جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة
(١٠)

موسوعة
العقيدة الإسلامية

إشراف وتقديم
الأستاذ الدكتور / محمود حمدي زقزوق
وزير الأوقاف

القاهرة
١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية



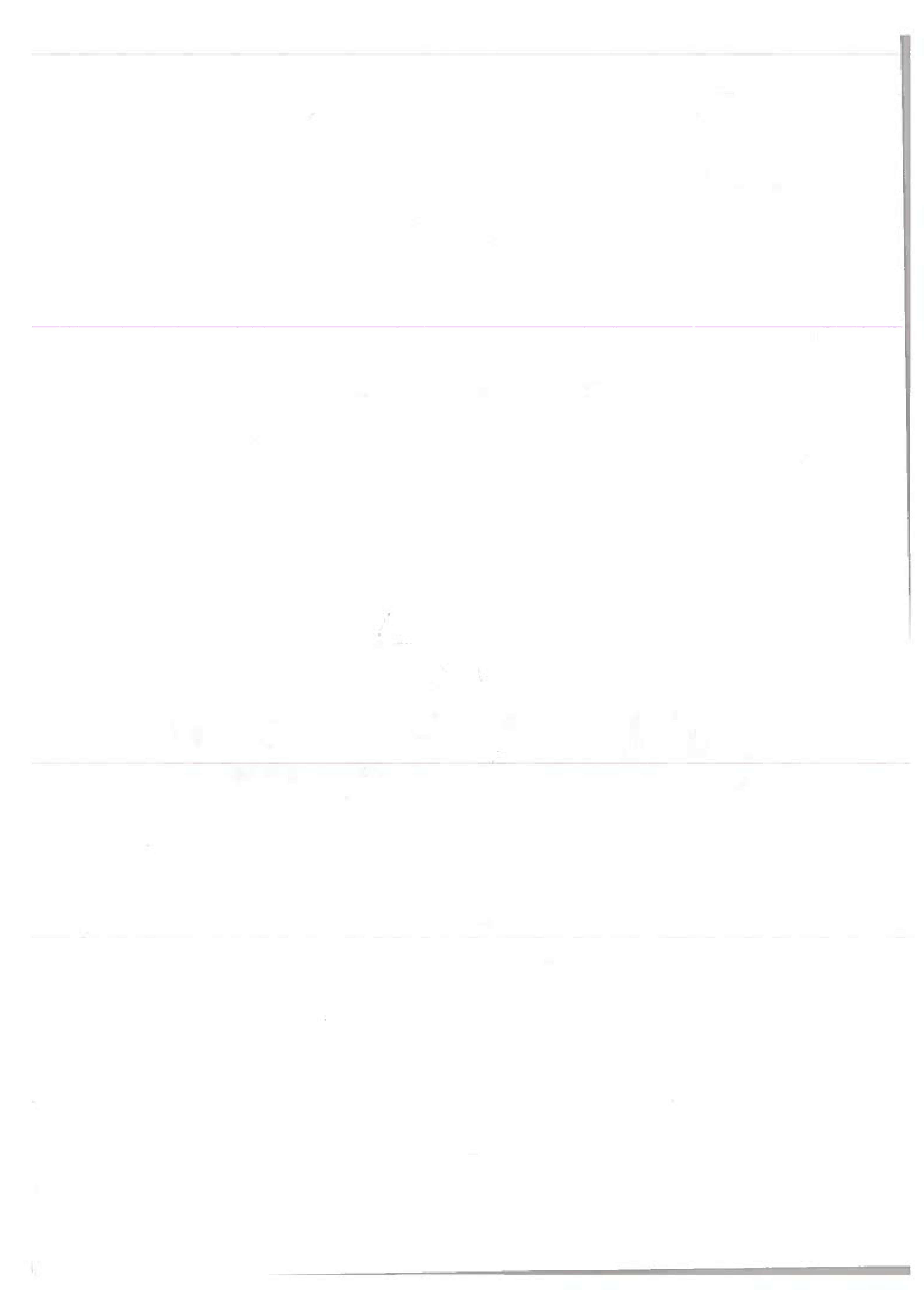
سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة

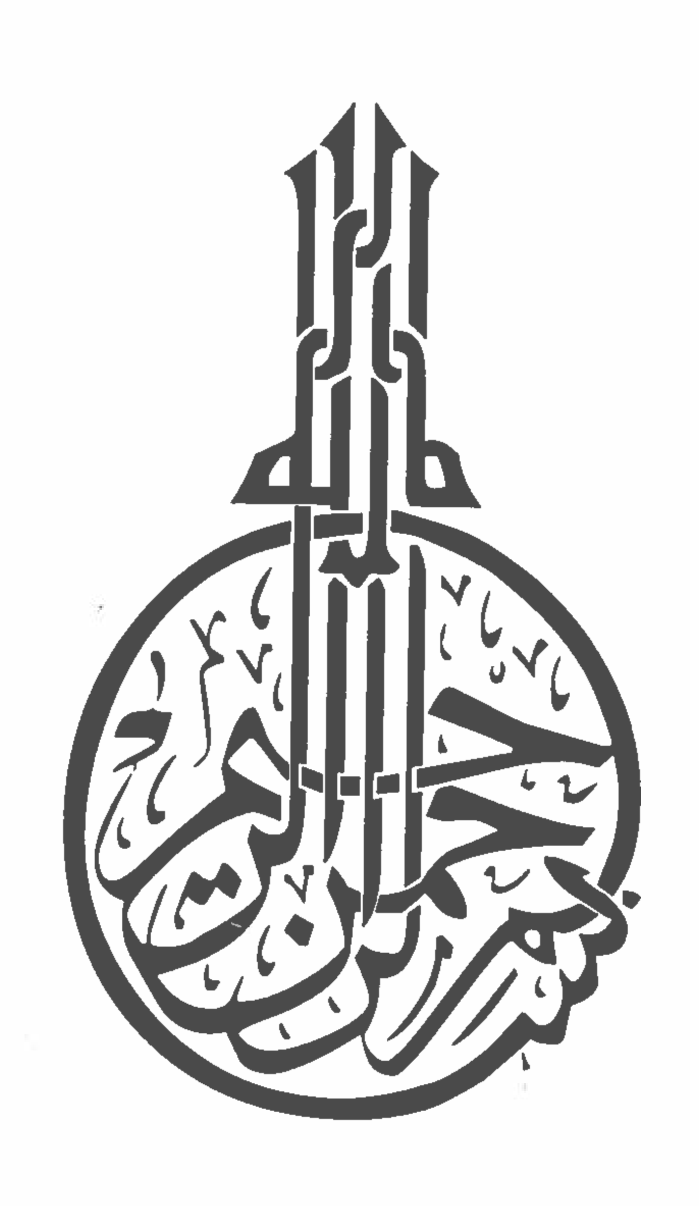
(١٠)

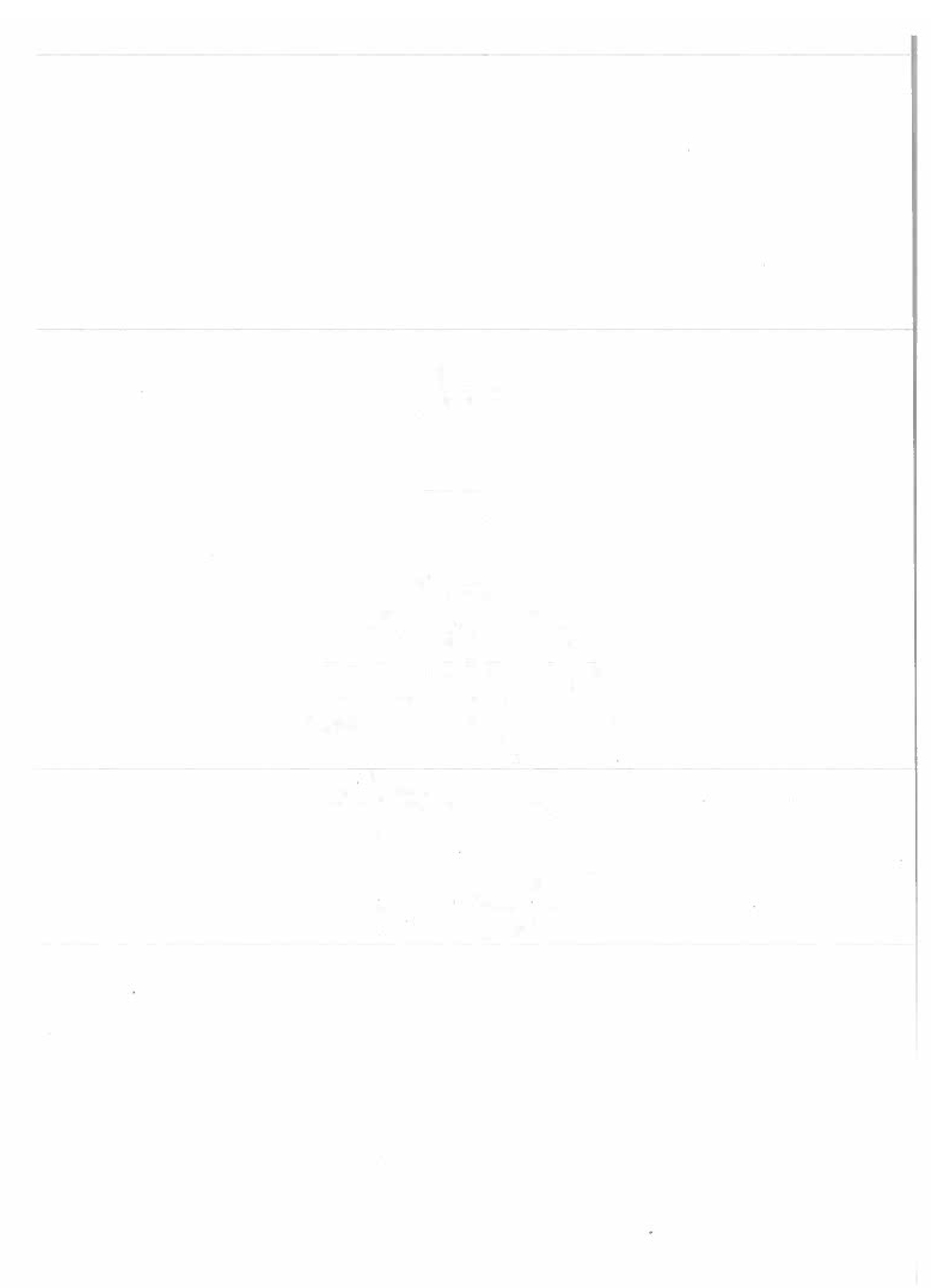
موسوعة
العقيدة الإسلامية

إشراف وتقديم
الأستاذ الدكتور / محمود حمدى زقزوق
وزير الأوقاف

القاهرة
١٤٣١هـ - ٢٠١٠م







تقديم

أ . د / محمود حمدى زقزوق

وزير الأوقاف

رئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

بتوفيق من الله وبجهود كوكبة متميزة من العلماء المتخصصين تم إنجاز "موسوعة العقيدة الإسلامية " التى يسرنا أن نقدمها اليوم إلى الباحثين وإلى القراء المتطلعين للاستزادة من العلم والمعرفة . وهذا الإنجاز يمثل المجلد العاشر من سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة التى يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .

وهذه الموسوعة ليست فقط – كما قد يتبادر إلى الأذهان – مجرد موسوعة لعرض قواعد العقيدة الإسلامية كما وردت فى الكتاب والسنة، وكما تلقاها المؤمنون فى عهد النبوة بالقبول وأيقنوا بها واطمأنت نفوسهم لكل ما جاء فيها، وإنما هى بالإضافة إلى ذلك تشتمل على عرض للمفاهيم والمصطلحات التى استخدمها علماء العقيدة الإسلامية أو علماء الكلام بعد أن أصبح علم الكلام علماً له أصوله وقواعده ، وبعد أن اتضحت معالمه ، وتحددت موضوعاته فى ثلاثة أقسام رئيسية هى : الإلهيات، والنبوات، والسمعيات.

ولم يكن علم العقيدة الإسلامية أو علم الكلام مجرد ترف ذهنى زائد عن الحاجة وإنما كان يمثل ضرورة دعت إليها حاجات ملحة وأخطار كانت تتهدد المجتمع أهمها: الرد على الهجوم الذى تعرض له الإسلام من جهات عديدة فى ذلك الوقت "[1] . وذلك فضلاً عن أن اختلاط المسلمين بشعوب أخرى دخلت الإسلام وكانت لديها عقائد وملل مختلفة، جعل بعض أبناء هذه الشعوب – فى محاولاتهم لفهم العقيدة الإسلامية – يقارن بين عقائد الإسلام وما سبقها من عقائد . ومن أجل ذلك بذل علماء الكلام جهوداً مشكورة لتثبيت إيمان المؤمنين من ناحية، والدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد خصومها من ناحية أخرى .

وهكذا كان علم الكلام – كما يقول ابن خلدون : علماً " يتضمن الحجاج عن

العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة " [٢]، أو كما عبر الإمام الغزالى عن مقصود علم الكلام بقوله: " وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة".

ولكن علماء الكلام قد توسعوا فيما بعد فى مباحثه - كما يقول الغزالى أيضاً : - "لما نشأت صنعة الكلام، وكثر الخوض فيه وطالت المدة، تشوق المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا فى البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها " [٣]. ومن أجل ذلك كله كان من الضرورى أن تكون هذه الموسوعة معبرة عن كل هذه الجهود العلمية المشكورة .

ونود أن نذكر القارئ الكريم بأن مشروعنا فى المجلس الأعلى للشئون الإسلامية الهادف إلى إصدار سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة يرتكز على حصر لمجالات الفكر الإسلامى . ولسنا ندعى أنه حصر جامع مانع، وإنما هو اجتهاد نرجو أن نكون قد أصبنا فيه. فقد اشتمل هذا الحصر على خمسة عشر مجالاً على أن يخصص لكل مجال مجلد خاص به يسبقها جميعاً مجلد تمهيدى .

وقد استطعنا والحمد لله أن ننجز حتى الآن عشرة مجلدات هى : - الموسوعة الإسلامية العامة، الموسوعة القرآنية المتخصصة، موسوعة علوم الحديث الشريف ، موسوعة التشريع الإسلامى، موسوعة أعلام الفكر الإسلامى، موسوعة الحضارة الإسلامية، موسوعة الفرق والمذاهب فى العالم الإسلامى، موسوعة التصوف الإسلامى، موسوعة الفلسفة الإسلامية، والموسوعة التى بين أيدينا " موسوعة العقيدة الإسلامية " . وتقوم لجنتان متخصصتان حالياً بإعداد مجلدين آخرين هما : موسوعة الأخلاق الإسلامية، وموسوعة التاريخ الإسلامى .

والتخطيط المستقبلى لهذا المشروع يرمى بعد الانتهاء منه إن شاء الله - كما سبق أن أشرنا فى مناسبات أخرى - إلى إدماج هذه الموسوعات المتنوعة فى موسوعة واحدة تحمل عنوان " دائرة المعارف الإسلامية " ، ويتم ترتيب موادها أبجدياً لتكون

عوناً للباحثين وطلاب المعرفة . ولا بأس بأن يتم الاحتفاظ بالطابع الحالى لمجلدات الموسوعة ، وفى الوقت نفسه يتم الإدماج المشار إليه فى دائرة المعارف الإسلامية .

ومبلغ علمنا أن هذا المشروع الذى بدأناه منذ ما يقرب من خمسة عشر عاماً غير مسبوق على هذا النحو الذى ارتأيناه ونفذناه، كما أنه يتميز بالاستمرارية، فلم يتوقف العمل فيه منذ بدأ ، ونسأل الله أن يستمر حتى يكتمل .

وقد قام بالتخطيط والإعداد لموسوعة العقيدة الإسلامية لجنة متخصصة برئاسة الأخ الفاضل الأستاذ الدكتور / محمد السيد الجليند - الأستاذ بكلية دار العلوم، وعضوية كل من الأستاذ الدكتور / محمد عبد الستار نصار - الأستاذ بجامعة الأزهر، والأستاذ الدكتور / عبد الحميد مدكور - الأستاذ بكلية دار العلوم، والأستاذ الدكتور / بكر زكى عوض عميد كلية أصول الدين بالقاهرة . وقد أنجزت اللجنة عملها بتوفيق من الله فى موعده وفقا للبرنامج الزمنى المحدد .

ولا يسعنا إلا أن نقدم خالص شكرنا وعظيم تقديرنا لهذه النخبة المتميزة من الأساتذة الكرام على ما بذلوه من جهد مشكور . ونسأل الله أن يجعل هذا العمل فى ميزان حسناتهم جميعا . ولا يفوتنا أن نقدم شكرنا وتقديرنا أيضا لكل العلماء والباحثين الذين أثروا هذه الموسوعة بثمار فكرهم وفيض عطائهم .

والشكر موصول أيضا للأخ الأستاذ الدكتور / محمد الشحات الجندى الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية على جهوده المتواصلة فى متابعة العمل فى هذه الموسوعة من البداية حتى النهاية. وهناك جنود كثيرون أسهموا بجهدهم فى المراجعة والتدقيق والإعداد للطباعة وغير ذلك من مهام وفى مقدمتهم السيد / أبو سليمان صالح . فلهم جميعاً خالص الشكر والتقدير .

وليس هناك من شك فى أننا فى المجلس الأعلى للشئون الإسلامية أول من يدرك أن كل ما بذلناه من جهود فى هذه السلسلة من الموسوعات الإسلامية المتخصصة ستظل جهوداً قاصرة ومحدودة . فالكمال لله وحده . ولكن يكفينا سلامة القصد وسمو الهدف. وسنكون سعداء بأى نقد يوجه إلى هذه الموسوعة وما سبقها من

موسوعات، ونحن على استعداد فى ضوء هذا النقد لإعادة النظر وتلافى ما قد يكون هناك من قصور . ونأمل أن تسد هذه الموسوعة فراغاً فى بابها ، وأن تكون إضافة للمكتبة العربية الإسلامية فى مجال العقيدة الإسلامية .

وكما صنعنا فى موسوعتى " التصوف الإسلامى " و " الفلسفة الإسلامية " بتقديم مدخل عام يكون بمثابة تمهيد لمواد هاتين الموسوعتين رأينا أيضاً أنه من المناسب هنا أن نمهد لموسوعة العقيدة الإسلامية بمدخل عام حول جذور العقيدة الدينية فى النفس الإنسانية، ويليه المقدمة الضافية التى كتبها الأستاذ الدكتور محمد السيد الجليند عن العقيدة الإسلامية وخصائصها .

والله من وراء القصد وهو حسبنا ونعم الوكيل، ، ،

٢٢ رجب سنة ١٤٣١ هـ

٤ يولية سنة ٢٠١٠ م

أ . د . محمود حمدى زقزوق

الهوامش :

(١) د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٢٩ - دار المعارف ١٩٧١ م .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٢٦١ .

(٣) المنقذ من الضلال للغزالى ص ٧١ ، ٧٢ - دار الأندلس - بيروت ١٩٦٧ م .

كلمة هيئة التحرير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين .

تفضل معالى الدكتور محمود حمدى زقزوق وزير الأوقاف رئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية وأسند إلينا مهمة إعداد موسوعة العقيدة الإسلامية ضمن سلسلة الموسوعات الإسلامية التى يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية تحت إشراف سيادته؛ ليسدَّ بها فراغًا موجودًا فى المكتبة الإسلامية، يشعر به طلبة العلم والباحثون فى مجال العقيدة وعلم الكلام .

والكتابة فى مسائل العقيدة ودلائلها محفوفة بكثير من المحاذير، كما أنها على خطر عظيم . وهذا قد فرض على اللجنة نوعًا من الحذر الشديد فى اختيار العلماء المتخصصين فى هذا الفن ،وفى مراجعة المادة العلمية مرات ومرات ،وفى انتقاء الكلمات المعبرة عن المطلوب نصًا لا تأويلاً . وقد أدى ذلك بالطبع إلى تمحيص المادة العلمية بالحذف أحيانًا، أو إضافة بعض الكلمات أو الفقرات أحيانًا، أو استبعاد بعض المواد العلمية أحيانًا ثالثة .

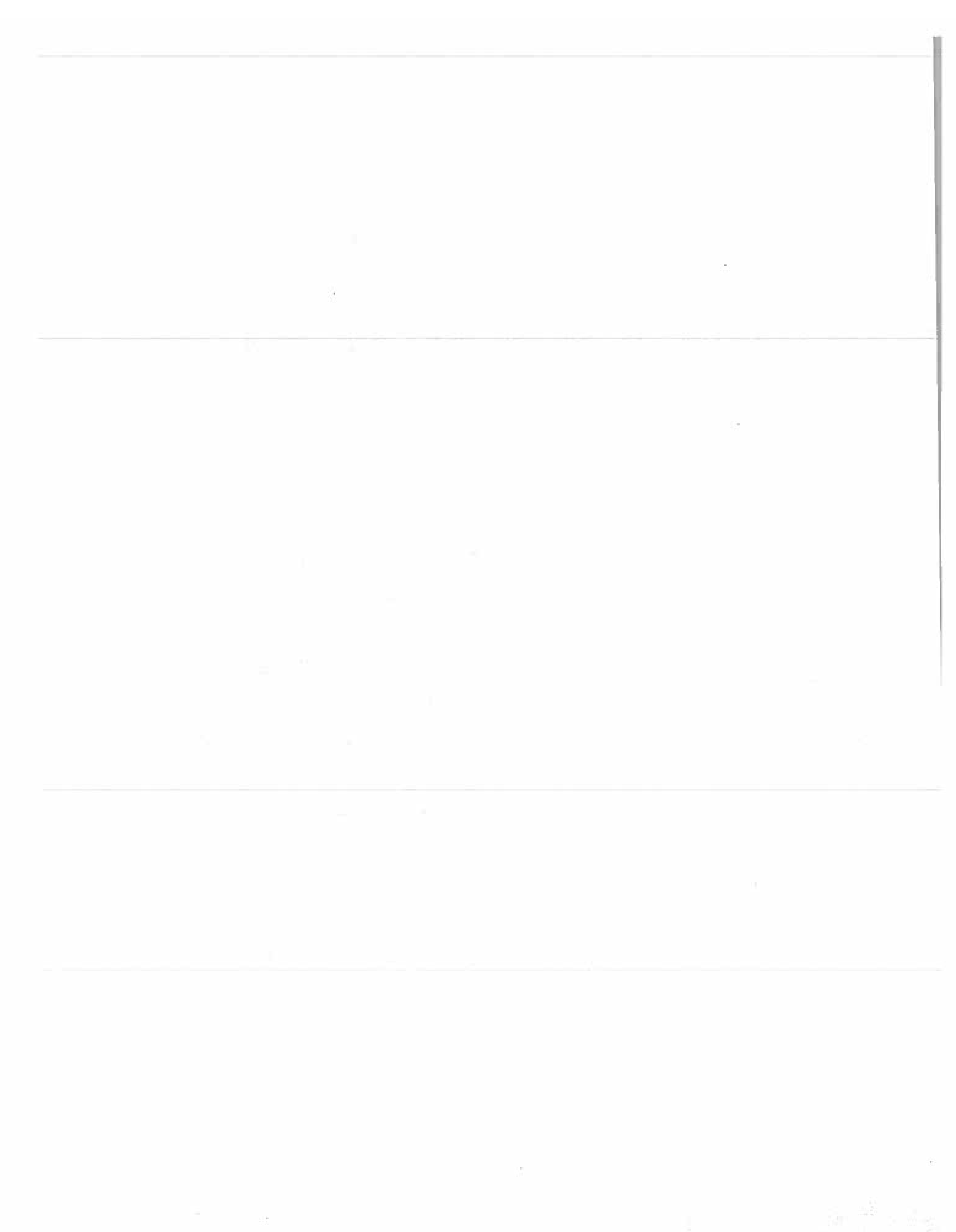
وقد اشتملت هذه الموسوعة على (مائة وسبعة عشر مصطلحًا) فى مسائل العقيدة ودلائل المسائل لدى الفرق الإسلامية الكبرى،وقد فضلنا وضع هذه المصطلحات فى ترتيبها (الألفبائى) بدلاً من الأخذ بالتقسيم التقليدى فى علم الكلام (الإلهيات ـ النبوات ـ السمعيات) وذلك جريًا على المعهود فى الموسوعات الدولية ودوائر المعارف .

وقد يجد الباحث أحيانًا بعض المصطلحات متداخلة لاقترانها فى الاستعمال مثل مصطلح القضاء والقدر ،الإيمان والإسلام، فإذا لم يجد الباحث بعض المصطلحات فى ترتيبها الطبيعى فسوف يجده مع قرينه .

وباسم اللجنة العلمية التى قامت بإعداد هذه الموسوعة أتقدم بخالص الشكر إلى معالى الدكتور محمود حمدى زقزوق وزير الأوقاف على هذه الثقة التى نعتز بها جميعًا . ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملنا فى هذه الموسوعة خالصًا لوجهه الكريم ، وأن يتقبله منا قبولاً حسنًا . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

لجنة التحرير

محمد السيد الجليند



أسماء السادة المشاركين

بالترتيب الهجائى

أ.د/ أحمد عرفات القاضى

أ.د/ أحمد قوشتى

أ.د/ السيد محمد الأنور

أ.د/ بكر زكى عوض

أ.د/ حسن الشافعى

أ.د/ حسن محرم

أ.د/ شوقى على عمر

أ.د/ طه حبيشى

أ.د/ عبد الحميد مدكور

أ.د/ عبد الرحمن جيرة التومى

أ.د/ عبد العزيز سيف النصر

أ.د/ عبد الفتاح أحمد الفاوى

أ.د/ عبد الفتاح أحمد فؤاد

أ.د/ فتحى عبد الرازق

أ.د/ فيصل عون

أ.د/ محفوظ على حسن عزام

أ.د/ محمد السيد الجليند

أ.د/ محمد عبد الستار نصار

أ.د/ محمد عبد الله عفيفى

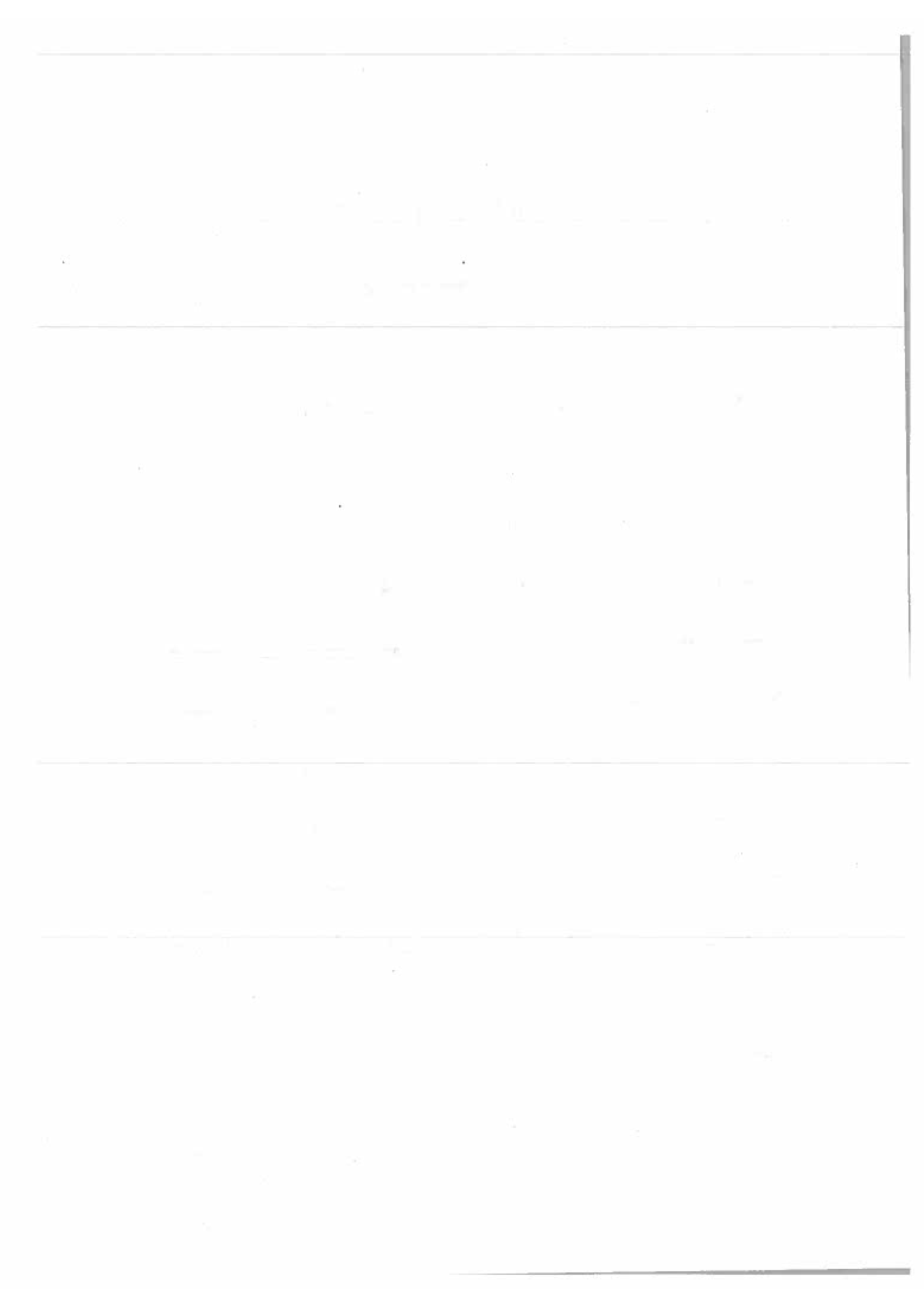
أ.د/ محمد نبيل غنايم

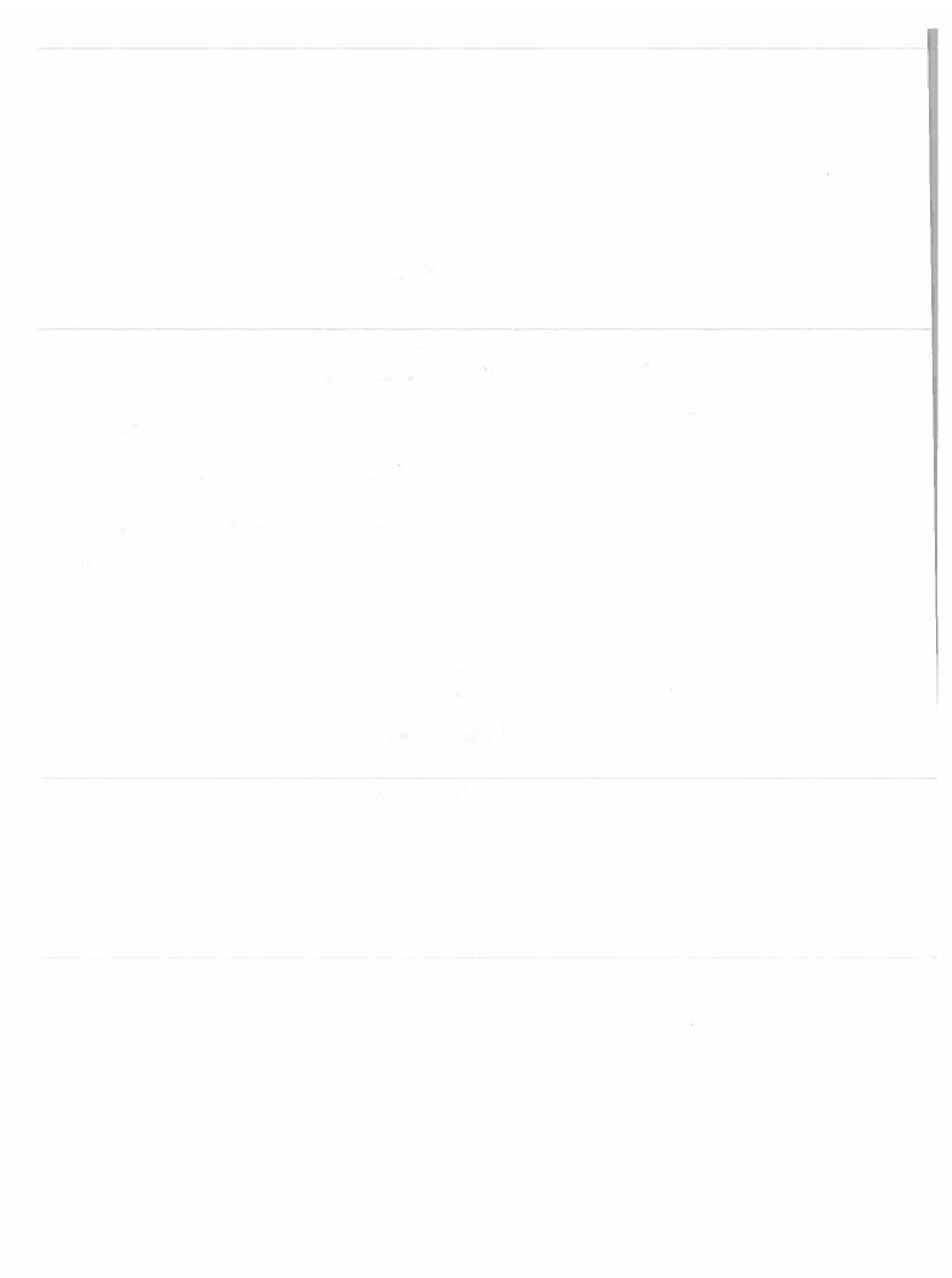
أ.د/ محمود محمد حسين

أ.د/ محمود مزروعة

أ.د/ منى أبو زيد

أ.د/ يوسف محمود الصديقى





مدخل عام

حول جذور العقيدة الدينية

أ.د / محمود حمدى زقزوق

تمهيد :

يعد الحديث فى بداية هذه الموسوعة عن جذور العقيدة الدينية - فى نظرنا - بمثابة تمهيد ضرورى للحديث عن العقيدة الإسلامية . ومن هنا رأينا – ونرجو أن نكون محقين فى ذلك - أن نخصص هذا المدخل للحديث - بإيجاز شديد - عن جذور العقيدة الدينية فى النفس الإنسانية المتطلعة دوماً إلى الارتقاء نحو عالم الروح الذى يرتفع بها فوق عالم الماديات ، ويجعلها تسبح فى عالم اللامتناهى فى حب وسعادة ، ودون حواجز تعوق انطلاقها أو تعطل حركتها .

ويشتمل حديثنا عن جذور العقيدة الدينية على النقاط التالية :

ا . الطبيعة الإنسانية والنزعة الدينية .

ب. أصالة النزعة الدينية .

ج. الإيمان ضرورة حياتية .

د. مفهوم الدين .

هـ. وحدة الدين .

وفيما يلى إطلالة سريعة على هذه النقاط .

١ - الطبيعة الإنسانية والنزعة الدينية :

إن من المعلوم أن الطبيعة الإنسانية تشتمل على عنصرين أساسيين : عنصر مادى، وعنصر روحى ، فقد أخبرنا القرآن الكريم فى حديثه عن قصة الخلق أن الله قد خلق الإنسان من طين ، وأنه عندما اكتملت تسويته وتم صنعه من هذه المادة الطينية التى تشتمل على كل العناصر الأساسية للمادة ، أضاف الحق – تبارك وتعالى – إلى ذلك عنصراً آخر جوهرياً . وقد تمثل ذلك فى العنصر الروحى الذى به اكتمل خلق الإنسان ، والذى به صار الإنسان إنساناً ، وأصبح جديراً بأن يطلب الله من الملائكة أن يسجدوا له تمجيداً لصنع الله وتكريماً للإنسان . وفى ذلك يقول القرآن الكريم : ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ (الحجر : ٢٩ - ص: ٧٢) .

ونلاحظ فى هذه الآية حقيقة هامة لا يجوز أن تغيب عن الأذهان وهى : أن الله – سبحانه وتعالى – قد أضاف هذا العنصر الروحى إلى ذاته ، فقد نفخ الله فى الإنسان من روحه هو – سبحانه – . وهذا تكريم ما بعده تكريم ، وخصوصية للإنسان لم ينلها أحد غيره من الخلق. فبقية المخلوقات تشترك مع الإنسان فى العنصر المادى ، ولا يمتاز

الإنسان عنها فيه شيئاً أكثر من جمال الصورة وكمال الصنعة . ولكن الامتياز الوحيد الأهم من ذلك كله ، هو فى هذا الجانب الروحى الربانى الذى به أصبح الإنسان خليفة الله فى أرضه .

وقد أساء إبليس فهم طبيعة الإنسان، ونظر فقط إلى الجانب المادى فيه واستكبر أن يسجد لآدم قائلاً - كما يخبرنا القرآن الكريم - : ﴿ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا ﴾ (الإسراء : ٦١ وفى سورة الحجر أيضاً : ٣٣) **(قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون)** ، وغفل عن أن الله قد نفخ فيه من روحه سبحانه . فالأمر إذن لم يكن – كما فعل إبليس – أمر مقارنة بين الطين الذى خلق منه الإنسان، والنار التى خلق منها إبليس، وأفضلية النار على الطين، وإنما الأمر يتعلق بالدرجة الأولى بهذا الجانب الروحى السامى المتصل مباشرة بالله ، لأنه روح من روح الله سبحانه.

ويشتمل هذا الجانب الروحى على كل القوى المعنوية فى الإنسان من عقل، وروح ، وقلب . ويعبر حجة الإسلام (الغزالى) عن هذا الجانب الروحى بقوله : إنه ذلك " الحس السادس الذى يعبر عنه بالعقل ، أو بالنور، أو بالقلب، أو ما شئت من العبارات "[1] . ويمكن تقسيم هذا الجانب الروحى إلى قسمين : أحدهما يتصل بالعقل ومجاله ، وثانيهما يتصل بعالم الروح والوجدان .

ولا يجوز بأى حال إغفال أى من هذه الجوانب الأساسية فى طبيعة الإنسان أو تجاهلها أو تغليب بعضها على بعض بطريقة تخل بالتوازن بينها . فالجسم ، والعقل ، والروح تعد عناصر جوهرية لابد من مراعاتها جميعاً إذا أريد فهم الإنسان فهماً سليماً ، وإذا أريد تربيته وتقويمه حتى يصير صاحب شخصية سوية متوازنة ، وهذا التوازن من شأنه أن يؤدى إلى إقامة مصالح الدين والدنيا معاً . ومن هنا كان اهتمام الشريعة الإسلامية بالتأكيد على المقاصد الضرورية التى قصدت إليها وهى : حفظ " النفس ، والعقل ، والدين ، والنسل ، والمال "[2] ، وهى كلها أمور تتعلق بتلك الجوانب الأساسية فى الطبيعة الإنسانية .

فالجسم – الذى يمثل الجانب المادى فى الإنسان – له حاجاته التى ينبغى تلبيتها من مأكل، ومشرب، وملبس، ومأوى وغير ذلك مما يشبع هذا الجانب المادى فى حدود متطلبات هذا الجسم وفى إطار ما رسمه الشرع . والحيوان - الذى يشترك مع الإنسان فى هذا الجانب المادى – يتطلع أيضاً إلى إشباع هذا الجانب . وذلك حق مشروع للإنسان، والحيوان على حد سواء .

وإذا كان هذا هو الشأن فى أمر الجانب المادى فإن الجانب الروحى فى الإنسان له أيضا متطلباته وله حاجاته التى لابد من إشباعها ، والعمل على تلبيتها . فالعقل يتطلع إلى العلم والمعرفة والفهم والإدراك ، وهذا حقه ، وتلك وظيفته التى خلق من أجلها . ومن هنا فإن أى محاولة لتعطيل العقل عن أداء وظيفته تعد نكسة فى فطرة الإنسان

ترده إلى مستوى الحيوان الأعجم ، وتعد تعطيلا لحكمة الله - سبحانه - من خلق العقل ، تماماً مثلما يعطل الإنسان حاسة من الحواس عن أداء وظيفتها التى خلقت من أجلها .

ومن هنا وصف الحق - تبارك وتعالى - هؤلاء الذين يفعلون ذلك بأنهم غير جديرين باستحقاق وصف الإنسان ، فهم لا يزيدون عن الحيوان الأعجم ، بل هم أحط منه درجة وأدنى منزلة ، وفى ذلك يقول القرآن الكريم : (**لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل**)[٣] .

ومن هذا المنطلق يعتبر الإسلام عدم استخدام العقل خطيئة من الخطايا وذنباً من الذنوب . يقول الله تعالى حكاية عن الكفار يوم القيامة قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝ فَٱعْتَرَفُواْ بِذَنۢبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ (الملك : ١٠ -١١) . ولهذا كانت دعوة القرآن الكريم للإنسان لاستخدام ملكاته الفكرية دعوة صريحة لا تقبل التأويل . وفى ضوء تعاليم القرآن يعد التفكير- الذى هو وظيفة العقل الإنسانى- واجباً مقرراً وفريضة دينية . وتتسع دائرة هذا التفكير لتشمل السماوات والأرض وما بينهما . وفى ذلك يقول القرآن الكريم : ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(الجاثية : ١٣) .

وإذا كانت ممارسة الوظائف العقلية تعد واجباً دينياً فإنها من ناحية أخرى تعد مسئولية حتمية لا يجوز للإنسان التخلي عنها ، وسيحاسب على مدى حسن أو إساءة استخدامه لها مثلما يسأل عن استخدامه لباقي وسائل الإدراك الحسية . وفي ذلك يقول القرآن الكريم : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾(الإسراء : ٣٦) . والعقل - كما يقول أبو حامد الغزالى - " أنموذج من نور الله " وقبس من نور الحق سبحانه ، أو كما يقول الجاحظ هو : وكيل الله عند الإنسان[٤] . ومن هنا كانت أول كلمة من الوحى الإلهى على محمد ﷺ وهي " اقرأ " تتجه إلى مخاطبة هذا العقل . وقد تكرر ذكرها مرتين في الآيات الخمس الأولى من الوحى ، كما وردت في هذه الآيات أيضاً : كلمة القلم وكلمة العلم . وهذا تأكيد على أهمية القراءة والتدوين بالقلم فى سبيل الوصول إلى العلم وحفظه من الضياع ، وذلك من المهام الأساسية للعقل الإنسانى .

وبجانب هذين العنصرين الأساسيين فى الإنسان : الجسم، والعقل ، يوجد هناك - كما سبق أن أشرنا - عنصر ثالث لا يقل أهمية عنهما ولا يكتمل البناء الإنسانى

السليم إلا به وهو " الروح " ، وما تتطلع إليه من الارتقاء فى مدارج السمو الروحى الذى يعلو على ماديات الحياة ومتعها الزائلة .

فإذا كان العقل يفهم ويدرك ويتدبر ويميز بين الأمور ، ويوازن بين الأضداد ، ويتأمل فيما يدركه ويقلبه على جميع وجوهه ، ويحكم عليه فإنه لا يجوز أن يقتصر مجال عمله على فهم وإدراك ما يتعلق بماديات الحياة وما يتصل بها من علوم وفنون ، لأنه لو فعل ذلك ، ولم يرد أن يرتقى بالإنسان إلى ما يسمو على ماديات الحياة ، فإن هذا يعنى أنه قد وقف بالإنسان فى منتصف الطريق .

فعالم الماديات – على الرغم من أهميته - ليس هو كل شئ ، فهناك فوق ذلك عالم الروح المتصل بالله الذي نفخ في الإنسان من روحه . والعقل فى تأملاته وعلومه وفنونه وسائر أعماله مدفوع بفطرته إلى التطلع إلى ما فوق عالم المادة . ومن هنا فإن الوقوف بالإنسان عند عالم المادة يعد قصوراً فى فهم طبيعة الإنسان وتكوينه . وهذا الفهم القاصر والخاطىء قد يؤدى بالإنسان إلى إنكار عالم الروح كلية ، أو على الأقل إهماله وعدم الاكتراث به . وهنا يظهر الإلحاد فى شتى صوره وأشكاله .

إن العلم الإنسانى مهما بلغت منجزاته المادية ، ومهما اتسعت رقعة المعارف التى يضيفها إلى حصيلة البشرية من العلوم فإنه من ناحية أخرى يبين للإنسان قصور طاقاته . فكلما اتسعت دائرة الاكتشافات العلمية ، كلما اتسعت دائرة المجهولات أمام الإنسان، لتزيد من طموحات الإنسان لاكتشـــاف المزيد .وصدق الله العظيم القائل: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الإسراء : ٨٥) . وهذا من شأنه أن يحد من غرور الإنسان ويخفف من غلوائه وإعجابه بنفسه ويجعله يلتفت إلى ما وراء هذا الكون المادى، إلى خالق الكون – سبحانه – . وقد بينت لنا آية كريمة ذلك فى قال تعالى : ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ (فصلت: ٥٣).

وقد أدرك المفكرون الكبار على مدى التاريخ هذا الجانب المهم ، وانتهى بهم الأمر إلى إدراك أن الله هو الحق . فتاريخ الفلسفة - على سبيل المثال - يبين لنا أن الفلاسفة الأوائل قد بدأوا تأملاتهم بالسؤال عن أصل هذا الكون المادى ومم يتكوّن ، وقد أسلمهم ذلك إلى البحث فى طبيعة النفس الإنسانية وعما إذا كانت تختلف فى طبيعتها عن الكون المادى ، وانتهى بهم التأمل إلى إدراك مبدأ الألوهية .

وهذا هو نفس الترتيب الذى ورد فى الآية الكريمة المشار إليها . فالإنسان عندما يفتح عينيه يرى أمامه هذا الكون الكبير وما يشتمل عليه من أرض، وسماء، وبحار، وأنهار، وبشر، وحيوان، ونبات إلخ ، ثم يرجع بعد ذلك إلى نفسه – التى تمثل الكون الصغير – يتأمل فيها وفى طاقاتها وقدراتها ، ويخرج من هذا التأمل بنتيجة تبين له مدى

محدوديته وقدراته كإنسان ، وهذه النتيجة بدورها تؤدى به فى النهاية إلى إدراك الذات المطلقة التى تمنح الإنسان تلك القدرات والمواهب ، أى تصل به إلى الإيمان .

وهكذا نجد أن العقل الواعى الفاهم المدرك لا يقف عند الأسباب الثانوية المبعثرة التى تصادفه فى الطبيعة ، بل يتابع السير إلى ما وراءها . وعندما يمعن النظر فى سلسلة الأسباب كيف تتصل حلقاتها فإنه لا يجد بدا من الارتماءفىأحضان العناية الإلهية والتسليم بوجود الله الذى بيده مقاليدكل شئ[٥] .

وهذا يوضح لنا – كما يقول المرحوم الدكتور دراز - أن " النظرة الروحية أو الدينية لا تولد فى النفس إلا حينما يتسع أفقها . فتتجاوز الكون بظاهره وباطنه إلى ما وراءه ، فهى أوسع النظرات مجالاً وأبعدها مطلباً "[٦] .

وقد أكد أساطين العلماء فى عصرنا الحاضر من كافة التخصصات العلمية فى مجالات الطب، والذرة، والكيمياء، وعلم الحياة، وطبقات الأرض، وعلوم البحار، وغيرها من علوم – أكدوا جميعاً أن كل ما انتهى إليه بحثهم أدى بهم إلى الاهتداء إلى أن هذا الكون لا يتصورأن يكون قدنشأ عن طريق الصدفة العمياء[٧] ، لأنه كون يشتمل علىخطة محكمة ونظام متقن . وهذه الخطة المحكمة لا بد أن يكون قد وضعها كائن مطلق قوى قادر عالم حكيم .

أليس هذا هو ما يقول به قانون السببية البسيط الذى يعد من البديهيات ؟

٢ - أصالة النزعة الدينية :

ومما تقدم يتضح لنا أن النزعة الدينية أصيلة فى نفس الإنسان ، وأن الإيمان أمر فطرى لا يجحده إلا مكابر . وهذه الفطرة الربانية التى جبلت على الإيمان بالله عبرت عنها آية الميثاق فى القرآن الكريم حيث يقول الله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ ﴾ (الأعراف : ١٧٢) .

وقد سئل أعرابى بسيط كيف عرفت الله ؟ فقال : البعرة تدل على البعير ، وأثر السير يدل على المسير . وهذه سماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، وبحار ذات أمواج ، أفلا تدل على اللطيف الخبير ؟[٨] إن كل شئ فى الوجود يشير إلى خالق الوجود . وقد عبر عن ذلك الشاعر العربى القديم أبو العتاهية بقوله :

فيا عجباً كيف يعصى الإلــه	أم كيف يجحده الجاحــد
وفى كــل شــىء لــه آية	تدل على أنه الواحــــد[٩]

والحقيقة التى أجمع عليها مؤرخو الأديان على اختلاف مشاربهم أنه ليست هناك جماعة إنسانية، ولا أمة كبيرة ظهرت فى هذا الوجود، وعاشت ثم مضت دون أن تفكر فى مبدأ الإنسان ومصيره، وفى تعليل ظواهر الكون وأحداثه .

" فالغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية حتى أشدها همجية وأقربها إلى الحيوانية . . وإن الاهتمام بالمعنى الإلهى وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية "[١٠] .

وتاريخ البشرية حافل بالكثير من الآثار والنصوص التى تبين لنا أن الناس فى كل زمان ومكان قد شغلتهم المسائل المصيرية حول الحياة والموت وما بعد الموت ، وما شاكل ذلك من مسائل تعبر عن نزوع الإنسان وتطلعاته لحل ألغاز الوجود . وقد كانت الإجابات عن تلك المسائل المصيرية تصدر عن الديانات التى اعتنقها الإنسان فى شتى العصور . ومن هنا كان قول برجسون : " لقد وجدت ، وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم، وفنون، وفلسفات ، ولكنه لم توجد قط جماعة بغير ديانة "[١١] .
وهكذا نرى أن حاجات الإنسان ومتطلباته تنحصر فى حاجات الحس، وحاجات العقل، وحاجات الروح ، أو كما عبر عن ذلك أحد علمائنا الأجلاء بقوله[١٢] : " حاجة الحس، فحاجة العقل القانع ، فحاجة العقل المتسامى " .

وكل ذلك يؤكد لنا أن النزعة الدينية أصيلة فى نفس الإنسان ، وليست شيئاً مفروضاً عليه من خارجه ، وأنها متوائمة تماماً مع الطبيعة الإنسانية ، وأن جحودها وإنكارها يعد شذوذاً فى الطبيعة الإنسانية وخروجاً عليها وقصوراً فى فهمها .

٣ - الإيمان ضرورة حياتية :

وإذا كان الإيمان يعد أمراً فطرياً ونزعة أصيلة فى نفس الإنسان فإنه من ناحية أخرى يعد ضرورة حياتية لا تستقيم حياة الإنسان بدونها . ومن هنا نرى فى عالمنا المعاصر مقدار ما يشعر به الإنسان فى العصر الحديث من تمزق نفسى بسبب الفراغ الروحى الذى يعانيه ، الأمر الذى يجعله كالمعلق بين السماء والأرض ، ليس لديه أساس راسخ يركن إليه ولا إيمان يملأ جوانب نفسه بالسكينة والطمأنينة .

ونظراً لأن الإنسان لا يستطيع أن يستغنى عن الإيمان ، فإننا نجد الملحدين الذين لا يؤمنون بالله يبحثون لأنفسهم عن شئ آخر يؤمنون به يكون بديلاً عن الإيمان بالله ، فيتحول الإيمان بالله لديهم إلى الإيمان بالعلم أو بالإنسان أو بالمادة . . . إلخ . ولكنه فى كل هذه الأحوال إيمان مقطوع الجذور ، لأنه إيمان بالفرع دون الأصل، وبالعرض دون الجوهر . وبالتالى لا يمكن أن يشبع مطالب النفس الإنسانية المفطورة على الإيمان بالله.
وصدق الله العظيم القائل: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (الفتح ٤).
فالمؤمنون وحدهم هم الذين تمتلئ نفوسهم بالسكينة والطمأنينة، وتحظى بالأمل والثقة.

فالإيمان يرتبط بالأمل ارتباطاً وثيقاً لا يمكن أن ينفصم . ومن هنا نجد أن المؤمن لايمكن أن ييأس أو يتسرب القلق إلى نفسه - كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم :

(إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون) [١٣] . والأمل هو الذى يجعل الإنسان يحب الحياة ويعمل من أجل خيره وخير الناس ، إيماناً منه بأن الله لا يضيع أجر من أحسن عملاً وثقة فى عدل الله ورحمته .

ويمتد هذا الأمل مع الإنسان المؤمن إلى ما شاء الله طالما كان فيه نفس يتردد . ولذلك وجدنا النبى ﷺ يحث المؤمنين على أن يفعلوا الخير حتى ولو قامت الساعة مادام الإنسان فى وضع يستطيع فيه أن يقدم شيئاً . ويعبر عن ذلك حديث رسول الله – عليه الصلاة والسلام – حين يقول: **(إذا قامت الساعة وفى يد أحدكم فسيلة فإن استطاع ألا يقوم حتى يغرسها فليفعل)** [١٤].

ويعد الأمل – الذى هو نتيجة طبيعية للإيمان – نعمة كبرى ورحمة من عند الله لعباده. " فلولا الأمل ما أرضعت أم ولداً ولا غرس غارس شجراً " [١٥].

٤ - مفهوم الدين :

وإذا كان الإيمان يعد فطرة أصيلة فى نفس الإنسان وضرورة حياتية يغذيها الأمل ، فإن معنى ذلك أن الإنسان متدين بطبعه . ومن هنا فإن من عرَّف الإنسان بقوله : "الإنسان حيوان (كائن) متدين" لم يكن مجانباً للصواب .

فالإنسان هو الكائن الوحيد الذى ينزع بطبعه إلى التدين عن وعى وإدراك ، والتدين مرتبط بدين ، والدين قد يكون حقاً وقد يكون باطلاً . ولهذا يقول القرآن الكريم على لسان سيدنا محمد ﷺ فى نقاشه مع المكيِّين الوثنيين : ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ (الكافرون: ٦) ، فوصف معتقدهم الباطل بأنه دين .

ولكن القرآن من ناحية أخرى عندما يطلق لفظ الدين معرَّفاً فإنه يقصد به الدين الحق وذلك كما جاء فىقوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾(آل عمران ١٩) [١٦] وكما جاء أيضاً فيما وصى الله به العديد من أنبيائه بقوله ﴿ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾ (الشورى: ١٣) .

وهناك العديد من التعريفات لمفهوم الدين لن ندخل هنا فى تفاصيلها ولكننا نكتفى فقط بذكر واحد منها أشار إليه (التهانوى) فى كتابه كشاف اصطلاحات الفنون حيث يقول : (الدين وضع إلهى سائق لذوى العقول باختيارهم إلى الصلاح فى الدنيا والفلاح فى الآخرة . ويطلق على ملة كل نبى ، وقد يختص بالإسلام . والدين يضاف إلى الله لصدوره عنه ، وإلى النبى لظهوره منه ، وإلى الأمة لتدينهم به وانقيادهم له) [١٧].

٥ - وحدة الدين :

ومنذ أن خلق الله الإنسان وأهبطه إلى الأرض ، وأعانه على السير فى طريق الحياة ، وهداه إلى ما يحفظ حياته من مأكل، ومشرب، ومسكن، وملبس إلخ لم يتركه بعد ذلك دون رعاية روحية ، بل تعهده سبحانه وتعالى بإرسال الرسل فى فترات مختلفة على

مدى التاريخ البشرى يبينون للإنسان طريق الهدى والرشاد ، وظلت رسل الله تترى تذكّر البشرية إذا نسيت ، وتحذرها إذا انحرفت ، وتوجهها إلى الخير إذا ضلت الطريق . وقد انتهى المطاف بإرسال سيدنا محمد ﷺ ، فكانت رسالته خاتمة الرسالات ، ومكملة لدين الله الذى جاء به رسل الله من قبل . وقد جاءت هذه الرسالات جميعها تخاطب فى الإنسان تلك النزعة الدينية الأصيلة ، وتوقظ فى أعماقه هذا الشعور الدينى المتأصل فى النفوس .

ومن هنا فإن رسالة الأديان لم تكن تتجه إلى خلق الميول الدينية فى النفوس ، وإنما كانت توجه هذه الميول - التى هى موجودة أصلاً - الوجهة الصحيحة لتصل إلى الدين الصحيح . فالوحى الإلهى إذن جاء رحمة من عند الله يهدى النفوس الضالة ، ويساعد العقل الإنسانى على الوصول إلى الحق من أقرب الطرق وأيسرها [١٨] .

وإذا كانت رسالات الرسل قد تعددت فليس معنى ذلك أنها كانت مختلفة فى أصولها وأهدافها . فالدين الذى شرعه الله للبشرية دين واحد فى أصله ومضمونه . وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فى آيات واضحة لا تحتمل التأويل [١٩] .

ومع التأكيد على وحدة الدين الإلهى فى أصله ومضمونه فإن هناك اختلافاً واضحاً بين الأديان السماوية فيما يتعلق بالشرائع ، نظراً لأن هذه الشرائع فى الأديان التى سبقت الإسلام كانت محدودة بحدود الزمان والمكان ومتغيرة بحسب الظروف والأحوال . وفى ذلك يقول القرآن الكريم : (**لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا**) [٢٠] .

وقد تدرجت الرسالات السابقة على الإسلام لتكون متمشية مع عقلية الشعوب أو الأمم التى وجهت إليها ، وظل الحال على ذلك دهوراً طويلة ، يجئ دين فى أثر دين ، ورسول يأتى فى أثر رسول ، وكل دين له زمان موقوت وقوم مخصوصون .

وبعد :

تلك كانت إطلالة سريعة على جذور العقيدة الدينية فى النفس الإنسانية . والمجال هنا بطبيعة الحال لا يتسع للحديث التفصيلى عن هذا الموضوع المترامى الأطراف والمتشعب الجوانب . ولكن ما لا يدرك كله لا يترك كله. أما الحديث عن العقيدة الإسلامية وخصائصها وكل ما يتعلق بها ، والذى هو موضوع هذه الموسوعة ، فقد حظى بشرح مطول فى المقدمة اللاحقة التى كتبها الأستاذ الدكتور محمد السيد الجلبند ، كما حظيت بقية مواد الموسوعة بمساحات واسعة لتغطية الجوانب المختلفة لهذا الموضوع.

أ.د . محمود حمدى زقزوق

الهوامـــش :

(١) إحياء علوم الدين للغزالى جـ ٤ ص ٢٨٩ . طبع مصطفى البابى الحلبى – ١٩٣٩ م .

(٢) راجع كتابنا : مقاصد الشريعة الإسلامية وضرورات التجديد – من منشورات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ٢٠٠٩م.

(٣) سورة الأعراف ١٧٩ .

(٤) راجع بحثنا حول " دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفي " صـ٧ – مكتبة وهبه بالقاهرة .

(٥) راجع كتابنا : دراسات فى الفلسفة الحديثة ص ٣٩ – دار الفكر العربى ١٩٩٣.

(٦) راجع : " الدين " للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٨٣ – طبعة الأزهر الشريف ٢٠٠٨م .

(٧) لقد عبر هؤلاء العلماء عن ذلك فى كتاب ترجم إلى العربية تحت عنوان " الله يتجلى فى عصر العلم " .

(٨) راجع : المواقف للإيجى ج١ ص١٥١ – دار الجبل بيروت ١٩٩٧ م .

(٩) المستطرف فى كل فن مستظرف ج ١ ص ٤ – دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٦ م .

(١٠) الدين للدكتور دراز ص ٧٩ .

(١١) المرجع السابق ص ٨٠ .

(١٢) هو المرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز فى المرجع السابق ص ٨٣ .

(١٣) سورة يوسف ٨٧ .

(١٤) راجع مسند أحمد بن حنبل ج ٣ ص ١٩١ (طبعة اسطنبول للكتب الستة مجلد ٢٢) .

(١٥) من حديث للنبى ﷺ رواه الخطيب البغدادى فى التاريخ (راجع فيض القدير ٢/ ٥٥٩) .

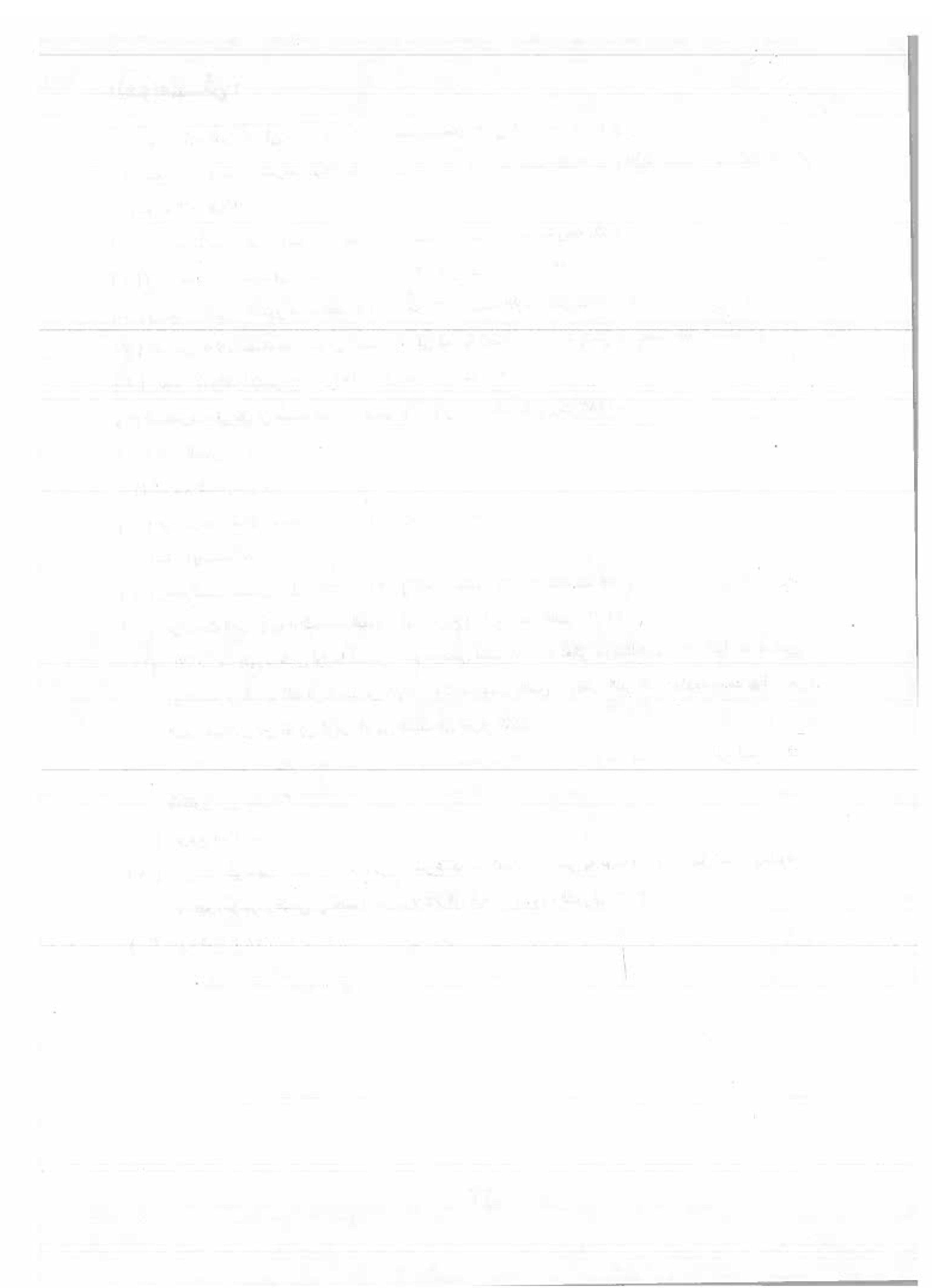
(١٦) والإسلام هنا يفهم بمعنيين أولهما : معنى عام ، ويعنى إسلام الوجه لله تعالى . وبهذا المعنى فكل أنبياء الله مسلمون . ويؤكد القرآن الكريم ذلك فى العديد من الآيات . وثانيهما معنى خاص : ويعنى الدين الذى جاء به محمد ﷺ فى القر ن السابع الميلادى عن طريق الوحى الإلٰهى المثبت فى القرآن الكريم .

(١٧) الإسلام وحاجة الإنسانية إليه– للدكتور محمد يوسف موسى ص١٥ مكتبه الفلاح بالكويت ١٩٨٠م.راجع أيضاً : الدين للدكتور دراز ص ٣٠ .

(١٨) المرجع السابق ص ١٩

(١٩) ومن ذلك على سبيل المثال – قوله تعالى : " شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك ، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه " . (سورة الشورى: ١٣) .

(٢٠) سورة المائدة: ٤٨ .



عقيدة التوحيد دين جميع الأنبياء

تأسست العقيدة الإسلامية على التوحيد الخالص لله تعالى، والإيمان به ربًا خالقًا، وإلهًا معبودًا، وجسدت عقيدة التوحيد جوهر الأديان السماوية كلها، اليهودية، والمسيحية، والإسلام، وهى قطب الرحى فى الخطاب الإلهى لجميع الرسل والأنبياء، كلمتهم على ذلك واحدة من أولهم إلى آخرهم، ونداؤهم إليها واحد: ﴿ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ ﴾ (هود:٥٠) خاطب بها كل نبى قومه وأشار إليها القرآن الكريم باعتبارها العقيدة، الجامعة لدين الأنبياء والمرسلين قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ ﴾ (آل عمران:١٩).

وقال سبحانه: ﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾ (آل عمران:٨٥). كما تواصى بها جميع الأنبياء فيما بينهم، ابتداء من أبى الأنبياء إبراهيم إلى خاتمهم محمد -صلى الله عليهم جميعًا وسلم -قال تعالى: ﴿ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبۡرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعۡقُوبُ يَٰبَنِيَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴾ (البقرة:١٣٢). وتوارث هذه الوصية ذريته من بعده، فقال يعقوب لذريته: ﴿ مَا تَعۡبُدُونَ مِنۢ بَعۡدِي قَالُواْ نَعۡبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ إِلَٰهٗا وَٰحِدٗا وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴾ (البقرة:١٣٣)، ودعا بها موسى ربه فقال: ﴿ رَبَّنَآ أَفۡرِغۡ عَلَيۡنَا صَبۡرٗا وَتَوَفَّنَا مُسۡلِمِينَ ﴾ (الأعراف:١٢٦)، واستجاب لها الحواريون فقالوا لعيسى عليه السلام: ﴿ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشۡهَدۡ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ ﴾ (آل عمران:٥٢). ومن قبلهم دعا بها نوح عليه السلام فقال لقومه: ﴿وَأُمِرۡتُ أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾ (يونس:٧٢).

وكانت هذه العقيدة هى الدعوة الجامعة على لسان أبى الأنبياء لذريته من بعده فقال: ﴿ رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةٗ مُّسۡلِمَةٗ لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبۡ عَلَيۡنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (البقرة:١٢٨). فاستجاب له ربه من بعده وبعث من ذريته من يحمل لواء الدعوة الخاتمة، دعوة التوحيد ملة إبراهيم حنيفًا، وجاءت الرسالة الخاتمة تصديقًا لدعوة الرسل السابقين إلى التوحيد الخالص لله، وحملت شعار الأنبياء السابقين: ﴿ قُلۡ إِنَّ صَلَاتِي

﴿وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ (الأنعام:١٦٢-١٦٣).

ومن ثم فقد استقرت عقيدة التوحيد على أنها دين جميع الأنبياء والمرسلين قال تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ (الشورى:١٣). كان الاعتقاد فيها والإيمان بها هو الحد الفاصل بين الإيمان بدين الأنبياء قاطبة والجحود بها قال تعالى: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ﴾ (البقرة: ١٣٠)، وأصبحت هذه العقيدة أساسًا ومحورًا لكل تشريع ضابط لحركة الإنسان اليومية فى صباحه ومسائه، فى غدوه ورواحه وفى علاقاته المختلفة سواء فى ذلك علاقته بالله والكون ، أم علاقته بنفسه، وبالمجتمع وما فيه، وجسد الرسول ﷺ هذه الأسس الجامعة فى قوله: «**لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعًا لما جئت به**».

ولقد بيَّن القرآن الكريم الأصول الجامعة لهذه العقيدة والمسائل المتفرعة عنها. كما أشار فى آياته الكريمة إلى دلائل هذه المسائل، وأقام البراهين على صحتها، فجمع فى آياته بين أصول **الاعتقاد**، ومسائل الاعتقاد، ودلائل هذه المسائل، ولم يترك لأحد فيها مقالاً بالزيادة عليها؛ أو النقصان منها، واجتمع عليها جيل الصحابة فى عصر النبوة، ومن بعدهم جيل التابعين وتابعى التابعين، وتلقاها خلف الأمة جيلاً بعد جيل يأخذها خلفهم عن سلفهم، ينقلها السابق منهم إلى اللاحق، بدون تحريف ولا تبديل، فحملها من كل جيل عُدُوله حفظًا لها وعملاً بمقتضاها. مؤمنين بحفظ الله لها فى كتابه الكريم الذى تعهد الله بحفظه وبيانه، قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ (الحجر:٩).

وقد جمع القرآن الكريم أصول هذه العقيدة فى قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٧)، وفى آخر سورة البقرة يقول سبحانه : ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾

(البقرة:٢٨٥).

وفى الحديث المتفق عليه أن جبريل أتى إلى الرسول ﷺ فى صورة دحية الكلبى؛ فسأله: «ما الإسلام؟، فقال: الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتى الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إلى ذلك سبيلا، فقال له: ما الإيمان؟، فقال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن تؤمن بالقدر خيره وشره، حلوه ومره».

وأجمعت الأمة خلفًا عن سلف على الإيمان بهذه الأصول، واتفقت عليها كلمتهم وتلقاها الأئمة بالقبول والإذعان فدعوا إليها؛ وحرروا مسائلها وضبطوا أدلتها وبراهينها جامعين فيها بين أدلة النقل الصحيح والعقل الصريح، مهتدين بنور الوحى ونور العقل دون مظنة للتعارض أو التضاد بين النورين، معتقدين أن المؤمنين بهذه العقيدة هم أهل الولاية لله ورسوله، وأن الإيمان بها اسم جامع لاعتقاد القلب ويقينه، ونطق اللسان وإقراره، وعمل الجوارح وإذعانها، وأن يقين القلب بها هو الأساس لعمل الجوارح واشتغالها بالأوامر فعلاً، والنواهى تركًا وكرهًا، ومؤمنين أن كمال الإيمان وتمامه؛ لايكون إلا بالجمع بين أعمال القلب تيقنًا وإيمانًا، وأعمال الجوارح خضوعًا وإذعانًا.

وإن المعاصى لا تخرج المؤمنين عن الملة صغيرة كانت المعصية أو كبيرة؛ ما دام القلب بالله مؤمنًا، وبالأوامر والنواهى مقرًا ومتيقنًا، ولا كفران إلا بجحود ونكران لما هو معلوم من دين الله بالضرورة.

وأهل القبلة هم أهل الملة، يصلى وراء البر منهم والفاجر، ووراء مستور الحال، ولا يقطع على واحد منهم بالجنة أو النار: «فمن صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا، وأكل ذبيحتنا، فهو المسلم له ذمة الله ورسوله»، وشفاعة الرسول حق لأهل الملة، تنال أهل الكبائر، فلا يحرمون من شفاعته صلى الله عليه وسلم، قال ﷺ: «شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى».

وأصل الإيمان بالله تعالى يتضمن الإيمان بوجوده سبحانه، والإيمان بوحدانيته وأنه واحد فى ذاته، فلا ند له، وواحد فى أسمائه، فلا سمى له، وواحد فى صفاته، فلا مثيل له، وواحد فى أفعاله، لا شريك له، وجماع توحيده سبحانه، أن يقر المؤمن بإفراده سبحانه بالعبادة والإخلاص فى القصد فى طاعته فيما أمر ونهى.

وأنه سبحانه أول بلا ابتداء، وآخر بلا انتهاء، وأدلة وجوده سبحانه فاقت الحصر فلا يحيط بها عد. فقد فطر القلوب على معرفته، وجبلها على محبته والإيمان به، وجاء الوحى فزاد الفطرة نورا وهداية، ونبهها إلى ما هو مغروز فيها وأصيل فى بنيتها، قال ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»، ثم نبه الوحى

العقول إلى دلائل وجوده سبحانه، وأرشدهم إلى دلائل وحدانيته بما أبهر العقول، وحير الألباب من الآيات المبثوثة فى الآفاق والأنفس؛ فى كتاب الكون المنظور، وخاطبهم بلغة البرهان ودلائل اليقين: ﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾(الطور:٣٥)، ﴿ هَٰذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ ﴾ (لقمان:١١).

كما نبه القرآن الكريم إلى الإيمان بصفات الله العليا، وأسمائه الحسنى، كما ورد بها الذكر الحكيم من غير تحريف ولا تبديل، سواء فى ذلك؛ صفات الذات، كالسمع، والبصر، والعلم، والإرادة، والحياة، أم صفات الأفعال، كالخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، أم الصفات الخبرية، كالمجىء، والإتيان، والاستواء...

وأنه تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (الشورى:١١)، فأثبت لنفسه أصل الصفات، ونفى المماثلة مع خلقه، فيؤمن المسلم بجميع ما وصف نفسه به فى كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ دون تساؤل عن الكيف فيثبتونها على ما يليق به سبحانه من الكمال والجلال دون تمثيل، ولا تعطيل، ولا تحريف، وكما أن ذاته ليس كمثلها شىء، فإن صفاته سبحانه ليس كمثلها شىء، وإن القول فى صفاته وأسمائه؛ كالقول فى ذاته سبحانه، فلا يحيط بها وهمٌ، وهم مجمعون على الإثبات بلا تمثيل، والتنزيه بلا تعطيل.

وأجمعوا على الإيمان بكل ما أخبر به القرآن، وجاءت به السنة الصحيحة من أمور الغيب:

ومنها الإيمان بالملائكة، وأنهم عباد الله مكرمون مفطورون على طاعته: ﴿ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ (التحريم:٦)، وأنهم مخلوقون من نور، وهم مكلفون بما أمرهم الله به من أعمال، فمنهم حملة العرش: ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾ (الحاقة:١٧)، ومنهم رسول الوحى كجبريل: ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴾ (الشعراء:١٩٣-١٩٤)، ومنهم ملك الموت، ومنهم خازن الجنان، ومنهم الحفظة، والكرام الكاتبون.

ومن الإيمان بالغيب؛ الإيمان بعالم الجن، وأنهم مكلفون، فمنهم المسلم والكافر، قال تعالى: ﴿ قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۝ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ ۖ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا ﴾ (الجن:١-٢) ﴿ وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ ۖ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَٰئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا ﴾ (الجن:١٤).

ومن الإيمان بالغيب؛ الإيمان باليوم الآخر، وبالبرزخ، وعذاب القبر، وأن القبر إما روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النار، قال تعالى: ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ (غافر:٤٦).

وأن القبر أول منازل الآخرة، وللساعة أشراطها وعلاماتها؛ منها الأشراط الكبرى، كخروج الدابة، ونزول المسيح عيسى ابن مريم، وقبله نزول المسيخ الدجال، ومنها العلامات الصغرى، كبعثة محمد ﷺ، وتطاول رعاة الإبل فى البنيان.

ومن مسائل اليوم الآخر الإيمان بالبعث والحساب، والجنة والنار، والصراط والميزان، والحوض، لورود النصوص الصحيحة الصريحة بذلك.

والإيمان بالقضاء والقدر؛ الذى هو سر من أسرار الله فى خلقه، حجب علمه عن النبى المرسل والملك المقرب، فلا يعلمه إلا هو، والإيمان به أصل فى الإقرار لله بربوبيته على خلقه قضاء وقدرًا وتدبيرًا، وإرادة وحكمة ومشيئة، فنؤمن بالعلم الشامل لكل ما كان وما يكون وما هو كائن، وأن كل ذلك مكتوب ومقدر فى اللوح المحفوظ وفقًا لعلمه السابق بذلك، وأن مشيئته نافذة فى خلقه إلى يوم القيامة، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فيهدى المؤمنين به تفضلاً منه ورحمة، ويضل من عصاه عدلاً منه وحكمةً، فلا راد لقضائه، ولا معقب لحكمه، ولا غالب لأمره، وإن للعباد مشيئة:

﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف:٢٩)، ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ (الإنسان:٣٠)، وما أصاب العبد لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وما قضى الله فهو كائن لا محالة، ولا يجوز لأحد الاحتجاج بالقدر على معصية ارتكبها أو سيئة نالها. لأن تلك الحجة داحضة غير نافعة لأصحابها، وقد جمع الإمام أبو الحسن الأشعرى وغيره؛ هذه الأصول فى رسالته إلى أهل الثغر لما سألوه أن يبين لهم أصول الإيمان التى أجمع عليها أهل السنة والجماعة، ولا خلاف بين الأئمة حولها، فذكرها ﷺ مسألة مسألة. فذكر فى مقام الإلهيات ما أجمع عليه سلف الأمة من الإيمان بوجود الله، ووحدانيته، وأسمائه وصفاته، فذكر صفات الذات، والصفات الخبرية، وقال إن صفاته سبحانه كلها على الحقيقة ولا شىء منها على المجاز، لأن المجاز نوع من الكذب(١)، وأن وصفه بها من غير تكييف، وأن الإيمان به واجب وترك التكييف لازم(٢)، وأن أمره وقوله غير محدث ولا مخلوق، وهو سبحانه وتعالى يرضى عن الطائعين ويحبهم، ويغضب على العصاة ويسخطهم، وأنه فوق سماواته على عرشه: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾

(فاطر:١٠) واستواؤه على عرشه ليس استيلاءً لأنه سبحانه لم يزل مستوليًا على كل شىء، وأن المؤمنين يرونه يوم القيامة على ما أخبر سبحانه: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (القيامة:٢٢-٢٣)، وإنه يضل من يشاء ويهدى من يشاء فلا يسأل عما يفعل لأنه سبحانه فعال لما يريد، وأنه عادل فى جميع أفعاله وأحكامه ساءنا ذلك أم سرنا، نفعنا ذلك أم ضرنا، وأنه قدر جميع أفعال خلقه وآجالهم وأرزاقهم قبل خلقه لهم، وأثبت ذلك فى اللوح المحفوظ، كما قال سبحانه: ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ ﴾ (القمر:٥٢)، وأنه سبحانه كلف عباده فعل الطاعات ونهاهم عن فعل المعاصى بعد أن أقدرهم على ذلك بسلامة الأدوات وصحة الأبدان، لأنه سبحانه عدلٌ، فلا يكلف نفسًا إلا وسعها، وأنه سبحانه تفضل على من يشاء فحبَّب إليهم الإيمان وزينه فى قلوبهم، وكرَّه إليهم الكفر والفسوق والعصيان تفضلاً منه ونعمة، وأنه لم يضل إلا الضالين والفاسقين والظالمين والكافرين، فهدى من اهتدى، وضل من أضل نفسه بسلوكه سبل الضلالة والغواية، وليس لأحدٍ أن يعترض على الله فى شىء من تدبيره، ولا إنكار شىءٍ من أفعاله، لأنه سبحانه حكيمٌ، قبل أن يفعل سائر الأفعال، وأن جميع أفعاله لا تخرج عن الحكمة، وأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على الأمة بأيديهم وألسنتهم، إن استطاعوا ذلك، وإلا فبقلوبهم، وأنه لا يجب ذلك عليهم بالسيف، ولا بالقتال، إلا فى اللصوص والقطّاع بعد مناشدتهم.

كما أجمعوا على وجوب الإيمان بكتب الله المنزلة على رسله، كصحف إبراهيم، والتوراة، والإنجيل، وزبور داود، والقرآن الكريم، وإن إنكار الواحد منها كالإنكار لجميعها، وإن كلها كلام الله منه بدأ وإليه يعود، وأن ما نالته يد التحريف منها ليس مما نزل به وحيه على رسله، وما صح منها يصدق بعضه بعضًا، وأن القرآن آخرها جاء مصدقًا لما بين يديه من الكتب السابقة؛ كما قال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾ (المائدة ٤٨) .

قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ۝ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴾ (الأعلى:١٨،١٩).

وكذلك يجب الإيمان بجميع النبين والمرسلين، ما ورد ذكرهم فى القرآن الكريم تفصيلاً، ومالم يرد ذكره إجمالاً، فلا نفرق بين أحد من رسله، قال تعالى: ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ﴾ (البقرة ٢٨٥)

وتكذيب الواحد منهم تكذيب لجميعهم، وهم أفضل الخلق وأكرمهم على الله، ومنهم أولوا العزم الذين ورد ذكرهم تفصيلاً فى القرآن الكريم، قال تعالى:

﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ (الشورى:١٣)

وقد أيد الله جميعهم بالمعجزات الدالة على صدقهم، في دعوتهم إلى الله برسالاته ووحيه، وأنهم معصومون من الدنايا والخطايا كبيرها وصغيرها بعد بعثتهم، وذلك بحفظ الله لهم وعصمتهم من القبائح، وهم موصوفون بأحسن الأوصاف وأفضلها، من الصدق، والفطانة، والتبليغ، والأمانة، ويستحيل في حقهم الكذب، والخيانة، والسهو والنسيان في التبليغ، وشأن الدعوة والرسالة، وهم كبقية البشر يمرضون ويصحّون ويجري عليهم ما يجري على غيرهم، من الفقر، والمرض، والأكل، والشرب، والنوم، والزواج، والإنجاب، والحياة، والموت، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ (الكهف:١١٠).

وهم في الأفضلية على ترتيب القرآن لهم، قال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (البقرة:٢٥٣)، أفضلهم أولو العزم، وأفضل أولو العزم محمد ﷺ وهم جميعًا أخوة لعلات دينهم واحد وهو التوحيد والإسلام، وأمهاتهم شتى، وخص الله كل رسول منهم بمعجزة تأييدًا وتصديقًا له في دعوته، فكانت معجزة إبراهيم في عدم إحراق النار له، ومعجزة موسى تعددت مظاهرها من العصا واليد، ومعجزة عيسى إبراء الأكمه، والأبرص، وإحياء الموتى، وكلها كانت معجزات حسية، ومؤقته انقضى أثرها بانقضاء زمانها أما خاتم الأنبياء محمد ﷺ فقد أيده الله بما سبق لإخوانه من الأنبياء بمعجزات حسية، كتسبيح الحصى، وتكثير الطعام، والإسراء والمعراج، ثم أيده بمعجزة معنوية، خالدة خلود الأبد، وهو القرآن الكريم، فوجب الإيمان بها جملة وتفصيلا.

وأجمعوا على السمع والطاعة لأئمة المسلمين، وكل من ولي شيئًا من أمورهم عن رضى أو غلبة، واشتدت وطأته من برٍ وفاجرٍ لا يلزمهم الخروج عليهم بالسيف جار أو عدل، وعلى أن يغزو معهم العدو، ويحج بهم، ويصلون خلفهم الجمَع، والأعياد، والجماعات.

وأجمعوا على أن خير القرون، قرن الصحابة ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، وخير الصحابة أهل بدرٍ، وخير أهل بدرٍ العشرة المبشرون بالجنة، وخير العشرة الخلفاء الراشدون الأربعة، حسب ترتيبهم في الخلافة، أبو بكر، فعمر، فعثمان، فعليّ، وأن إمامتهم كانت عن رضى منهم جميعًا، وإن جيل الصحابة، خير من جيل التابعين، وأجمعوا على الكف عما شجر بين الصحابة، فلا يذكرون الصحابة إلا بخير، وأنهم أحق

أن تنشر محاسنهم، وتلتمس أحسن المعاذير وأفضل المخارج لأفعالهم، وأن نظن بهم الظن الحسن لقوله ﷺ: «إذا ذكر أصحابى فأمسكوا»[٣].

وقوله: «لاتؤذونى فى أصحابى فوالذى نفسى بيده لو انفق أحدكم مثل أحد ذهبًا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه»[٤].

وما وقع بينهم من خلافات دنيوية لا يسقط حقهم فى الفضل والخير، وأجمعوا على وجوب النصيحة للمسلمين، وأئمتهم والدعاء لهم، والتبرى من ذم أحد من أصحاب رسول الله وأهل بيته. يقول أبو الحسن الأشعرى: "فهذه الأصول التى مضى الأسلاف عليها، واتبعوا حكم الكتاب والسنة بها، واقتدى بهم الخلف الصالح فى مناقبها، نفعنا الله وإياكم بأجره، والحمد لله وحده، وهو حسبى ونعم الوكيل"[٥].

وهذه المسائل التى ذكرها الأشعرى تمثل ثوابت العقيدة الإسلامية التى أجمع على الإيمان بها سلف الأمة، وهذه الأصول الإيمانية لا مجال فيها للقول بالرأى والاجتهاد، وقد حفظ القرآن الكريم لنا هذه الأصول، وتلقتها الأجيال جيلاً بعد جيل، واستقرت عليها كلمة المسلمين، ولا يجوز لأحد أن يتقدم بين يدى الله ورسوله؛ بالقول فيها بالزيادة عليها أو النقص منها، بل كلهم مجمعون على الإيمان بها، فجزاهم الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء، كما اجتهدوا -رضى الله عنهم -فى بيان أن القرآن الكريم قد جمع فى حديثه عن هذه الأصول الإيمانية بين أمرين منهجيين:

الأمر الأول: ذكر هذه المسائل وبيانها للأمة.

الأمر الثانى: دلائل هذه المسائل وبراهينها، فلم يذكر القرآن مسألة من مسائل العقيدة إلا ذكر معها برهانها العقلى الذى تضمنه دليلها النقلى، والأمثلة على ذلك كثيرة فى القرآن الكريم، كأدلة القرآن على وجود الله ووحدانيته، ودلائل البعث والحساب، فإن القرآن الكريم يقدم الآية كدليل نقلى معصوم وفى نفس الآية نجدها تتضمن البرهان العقلى المعلوم.

وذلك كاستدلال القرآن على التوحيد بضرب الأمثلة البرهانية التى هى فى صميمها قياس منطقى ضمنى، وكاستدلال القرآن على وجود الله بالاستفهام الإنكارى المتضمن للإقرار الضرورى بوجود الخالق: ﴿ أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾، وكاستدلال القرآن على البعث بالنشأة الأولى فإن ذلك قياس عقلى برهانى يسمى قياس الأولى.وهكذا نجد القرآن الكريم حين يذكر مسائل العقيدة يذكر معها دلائلها نقلاً وعقلاً.

خصائص العقيدة الإسلامية:

تتميز العقيدة الإسلامية بخصائص باينت بها جميع العقائد الأخرى، وضعية كانت أو سماوية طالتها يد التحريف والتبديل.

١ - ومن أهم خصائص العقيدة: أنها

عقيدة ربانية: تكفل الحق سبحانه وتعالى بحفظها من التبديل والتحريف؛ بالزيادة عليها أو النقصان منها، ذلك أن مصدرها هو الوحى من كتاب الله، وسنة رسوله، وقد حفظ الله كتابه الكريم من أن تناله يد التحريف والتبديل كما وقع فى الكتب الأخرى قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ﴾ (الحجر:٩)، قد تواترت بها النصوص، وتناقلتها الأجيال محفوظة فى الصدور، ومسطورة فى الكتب، تحوطها عناية المشتغلين بها، يحملها من كل جيل عدو له، يحدوهم فى ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ (الحشر:٧)، وقوله: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ (آل عمران:٣١).

والرسول ﷺ قد بين لهم هذه الأصول الإيمانية: أفضل بيان وأقومه، وقبل أن يموت ﷺ نزل قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا ﴾ (المائدة:٣)، فما زادوا، ولا بدلوا، ولا حرفوا، وقال صلى الله عليه وسلم: «تركتكم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك». فاعتصموا ﷺ بما جاءهم به نبيهم عن ربهم سبحانه وتعالى عن ذاته وصفاته، وعن القدر وأحواله، وعن اليوم الآخر وما جاء عنه. ولم يترك الرسول ﷺ لأحد فى ذلك مقالاً؛ يتقدم به بين يدى الله ورسوله، وكل من قال فى ذلك بغير ما جاء به الوحى المعصوم، فقد قال عن الله وفى الله وعلى الله مالم ينزل به عليهم سلطان، وقال على الله بغير علم، وكل ماتنازع فيه الناس فى ذلك يجب رده إلى الله ورسوله، فجاءت هذه العقيدة بأصولها وفروعها نصًا من كتاب الله وما صح من سنة رسول الله ﷺ، فتمسكت بها الأجيال وتناقلها العلماء، محفوظة فى صدورهم بحفظ الله لها، أو مسطورة فى مؤلفاتهم أمنًا وأمانًا لها من التبديل أوالتحريف، فهى ربانية المصدر، قرآنية الأصل، مأخوذة من مشكاة أنوار النبوة المعصومة، ونسأل الله أن نموت عليها، وأن نُبعث عليها، وأن تكون حجة لنا لا علينا.

٢ - أنها عقيدة فطرية:

قريبة من القلب، سهلة المأخذ، بسيطة فى تناول قضاياها، بعيدة عن تعقيدات الفلاسفة وجدل المتكلمين، خالية من أسرار الكهنوت وشعوذاتهم وخرافاتهم، ينفتح لها القلب إيمانًا وتقبلا لها وائتناسًا بها، فلا يحس معها المؤمن بغربة، لأن أصل هذه العقيدة أمر فطرى مغروز فى كل بنى آدم مؤمنًا كان أو كافرًا، قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾ (الروم:٣٠)، وأشار إلى ذلك الرسول ﷺ فى الحديث الصحيح الذى رواه البخارى ومسلم: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو

ينصرانه أو يمجسانه»[٦]، فعقيدة التوحيد ليست غريبة على فطرة الإنسان لأنه قد ولد عليها، وتجذرت فى فطرته، والرسل -صلوات الله عليهم- جاءوا ليذكروا بنى آدم بهذه الفطرة.

ومن مظاهر قربها إلى الفطرة، ما تتميز به هذه العقيدة من عوامل التيسير، ورفع الحرج، ودفع المشقة عن الإنسان، مراعاة لظروفه وأحواله. قال تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (الحج:٧٨)، وقال سبحانه: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ (البقرة:١٨٥).

وقال صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «يسروا ولا تعسروا. بشروا ولا تنفروا، إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه»[٧].

وهذا الأمر قد فصل القول فيه علماء الأصول والفقهاء، مما يدل على مراعاة هذه العقيدة لظروف الإنسان وأحواله بما جبلت عليه من الإيمان بالله ربًا خالقًا وإلهًا معبودًا، فلم تكن دعوة الرسل غريبة على هذه الفطرة ولا معارضة لها. وجاء فى الحديث القدسى: «خلقت عبادى حنفاء فاجتالتهم الشياطين»، أى: حنفاء على ملة الإسلام وعقيدة التوحيد، وقد ربط كثير من العلماء قضية الفطرة بالآية الكريمة: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴾ (الأعراف:١٧٢)، فقد أقر كل بنى آدم لله بالربوبية فى مرحلة وجودية سابقة؛ تسمى مرحلة (الذر) سابقة على الوجود العينى الحسى للإنسان، وكان هذا الإقرار السابق بمثابة الجذور والأساس للفطرة الإنسانية العارفة بربها المقرة له بالتوحيد، ولذلك لم تجد هذه الفطرة غريبة فى دعوة الرسل لها بالدعوة إلى الله والإيمان به، وأن ما طرأ على الفطرة من عوامل فساد البيئة من الشكوك والشبهات فإنه قابل للإزالة والشفاء منه. بتقبل دعوة الرسول، ومن هنا كان القرآن شفاء لما فى الصدور، قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس : ٥٧).

وكانت دعوة الرسل تذكيرًا بذلك، والقرآن نفسه قد سماه الله تذكرة وذكرى، قال تعالى: ﴿ كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ۝ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ﴾ (عبس:١١-١٢) وقال سبحانه: ﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ (ق : ٣٧)، والقرآن الكريم سمى وظيفة الرسول بالبلاغ والتذكير قال تعالى: ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝

﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾ (الغاشية:٢١-٢٢)، فالفطرة فى الإنسان أساس البناء المعرفى بالله فى الإنسان، والوحى مذكر بما فى هذه الفطرة من معرفة سابقة.

٣ - أنها عقيدة وسطية:

فهى وسط بين عقيدة التجسيم، وعقيدة التعطيل، وكانت الأمة الإسلامية وسطًا بين الأمم بعقيدتها قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة:١٤٣)، فهى وسط فى مسائل الأصول ومسائل الفروع فلا إفراط فيها ولا تفريط، ولذلك كان الإسلام وسطًا بين الملل الأخرى، سواء كانوا أهل كتاب منزل أم كانوا أهل فلسفات وضعية.

وعقيدتنا وسط فى النبوة والإيمان بالأنبياء فالمسلمون يؤمنون بالأنبياء جميعًا على أنهم بشر ورسل اصطفاهم الله لتبليغ رسالته: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ (البقرة:١٣٦).

وعقيدتنا وسط فى فروع الشريعة، فى مسائل الحلال والحرام.

أما المسلمون فقد أحلَّ الله للمسلمين كل الطيبات، وحرَّم عليهم كل الخبائث، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (البقرة:١٧٢)، وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ (الأعراف:٣٢).

٤ - أنها عقيدة برهانية:

تأسست على البرهان الصادق المؤسس لليقين الجازم، فلا مجال فيها لتقليد الرأى، أو المذهب، أو الشيخ، ولا مجال فيها للكهنوت والخرافة والشعوذة، فالعقل فى عقيدتنا نور من نور الله فى الإنسان، كما أن الوحى نور من نور الله للإنسان والنور لايضاد النور ولا ينفيه، ولا يعارضه بل يقويه أويرفضه ويؤيده، ولذلك كانت العقيدة الإسلامية مؤسسة على الجمع بين نور العقل ونور الوحى، والقرآن الكريم قد جعل العقل فى الإنسان أساسًا للتكليف الشرعى، فلا يكلف المجنون، ولا النائم، لا الصبى قبل البلوغ.

وإذا ذهب العقل من الإنسان سقط عنه التكليف بالشريعة أمرًا ونهيًا، وغنىٌ عن التفصيل هنا حديث القرآن عن العقل وأهميته ووظيفته فى الخطاب القرآنى[٨].

ومن المفيد هنا؛ أن نشير إلى أن القرآن الكريم، قد كلَّف العقل بالنظر والتأمل والتفكر فى عالم الشهادة. وجعل ذلك العالم من سمائه إلى أرضه مجالاً لعمل العقل، لأنه آية دالة على خالقه وطلب منه الإيمان به، والبحث فيه وصولاً إلى اكتشاف قوانينه الدالة على حكمة الخالق وقدرته وعلمه، ومن تمام نعمة الله على المؤمنين به أن كل قضية عقدية أمر بها القرآن، ساق بين يديها براهين صدقها ودلائل يقينها، علم ذلك من علمه، وجهل ذلك من جهله، حتى مسائل

البعث والحساب، وكان من أظهر دلائل القرآن على ذلك، هو الاستدلال بالنشأة الأولى على النشأة الثانية، ولك أن تراجع آخر سورة يس والآيات التى ختمت بها هذه السورة الكريمة، لتقف على دلائل قدرة الله على البعث واليوم الآخر، قال تعالى: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ (يس:٧٨-٨٣).

فالآيات قدَّمت أكثر من برهان يقينى على إمكان البعث، والحساب والجنة، والنار، وورد مثل ذلك فى القرآن كثير.

وتنوعت أدلة القرآن الكريم العقلية، التى برهن بها على العقيدة ومسائلها بأكثر من صورة، أحيانًا فى صور ضرب الأمثال؛ التى هى فى جوهرها قياس عقلى ضمنى، وأحيانًا فى صورة المقدمات التى يلزم عنها نتائجها بالضرورة، وأحيانًا فى صورة الإستفهام التقريرى وأحيانا الإستفهام الإنكارى، وهذا التنوع فى الاستدلال يتناسب مع تنوع الطبائع البشرية، فلكل عقل مورده المناسب له، وبلغ من اهتمام الإسلام بإقامة البرهان وصحة العقيدة أن إيمان المقلد منهى عنه، وللعلماء فيه كلام يطول شرحه، وتقليد الآباء والعلماء والأئمة حتى فى مسائل الأصول منهى عنه. ومن ظن أن المسلمين يتبنون مسائل العقيدة تبعًا لإمام معين أو تقليدًا لصاحب مذهب، فذلك ظن الجاهلين.

والإمام أحمد بن حنبل وهو إمام من أئمة السلف قد نهى عن ذلك، وقال حكمته المشهورة: "لا يقلد دينك الرجال فإنهم لن يسلموا أن يغلطوا"، لا تقلدنى، ولا مالكا، ولا الثورى، ولا الشافعى، وكل الأئمة الكبار قد نهوا عن التقليد فى أصول الدين ولا يقبلون كلام العالم إلا مقرونًا بحجته وبرهانه، وجميع سلف الأمة يؤمنون بالبرهان ويجعلونه مع النص أساسًا فى بناء العقيدة، ودليلاً على مسائلها، ويحاربون التقليد ويذمّونه.

٥ -الشمولية:

من أهم خصائص هذه العقيدة أنها شاملة جامعة لأمور الدين والدنيا، فالدنيا فيها مزرعة للآخرة، وسلوك الإنسان فى الدنيا مقدمة ضرورية لحسابه أمام الله فى الآخرة، وجزائه فيها ثوابًا وعقابًا قال تعالى: ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ﴾ (القصص:٧٧)، إنها عقيدة جامعة بين المادة والروح، شاملة لكل عمل يقوم به الإنسان فى هذه الحياة الدنيا إذا اقترن

بنية التقرب إلى الله، فالإنسان إذا تكلم أو سكت، إذا أحب أو كره، إذا قَبِلَ أو رفض، إذا تحرك أو سكن، فإن ذلك كله مشمول بهذه العقيدة قال صلى الله عليه وسلم: «**لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعًا لما جئت به**»، وعلاقة الإنسان بالإنسان وبالمجتمع وبالحاكم وعلاقته بالكون وما فيه، يجب أن تكون مشمولة بهذه العقيدة، ولذلك فقد ربط الإسلام سلوك الفرد وعلاقاته المتنوعة بالعقيدة الصحيحة زيادة ونقصانًا، أو وجودًا وعدمًا. وقد جاءت الأحاديث الكثيرة لتؤكد شمول العقيدة لكل هذه العلاقات قال صلى الله عليه وسلم:

١ - «**لايؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه**».

٢ - «**لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه وماله والناس أجمعين**».

٣ - «**والله لايؤمن من بات شبعان وجاره جائع**».

٤ - «**من غشنا فليس منا**».

٥ - «**تعس عبد الدينار تعس عبد الدرهم**». الحديث

٦ - «**من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم**».

٧ - «**عدلت شهادة الزور الشرك بالله**».

٨ - «**المؤمن لايكذب**».

كما جسد القرآن الكريم شمولية هذه العقيدة؛ لكل سلوك إنسانى فى شكل الأوامر والنواهى التى جاءت بها الشريعة الإسلامية، قال تعالى:

١ - ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۚ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ (النحل:٩١).

٢ - ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ (النساء:٥٨).

٣ - ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ﴾ (المائدة:٢).

٤ - ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ ﴾ (الحجرات:١١).

٥ - ﴿ وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ﴾ (الهمزة:١).

٦ - ﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ۝ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴾ (المطففين:١،٢).

٧ - ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ ﴾ (النحل:٩٠).

٨ - ﴿ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى ﴾ (البقرة:٢٦٣).

وعلى سبيل الإجمال، فإن العقيدة الإسلامية، شاملة لكل سلوك أخلاقى سلبًا أو إيجابًا، وكانت القيم الأخلاقية فى مجالها العملى السلوكى تطبيقًا واقعيًا للإيمان بهذه العقيدة، وأثرًا من آثارها، ولذلك كانت الأخلاق فى الإسلام مظهرًا لكمال الدين، كما قال صلى الله عليه وسلم: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، ومن الآثار: «ليس الإيمان بالتمنى ولكن ما وقر فى القلب وصدقه العمل».

وأحيل القارئ الكريم؛ إلى الربط القرآنى بين هذه العقيدة وشمولها لكل ما أمر الله به ونهى عنه، قال تعالى: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (١٥١) وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (١٥٢) وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (الأنعام: ١٥١ :١٥٣).

وتكرر هذا فى القرآن كثيرًا حيث تجد الأوامر والنواهى الأخلاقية تلبس ثوب العقيدة الدينية، لتكتسب بها قدسيتها فى الاعتقاد بها ووجوب تنفيذها، باعتبارها مظهرًا لكمال الإيمان وصحيح الاعتقاد.

٧ - تكريم الإنسان وحريته:

احتل الإنسان فى العقيدة الإسلامية مكانة ومكانًا لانظير لهما فى أى عقيدة أخرى، فلقد كرَّمه الله وجعله خليفة له فى الأرض، وائتمنه على هذا الكون ليعمره بمنهج الله، جاء ذلك فى القرآن الكريم فى صيغة القرار الإلهى الملزم لكل مؤمن بالله ورسوله، قال تعالى:

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾ (الإسراء: ٧٠).

وتعددت مظاهر تكريم الإنسان فى القرآن الكريم، وجعل القرآن ذلك التكريم جزءًا أساسيًا فى الاعتقاد، فمن مظاهر تكريم الإنسان:

١ - أن الله خلقه بيديه وأمر الملائكة بالسجود له، وأن الله سخر له مافى السموات وما فى الأرض، قال تعالى:

﴿ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ (لقمان: ٢٠).

٢ -ومن مظاهر تكريم الإنسان: أن الله جعل الإنسان فاعلاً بحريته وإرادته وليس بمقتضى الطبع، أو الغريزة، وجعله حرًا فى عقيدته لا سلطان لأحد عليها إلا الله، قال تعالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ ﴾ (البقرة:٢٥٦)، قال تعالى: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف:٢٩)، إعملوا ما شئتم. وذلك يعد بيان الحجة ورضوخ المحجة حتى لايكون لأحد حجة بعد البيان.

٣ -ومن مظاهر التكرم أن الله جعله خليفة له فى أرضه على الكون وما فيه : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (البقرة:٣٠).

فجمع بينه وبين الكون فى صحبة دائمة، ووحدة وجودية، تجلت مظاهرها فى صور متعددة، فمنها وحدة البدء، ووحدة المصير، فالكل خلق من خلق الله، قال تعالى: ﴿ هَـٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ﴾ (لقمان:١١).

وتجلت فى وحدة التكوين والعنصر المادى، قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ﴾ (نوح:١٧)، ﴿ سُبْحَـٰنَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (يس:٣٦) فإن عناصر الكون المادى واحدة سواء تشكلت فى هيئة إنسان، أو حيوان، أو نبات، أو حشرة. فالكل أصله ترابى المصدر.

وتجلت هذه الوحدة فى وحدة النظام الحاكم للجميع، ووحدة القانون المسيطر على كل ذرة فى هذا الكون، قال تعالى: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَـٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ (القمر:٤٩)، ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴾ (الفرقان:٢). فإن الحيوان، والنبات، والإنسان، والرياح، والأمطار والأفلاك خاضعة لهذا التقدير كمًا وكيفًا.

وتجلت هذه الوحدة كذلك فى آن مصدر هذا النظام واحد وليس متعددًا. قال تعالى: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ (الأعراف:٥٤). ﴿قل إن الأمر كله لله﴾: ﴿ وَمَن يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۚ فَسَيَقُولُونَ ٱللَّهُ ﴾ (يونس:٣١). فالذى خلق هو الذى سوى، وهو الذى قدَّر الأمر، وهو الذى يبث الأمر فى المخلوق بقدر معلوم، زمانًا ومكانًا، كمًا وكيفًا، فعالم النبات له أمره، وعالم الإنسان له أمره، وعالم الحيوان وعالم الأفلاك كذلك، لأن الأمر كله لله. هذه الوحدة الشاملة للوجود كله بداية ونهاية، نظامًا وقانونًا، تقديرًا وأمرًا، من شأنها أن نبعث فى الإنسان روح الألفة مع الكون، والمودة مع بنى الإنسان، والتعاون والتواد مع المجتمع كله. وتلك قضية عقدية على جانب كبير من الأهمية يظهر أثرها جليًا فى العلاقات الاجتماعية بين الإنسان والإنسان، وبين الانسان والمجتمع، وبين

الإنسان والكون، فالكل مصدره واحد، ومصيره واحد، وقانونه واحد، وخالقه واحد، ومالك ناصيته واحد، وهذه كلها روافد لتشكيل علاقة المؤمن بغيره، وتؤسس فى القلوب الاعتقاد بوحدة الإنسانية؛ مبدأ، ومصيرًا، وقانونًا حاكمًا للكل، فيسود مبدأ المساواة بين بنى البشر، فكلكم لآدم وآدم من تراب، ولا فضل لعربى على أعجمى ولا لأبيض على أسود، وتتحقق معجزة الحكمة القرآنية: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ (الحجرات:١٣) ويبقى اختلاف اللون واختلاف اللسان واللغة مظهرًا من مظاهر القدرة الإلهية، وآية من آيات الله فى خلقه، كما قال تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴾ (الروم:٢٢).

وحرية الإنسان فى الإسلام دين وفريضة فلا عبودية إلا لله، وعلى قدر ثقتك بالله وحسن توكلك عليه تكون قابضًا بزمام حريتك، فلا سلطان لأحد عليك وإذا استعنت فاستعن بالله، وعلى قدر خشيتك له فى الغيب، يخشاك الناس فى الغيب والشهادة، وعلى قدر فناء إرادتك عند رؤية إرادته، يسخر لك ما يحقق لك إرادتك وعند التحقق من عبوديتك له يتحقق لك حريتك مما سواه.

حاجة الإنسان إلى العقيدة:

العقيدة ضرورة اجتماعية: خلق الله الإنسان وجعله مفطورًا على حب الاجتماع، يألف ويؤلف، و تلتقى كلمة الإنسان مع كلمة الأُنس فى الاشتقاق اللغوى تأكيدًا لهذا المعنى، فلفظ الأُنس والإنسان و الائتناس بينها تقارب فى المعنى والاشتقاق، و يلتقى معهم الفعل أَنس ويأْنس ويأْتنس وكلها تدور حول معنى الاجتماع البشرى الذى يتحقق به وفيه كل هذه المعانى الإنسانية، فحب الاجتماع البشرى خاصّية إنسانية ولهذا نجد علماء الاجتماع يعرفون الإنسان بأنه كائن اجتماعى.

ونزلت الأديان السماوية لتثبت بمبادئها هذا المعنى النبيل، وتعمل على تنميته وشيوعه بين بنى البشر، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾(الحجرات ١٣)

وفى الآثار النبوية: «**إن الأرواح جنود مجندة، ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف**»[٩]، و«**المؤمن إلف مألوف ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف**». والرسول ﷺ كان حريصًا على أن يدل أمته على مفاتيح القلوب التى تشيع بها المحبة بين المسلمين، وينتشر بها الود والتراحم فقال صلى الله عليه وسلم: «**ألا أدلكم على شىء إذا فعلتموه تحاببتم. قالوا: بلى يا رسول الله، قال: أفشوا السلام بينكم**».

والاجتماع البشرى لابد أن ينشأ عنه -ضرورة -اختلاف فى الأهواء والرغبات، وتعارض فى المصالح، والنفوس البشرية تميل إلى حب الأثرة، وحب الرياسة، وحب العلو فى الأرض، ومن سنن الله فى كونه أن يوجد فيه الشىء وضده، فيوجد الغنى وبجانبه الفقير، والصحيح وبجانبه المريض، والضعيف وبجانبه القوى، والعالم والجاهل، غير ذلك من الأضداد التى تقتضيها سنة التدافع البشرى، ولابد أن تنتج هذه المتضادات اختلافا فى الآراء، والمقاصد والغايات، وتتعدد وجهات النظر وتتصارع الأفكار، كل فريق يبحث عن مصلحته قبل الفريق الآخر، وهذا أمر واقع ومشاهد فى جميع المجتمعات، قد يسميه البعض بصراع الطبقات كما فى بعض - المذاهب الاقتصادية كالماركسية مثلاً، فهو واقع يعيشه المرء ولقد أشار القرآن الكريم إلى هذا التدافع البشرى باعتباره سنة من سنن الله فى الاجتماع البشرى، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود:١١٨).

كما أشار القرآن أيضًا إلى أن هذه السنة ماضية فى الاجتماع البشرى إلى قيام الساعة تقتضيها طبيعة العمران والاجتماع البشرى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ (البقرة:٢٥١)، وقال أيضًا:

﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ (الزخرف:٣٢).

وهذا التدافع هو أحد مظاهر التجمع البشرى فى كل عصر وفى كل بيئة.

وفى وسط هذا الاجتماع البشرى المزدحم بالمتناقضات، فالمصالح متضاربة، والأهواء والرغبات متعارضة، والتفاوت كبير بين مستويات الفقر والغنى، والصحة والمرض، والضعف والقوة، ولابد لهذه المتضادات من ضابط يحكم حركتها لتكون فى خير المجتمع كله، فلا تكون لحساب طبقة أو فئة على حساب أخرى، لابد من ضوابط تنتظم بها العلاقات المتبادلة بين هذه المتضادات، ولابد أن تكون هذه الضوابط متعالية على الأغراض الشخصية أو الطبقية؛ ليتحقق بها الخير لكل الطبقات، ولتسعد بها كل فئات المجتمع، وليس فى مكنة البشر أن يضعوا هذه الضوابط المتعالية عن كل هذه الشبهات، لأن ذلك ليس من طبائع البشر، ولقد أثبت التاريخ والواقع المعاصر أن كل قانون تضعه طبقة اجتماعية حاكمة؛ فإنه يهدف دائما إلى تحقيق مصالحها على حساب الطبقات الأخرى، وكم شقيت طبقات فى المجتمعات البشرية لتسعد طبقات أخرى باسم القانون، وكم قضى أناس سواد ليلهم يفترشون الثرى ويلتحفون العرى ليهنأ غيرهم باسم القانون وكم... وكم عانت

المجتمعات البشرية من ويلات القوانين التى يضعها البشر.

ولذلك كان لابد لهذه الضوابط التى تحكم حركة المجتمع أن تكون من مصدر فوق مستوى الشبهات، فوق مستوى الأهواء والمصالح الطبقية أو الفئوية، وهذا لا يتحقق أبدًا إلا إذا كان مصدر هذه الضوابط متعاليًا عن أهواء البشر وأغراضهم، وذلك لا يتأتى إلا من الوحى الإلهى، وما سنه للبشرية من تشريعات لتنظيم جلب المصالح ودرء المفاسد للناس جميعًا، فإن مقاصد الشريعة وأهدافهما الكبرى، تدور كلها حول هذين الغرضين "جلب المصالح ودرء المفاسد"، لكل الناس، الفرد والمجتمع على سواء، وفى ضوء هذه المقاصد الشرعية تتحدد علاقة الأفراد والجماعات، وتنتظم علاقة الفرد بالمجتمع، والحاكم بالمحكوم الرجل والمرأة، العالم والمتعلم، الغنى والفقير، القوى والضعيف، وبعبارة جامعة تنتظم فى ضوئها شبكة العلاقات الاجتماعية لتتوجه حركة المجتمع كله لتحقيق الأهداف الكبرى التى تهدف إليها مقاصد الشريعة، وتسعى إلى تحقيقها فى المجتمع.

لقد فشلت القوانين الوضعية؛ فى تحقيق هذه المقاصد فى المجتمعات، وينبغى أن ننبه هنا إلى أن المقاصد الكلية للشريعة إذا كانت تأخذ الصفة الدينية إلا إنها فى حقيقتها وضعت لتحقيق مصالح المجتمع الإنسانى، فهى مقاصد اجتماعية أضفى عليها الشرع صفة القداسة الدينية بنسبتها إلى الشرع، لتستقر قداستها فى قلوب المؤمنين لتصير هدفًا وغاية يحرص الجميع على تحقيقها من منطلق إيمانه بالعقيدة الدينية، فتكون ممارستها عنوانًا على إيمان صاحبها والالتزام بها.

إنه لا منقذ للبشرية من الاضطراب الذى تعيشه إلا فى الاعتقاد فى أوامر الوحى ونواهيه، والأخذ بها والعمل بمقتضاها، على مستوى الفرد والجماعة وأنظمة الحكم.

لقد كثرت التشريعات وتعددت القوانين، ومع ذلك فإن الجرائم فى زيادة مطردة كمًا وكيفًا، ومظاهر الفساد تموج بها حركة المجتمع فى كل جوانبه، والسبب فى ذلك كله يرجع إلى عدم المصداقية التى تستمد منها القوانين هيبتها.

إن الوحى السماوى يستمد هيبته من نزاهة مصدره، ويكتسب ثقة المؤمن من يقين المؤمن واعتقاده بعدالة المصدر وقداسته عن الغرض والهوى، إن إيمان المسلم واعتقاده فى ربه ينعكس فى سلوكه التزامًا بأوامر الله ونواهيه، إن العقيدة الصحيحة هى التى تخلق فى المؤمنين نوعًا من الرقابة الذاتية على المرء فى سلوكه والتزامه، فيكون هو رقيبًا بنفسه على نفسه حين يغيب عنه الرقباء، تحقيقًا لمعنى الإحسان الذى أشار إليه الرسول ﷺ فى الحديث الصحيح حين قال: «**الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك**»[١٠]. وفى مثل هذا المستوى، تتجسد مسئولية المؤمن عن

ضبط سلوكه وحياته كلها بضوابط الشرع أمرًا ونهيًا، فلا يحتاج إلى رقابة خارجية، وفى هذا المستوى أيضًا تتجسد مسئولية المؤمن عن نفسه، وعن مجتمعه، فضوابط المجتمع وأهدافه تتحقق كلها فى حراسة هذه العقيدة الراسخة فى القلب المؤمن بها، وتتجاوز هذه الضوابط دائرة الجائز والممكن اجتماعيًا لتأخذ حكم الحلال والحرام دينيًا لارتباطها بهذه العقيدة، ولذلك نجد الرسول ﷺ يربط هذه العلاقات الإنسانية بضوابطها الشرعية، ويجعلها دليلاً على الإيمان وجودًا وعدمًا، وكم من الأحاديث النبوية التي تجسد لنا هذا المعنى وتربطه بالإيمان ربطًا محكمًا على مستوى علاقات الأفراد والجماعات، قال صلى الله عليه وسلم: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»[١١].

وقال: «لا يحل لرجل أن يهجر أخاه فوق ثلاث.. وخيرهما الذى يبدأ السلام»[١٢].

«والله لا يؤمن والله لا يؤمن والله لا يؤمن». قيل: من هو يا رسول الله؟ قال: «من بات شبعان وجاره جائع وهو يعلم».

«من كان يؤمن الله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره»[١٣].

«لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[١٤].

«لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن...»[١٥].

«ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا»[١٦].

«من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم». «أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم أخلاقًا»[١٧].

«إماطة الأذى عن الطريق صدقة»[١٨].

«من غشنا فليس منا»[١٩].

«عدلت شهادة الزور الشرك بالله»[٢٠].

«لن يدخل الجنة عاق لوالديه». «لن يدخل الجنة قاطع رحم»[٢١].

«الكلمة الطيبة صدقة».

«لا إيمان لمن لا أمانة له. ولا دين لمن لا عهد له»[٢٢].

أرأيت كيف ربط الرسول ﷺ هذا المستوى الراقى من المعاملات بأصل العقيدة وهو الإيمان.

إن إيمان المرء بهذا المستوى من العلاقات الإنسانية الراقية يستمد قداسته من سمو الاعتقاد وقوة اليقين بالله، من امتلاء القلب خشية لله ورسوله، من نور الإيمان الذى أضاء حياة المؤمن بهدى الوحى، فانعكس على المجتمع كله بهذه العلاقات الإنسانية. دون أن يفرضها قانون أو يشرعها سلطان أو يحرسها سيف السلطان، بل إن حارسها الوحيد هى عقيدة المؤمن فى الله ورسوله.

وعلى مستوى الحكم ورعاية المجتمع. نجد نصوص الوحى تضىء للإنسان طريق العدل؛ الذى به تستقر الممالك، وتزدهر الحضارات، وتنضبط حركة المجتمع، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ﴾ (النحل:٩٠)، ﴿وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ (النساء:٥٨)، ﴿ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ ﴾ (المائدة:٤٨)،

﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ ﴾ (المائدة:٨)، ﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ ﴾ (ص:٢٦)، ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ ﴾ (الطلاق:٢)، ﴿ وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ﴾ (البقرة:٢٨٣)، ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ (آل عمران:١٠٤)

وقال صلى الله عليه وسلم: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر». قالها ثلاثًا. قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وكان متكئًا فجلس ثم قال: ألا وقول الزور. ألا وشهادة الزور». وما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت.

وقال صلى الله عليه وسلم: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»(٢٣). وقال فى خطبة الوداع: «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم»(٢٤). وعلى مستوى بناء الأسرة المسلمة. نجد قوله صلى الله عليه وسلم: «إذا أتاكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلا تفعلوا تكن فتنة فى الأرض وفساد كبير». «خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم لأهلى»(٢٥).

«خياركم خياركم لنسائهم»[٢٦]. «تخيروا لنطفكم فإن العرق دساس». «تنكح المرأة لأربع لمالها ولجمالها ولحسبها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك»[٢٧]. «لا يخطب الرجل على خطبة أخيه».

ونجد قوله تعالى: ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ (النساء:١٩)، ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ﴾ (النساء:٣٥)

هذه نماذج قليلة امتلأت بها كتب السنة النبوية شرحًا وتوضيحًا لما جاء فى القرآن الكريم من ضوابط لحركة المجتمع المسلم الذى يعيش فى نورٍ من هدى النبوة وكلها تتعلق بتنظيم العلاقات الاجتماعية على مستوى الفرد والجماعة لتتحقق بها مصالح الأمة وتدفع عنها مضارها، يلتزم بها المسلم من منطلق إيمانه بالله فيكون المؤمن الفرد هو المسئول عن تطبيقها وهو الحارس عليها أمام نفسه وأمام الله، ولا يحتاج فى ذلك إلى رقيب من خارج نفسه لأنه الأمين عليها.

وهذا الاعتقاد هو الذى يعطى لهذه الضوابط قداستها الدينية وقيمتها ومكانتها الاجتماعية، وإذا لم يكن للقانون الذى يحكم المجتمع رصيد

عقائدى فى القلب فلا تكون له هيبة ولاثقة فيه. وهذا هو الفارق الأساسى بين القوانين الوضعية والأوامر الإلهية، لأن كل قانون يستمد هيبته من مكانة واضعه وصاحبه، ولعل ما يعيشه المجتمع المعاصر من فساد واضطراب؛ يرجع فى الكثير من جوانبه إلى خلل القوانين التى تحكم المجتمع.

إن مسئولية المسلم عن أوامر الوحى ذات شقين، يتمثل الشق الأول منهما: فى كون الإنسان مطالب أولا: بتطبيقها على نفسه وتنفيذ ما جاء فيها، ومطالب ثانيًا: بحماية هذه الأوامر وحراستها من العبث بها، «**فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته**»، «**ومن رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه وإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان**» وفى رواية «**وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل**»[٢٨].

وتستمد مسئولية الإنسان عن هذين المستويين قوتها من مسئوليته عن قوة الاعتقاد، ويقين الإيمان، فتصونها قداسة العقيدة عن العبث بها، أو الإهمال فيها، أو التفريط فى تنفيذها، وإذا تطرق الخلل أو الإهمال إلى هذه المبادئ فإن ذلك ينال من صحيح الاعتقاد وكمال الإيمان.

وهذا ما تفتقده دساتير البشر وقوانين الاجتماع.

إن شبكة العلاقات الاجتماعية لو تأسست على هذه المبادئ العقائدية فإنها تجعل من المجتمع كله أفرادًا وجماعات حراسًا على هذه المبادئ، فليس هناك طرف مسئول وأخر غير مسئول، فالكل راع والكل مسئول، وكل حسب طاقته، فتشيع المسئولية فى المجتمع كله لأن الكل فى سفينة واحدة كما شبه الرسول ﷺ فى قوله: «مثل القائم على حدود الله، والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين فى أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم. فقالوا لو أنا خرقنا فى نصيبنا خرقًا. ولم نؤذ من فوقنا فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا وهلكوا جميعًا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعًا».

وقال تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمْ خَآصَّةً﴾ (الأنفال: ٢٥)

ومن الملاحظ فى الآية الكريمة والحديث النبوى، أن المسئولية الاجتماعية ليست خاصة بطرف دون آخر، ولا بفرد دون فرد. إنما هى مسئولية جماعية لأن السفينة واحدة، فإن غرقت غرقت بكل من فيها وإن نجت فإنها تنجو بكل من فيها. وتربية الإحساس بروح الجماعة والمسئولية عنها لا تنهض بها الدساتير ولا القوانين الوضعية، وإنما تتولد وتنمو فى النفوس من قوة الاعتقاد ونور اليقين

العقيدة حاجة نفسية:

لاشك أن التوازن النفسى من أهم السمات التى تميز الشخصية السوية فى السلوك وفى التفكير، والتوازن النفسى مظهر إنسانى يعمل على إبرازه والتحلى به عاملان مهمان جدًا.

الأول: الاستقرار والأمان والسكينة.

وهى علامات ومظاهر خارجية، يلاحظها الناس على الشخص الذى يتميز بهذا التوازن النفسى، وتنعكس هذه المظاهر النفسية على سلوك الشخص وفى حديثه وتفاعله مع الآخرين، وطريقة كلامه. حتى إنك بمجرد أن ترى شخصًا موصوفًا بهذه الصفات وتبدو عليه هذه المظاهر تضفى عليه هذه الصفة "الهدوء النفسى" أو "التوازن النفسى".

أما العامل الثانى: فهو الاطمئنان القلبى. الذى يظهر أثره فى منهج التفكير وطرائق التعبير؛ عما يدور فى القلب من أفكار، وإذا كان العامل الأول يظهر أثره فى السلوك الشخصى فإن العامل الثانى ينعكس أثره على العقل والإدراك، بحيث يتصل العامل الأول بالنفس الإنسانية وآثارها على الجسم الإنسانى، بينما يتصل العامل الثانى بالعقل وطرائق تفكيره فى تحصيل اليقين الذى ينبنى عليه اطمئنان القلب ويقينه، وهذان العاملان من أهم عوامل تحقيق السعادة للإنسان.

ذلك أن النفس الإنسانية تتعدد رغائبها وتتنوع، وتختلف مراداتها وقد تتعارض، فهى لا تشبع أبدًا من تحصيل الرغبات وتحقيق المرادات، وكلما حصلت على رغبة تختطها إلى غيرها وهكذا، لأن هذا من تمام كونها نفسًا، حتى إن بعض العلماء عرَّف النفس بأنها الحركة سواء نطقت نفْسًا أو نَفَسًا بالسكون أو بالفتح. وذلك باعتبار أن الحركة من لوازم النفس ومن خصائصها. فإذا ما تسلطت حركة النفس على صاحبها واستخدمته فى تحقيق رغباتها التى لا تنتهى فإن حياته تنقلب إلى شقاء أبدى، فيسعى لاهثًا فى تحصيل مطالبها. وهى التى لا تشبع أبدًا، ولكى تستقر حياة الإنسان ويتحقق لنفسه التوازن المطلوب ليشعر بالسعادة، لابد له من كبح جماح هذه الرغبات. ليس بإماتتها أو محاربتها وقتلها. وإنما بترشيدها وترويض النفس على الاعتدال فى مطالبها، وهذا لا يتحقق للمرء إلا بالسيطرة على نفسه وأن يملك زمامها، والمدخل الطبيعى إلى حسن قيادة النفس هو الاعتقاد بما جاء به الوحى، والإيمان به والعمل بمقتضاه، فتكون أوامر الشرع ونواهيه هى الغذاء الروحى والرياضة النفسية التى تضبط حركة النفس وتقوم المعوج منها، هى الماء العذب الذى يطفئ حرارة الشهوة ويكبح جماحها، هى البرد الذى ينزل بالقلب فيبعث فيه الأمان والاطمئنان والهدوء والسكينة.

وكم لأرباب الرياضات فى مثل هذه المواقف من تجارب وأهوال مع النفس وأسرارها، وكم سهروا الليالى فى تهذيب رغائبها وترويض جموحها، ولم تصح لهم النفس من عللها ولم تستقم من اعوجاجها إلا بتعاليم الوحى. قال تعالى:

﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴾ (الرعد:٢٨)، ﴿ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ (الأنفال:٢)،

﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت:٦٩)، وما زالت الدراسات قاصرة عن اكتشاف خصائص النفس وسبر غورها والوقوف على كل صفاتها الذاتية، وكلام علماء النفس حولها يدور كله حول ما ظهر لهم منها، حول مظاهرها السلوكية، حول أحوالها وعاداتها، أمراضها الظاهرة فقط، ولكن هناك مناطق مظلمة فى النفس الإنسانية لا تستطيع اكتشافها ولاسبر أغوارها ولا يحسها إلا صاحبها فقط، وقد لا يحسن المرء التعبير عنها ولا إقامة الدليل على وجودها. رغم وجدانه لها وخضوعه لآثارها. ولعل من هنا كان اهتمام القرآن الكريم بالإشارة إلى هذه المناطق المغلقة أمام العقل البشرى فى النفس الإنسانية والتى سماها القرآن آيات وأشار إليها أكثر من مرة. قال تعالى:

﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِي أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ (الذاريات:٢٠-٢١)، وفى النفس آيات أيضًا. وقال أيضًا:

﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾ (فصلت:٥٣)

ونلاحظ فى الآيتين أن النفس جاءت معطوفة على آيات الأرض وآيات الآفاق. لتفيد معنى التسوية والمعادلة بين الآيات فى الجانبين فكأن آيات النفس تعادل فى دقتها وعظمتها آيات الآفاق فى كثرتها وتنوعها كما تعادل آيات الأرض فى نفعها وضررها.

إن اكتشاف هذه المناطق المظلمة فى النفس الإنسانية واستثارة كوامنها لا يتأتى إلا بعطاء الوحى. الذى يعلم خفاياها ويعرف أمراضها ودواءها، إنها العالم الأصغر الذى أقسم به القرآن فى مواجهة العالم الأكبر. قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴾(الشمس٧-١٠)

إن النفس الإنسانية بحاجة إلى الوحى لكى يأخذ بيدها إلى شاطئ النجاة، مستعينة فى ذلك بيقين الاعتقاد وسلامة الإرادة ونبل المقصد، وتستمد عونها من الله حتى لا تلعب بها عواصف الأهواء. وقال صلى الله عليه وسلم: «**اللهم لا تكلنى إلى نفسى طرفة عين ولا أقل من ذلك**»، وقال بعض الحكماء: نفسك إذا لم تجبرها على فعل الخير والطاعة جبرتك هى على فعل الشر والمعصية، ولذلك كانت الاستعانة بالله على قهر النفس دعاء نتقرب به إلى الله فى فاتحة الكتاب وفى الصلوات: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة:٥).

وينبغى أن نعلم أن النفس الإنسانية لا تنتمى فى أصلها إلى عالم الشهادة حتى تستطيع أن تتعامل معها بمنطق العالم الحسى، ولكنها تنتمى إلى عالم الغيب، كما قال تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ

سَٰجِدِينَ ﴾ (ص٧١-٧٢)، وقال سبحانه: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾. ولما كانت النفس تنتمى إلى هذا العالم الغيبى، كانت عللها وأمراضها غائبة عن كثير من ذوى العقول، خاصة أصحاب هذه العقول التى تعودت على التعامل مع المحسوسات ولم تتجاوزها إلى غيرها، وبالتالى فإن علاج هذه الأمراض النفسية قد غاب عنهم فى معظم الأحيان، وذلك لغيابهم عن فهم حقيقة النفس الإنسانية، ودعك من الذين يعالجون الأعراض المرضية وظواهرها، ثم يتوهمون أنهم بذلك قد عالجوا أمراض النفس.... لا... إن هناك فارقًا كبيرًا بين علاج الأعراض وعلاج الأمراض ذاتها. إن النفس الإنسانية إحدى مواطن التحدى والإعجاز فى الكون كله. ولقد أقسم القرآن بها لأهميتها ولما فيها من مواطن الإعجاز ودقة الصنعة..

والسكينة والاطمئنان من علامات النفس الصحيحة السليمة من الأمراض. وذلك كله لا يتأتى لها إلا بالتعرف على عوامل الاطمئنان والسكينة من هدى الوحى ومن نور النبوة، وتستمد النفس علاجها لأمراضها من هذا النور الذى هو فى حقيقة الأمر شفاء لما فى الصدور، كما قال سبحانه: ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴾ (الإسراء:٨٢)، وقال سبحانه: ﴿ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ﴾ (النحل:٦٩)، ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٥٧).

ودائمًا ما ينبه القرآن الكريم إلى الأخذ بمبدأ الوقاية من المرض قبل نزول العلة بالنفس فيستحكم الداء ويستعصى الدواء، ومن أهم هذه الوسائل الواقية اللجوء إلى الله تعالى، والاستعانة به، والإنابة إليه، وحسن التوكل عليه، فقد كان من دعائه صلى الله عليه وسلم: **«اللهم لا تكلنى إلى نفسى طرفة عين ولا أقل من ذلك»**، كما كان صلى الله عليه وسلم يستعيذ بالله من شرور النفس فى قوله: **«نعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا»** لأن قوة الشهوة وغلبة الهوى لا يعين على التغلب عليها إلا الله، فهو المعين وحده على هوى النفس وقهرها وبذكره وحده تطمئن القلوب وتسكن النفوس، فتعرف النفوس أنه لا ملجأ لها إلا إليه ولا عون لها إلا به.

كما ينبغى أن تعلم أن المجتمع كله فى حاجة ضرورية إلى تعاليم الوحى، ليقوده إلى التعرف على غايته الكبرى، ومقاصده السامية التى تتمثل فى علاقة الإنسان بخالقه، علاقة المخلوق بالخالق، وهذا أمر مقصود من الشارع، أن يتعرف الإنسان على أوامر الله ونواهيه، ليستطيع أن يحقق بذلك عبوديته لله

وحده، ليعرف كيف يتخلص من العبودية لغير الله، ليعرف أن كل بنى آدم أمام الله سواء، تحقيقاً لمعنى العبودية المطلقة للخالق: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ (مريم:٩٣)

ليعرف كيف يتحقق فى سلوكه وعلاقاته مع الله ومع الناس بمعانى التوحيد الخالص لله ربوبية و ألوهية، فيستمد عزته من عزة خالقه، وسلطانه من قوة إيمانه بخالقه، فيتضاءل أمامه كل سلطان وعلى قدر اعتصامه بهذه المعانى، فإن الله يخلق هيبته فى قلوب الناس، وعلى قدر خوفه من الله يخافه الناس، وعلى قدر خشيته لله يخشاه الناس، وهذا هو حبل الله المتين الذى قصد الشارع الاعتصام به والالتفاف حوله فتتحد الأهواء، وتتوحد المقاصد والغايات، ويكون هوى الناس تبعاً لما جاء به الرسول ﷺ، وهذا التوحد يعود نفعه على المجتمع بالدرجة الأولى؛ حتى وإن بدا فى ظاهره أنه من العبادات الدينية، فإنه ينعكس أثره على سلوك الأفراد، سكينة فى النفس وأماناً فى القلب ومودة وتراحماً بين الناس.

الوحى حاجة عقلية:

لا ريب أن العقل قد وقف على كثير من المعارف المتعلقة بعالم الشهادة، وكشف العلم عن كثير من أسرار هذا الكون وقوانينه، وأصبح عالم الشهادة أمام العقل أشبه بالصفحة المقروءة التى يتعامل معها العقل: فيفهم منها على قدر استطاعته، ولكى يتكامل الموقف المعرفى أمام العقل فإن ذلك لا يتم له إلا إذا عرف العقل الإجابة اليقينية عن الأسئلة المطروحة عليه منذ الأزل. وهى كلها متعلقة بهذا الكون بدءاً ونهاية. من أين؟. وإلى أين؟. ولماذا.؟ وهذه المعرفة اليقينية لا سبيل للعلم إليها لأنها ليست داخلة فى اختصاص العلم التجريبى، كما أنه لا يملك الإجابة عليها، وقد جرب العقل الإجابات المطروحة حول هذه الأسئلة، خلال موقف المدارس الفلسفية المختلفة فلم يجد فيها أمناً ولا يقيناً بل زادته حيرة وشكوكاً، فمن قائل بالعبثية المطلقة فى تفسيره للوجود بعامة.

ومن قائل بالصدفة.

ومن قائل بالطبيعة والدهر. وكلها إجابات لم تشف للعقل علة ولم تروِ للسائل غلة.

فكلها تنفى الغاية والحكمة من وجود هذا العالم ولا ترى فيه إلا العبثية المطلقة كما قال الشاعر الجاهلى قديماً:

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب

تمته ومن تخطئ يعمر فيهرم

وقالوا: ما هى إلا أرحام تدفع، وقبور تبلع وما يهلكنا إلا الدهر. وكما عبر القرآن الكريم عن موقفهم بقوله تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ (الجاثية:٢٤).

ولقد ترتب على هذا الموقف الرافض للغاية والحكمة الإلهية، من الوجود والقائل بالعبثية أن فتش هؤلاء فيما تحت

أيديهم من أقوال فلم يجدوا للوجود معنى ولا للحياة قيمة، وانعكس هذا التفسير على سلوكهم رفضًا للحياة بأكملها، وهربًا من الوجود الذى لا معنى له، فكان الانتحار هو المخلص لهم من هذا الوجود العبثى.

والعقل السليم يرفض هذا التفسير ويأباه، وليس ذلك من باب المصادرة على آراء الآخرين. وليس من باب وضع العربة أمام الحصان كما يسميها البعض، ولكن القضية أمامنا أشبه بالكتاب المفتوح، فمن أراد أن يقرأ بعقل واعٍ خالٍ من الشبهات فعليه أن يطالع صفحة الكون، وأن يتأمل فى كل جزئية منه بدءًا من نفسه هو ومن جسمه هو، ومن حبة القمح التى يزرعها ويأكلها، فإنه يجد لا محالة أن كل شىء فى الكون موظف لأداء غاية مطلوبة ولحكمة مقصودة للخالق سبحانه، وكل فرد من أفراد العالم يتناغم مع غيره فى تناسق عجيب لأداء وظيفة كلية للكون بأسره، فالجماد بعناصره الأساسية موظف لخدمة النبات.

والنبات بما يحتويه من مواد غذائية موظف لخدمة الحيوان.

والحيوان موظف لخدمة الإنسان.

وكل فرد من أفراد هذه العوالم المتنوعة. تجد كل جزئية فيه تتكامل مع غيرها لأداء وظيفته الخاصة به بحيث تجد أفراد العالم كلها تتعاون فيما بينها وتتكامل لأداء وظيفة مقصودة وتحقيق غاية مطلوبة.

وهذا التكامل ليس قاصرًا على ما نشاهده فى عالمنا الأرضى فقط، وإنما هو أشد ما يكون ظهورًا فى عالم الأفلاك: ﴿ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ (يس:٤٠)

﴿ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴾ (يس:٣٨)، ومن أراد شيئًا من المعرفة بعلم الفلك وما يطالعنا به من آيات باهرة فى دقة النظام الكونى فليراجع ما اكتشفه العلماء من ذلك مما يبهر العقول[٢٩]. عَلِمَ ذلك من علمه، وجَهِلَهُ من جهله والأمثلة الدالة على ذلك تخرج عن الحصر:

وفى كل شىء له آية

تدل على أنه الخالق

فإن عين الإنسان لا تقع على شىء فيما حوله إلا هو ناطق بما لله فيه من حكمة مرعية وغاية مقصودة، ولقد عبر القدماء من مفكرى الإسلام عن هذا الأمر الأهم فى عبارات واضحة وأدلة برهانيه، فلقد أشار إلى ذلك أبو الحسن الأشعرى فى رسالته إلى أهل الثغر. وجعل جسم الإنسان نفسه آية دالة على ما لله من قصد وغاية فى خلق أعضائه على هذا النحو، الذى تتعاون فيه وتتكامل لأداء وظيفة الإنسان، فخلق العين فى مقدمة الرأس وليس فى المؤخرة، وخلق السمع والشم والذوق التى هى وسائل الإدراك على هذا النحو التكاملى، مما يدل على أن هناك فاعلاً حكيمًا وأن له غاية وقصدًا فيما خلق،

مما ينفى القول بالعبث أو المصادفة،

قال تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ (٢٠) وَفِي أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات ٢٠-٢١)

ولقد أشار ابن رشد إلى هذا المعنى وسماه دليل العناية، واستدل على ذلك بآيات الذكر الحكيم، ولا شك أن العناية بالمخلوق تتضمن القصد والحكمة للخالق، مما ينتفى معه القول بالعبثية، إن العقل لم يجد فى مذاهب الفلاسفة برد اليقين كما أشار إليه أبو حامد الغزالى، بل زادته آراؤهم حيرة واضطرابًا، هذا من جانب الفلسفة و الفلاسفة.

أما فى جانب العلم واكتشافات العلماء فلا شك أن الإنسان تتملكه الدهشة ويستولى عليه العجب لما قطعه العلم من أشواط ومسافات كبيرة فى اكتشاف مجاهل هذا الكون، فكم من قوانين كونية اكتشفها العلماء. وكم من الظواهر الطبيعية أدرك العلماء أسبابها والعلاقات المتبادلة بينها وبين أسبابها، فعرفوا كيف يوظفون الكون ويسخرون هذه القوانين لصالح البشرية أحيانًا، ولدمارها أحيانًا أخرى، ولا شك أن ذلك كله يحسب فى ميزان العلم والعلماء، وكلما ازداد العلماء اكتشافًا لغوامض الكون ودقائقه يزداد علمهم بمدى الجهل والغموض الذى يحيط بهم فى هذا الكون، ولا شك أن كل كشف علمى جديد يعتبر إضافة لرصيد المعرفة الإنسانية بالكون، وفى نفس الوقت يعتبر كشفًا عما كان يجهله العقل، وهكذا تتوالى الكشوف العلمية التى تحمل معها مدى المساحة الشاسعة التى يجهلها العقل ويعرف منها كل جديد.

ومع كثرة هذه الكشوف وأهميتها بالنسبة لحياة الإنسان، إلا أنها فى مجموعها تتعلق بظواهر الكون وتفسير علاقات أفراده، قال تعالى: ﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴾ (الروم:٧).

ومع كثرة هذه الكشوف؛ إلا أنها لم تفسر لنا لغز الحياة ولا سر الوجود، وهذا ضلع المثلث المجهول الذى لا يكتمل الموقف المعرفى للعقل إلا به والكشف عنه والاعتقاد فيه. إن العلم مع كثرة كشوفه لم يحمل لنا إجابة شافية للعقل من حيرته حول هذه الأسئلة.

من أين؟. إلى أين؟. لماذا؟ والذين اكتفوا بالموقف الفلسفى المادى فى تفسيرهم للوجود ورفضوا الإصغاء لصوت الوحى لم يجدوا لهم بديلاً عنه إلا القول بالعبثية. ودخلوا بذلك فى نفق الإلحاد المظلم الذى كانت نهايته إما الانتحار وإما الارتماء فى أودية الحيرة والضلال، وهم بذلك لم ينصروا حقًا ولم ينصفوا عقلاً.

إن سر الوجود لم يكشف عنه العلم لأن ذلك ليس من وظيفة العلم، ولا من مهمة العلماء، لأن مهمة العلم هى الكشف عن القوانين التى تحكم علاقة الظواهر الطبيعية؛ وكيف يفيد الإنسان منها، كيف يسخرها لصالحه.

إن مهمة العلم وصف الظواهر بحيث يبين لنا ما هى. وكيف حدثت الظاهرة، وأنه يبين لنا الإجابة عن السؤال ما هذا؟ ولكن ليس لدى العلم إجابة عن السؤال لماذا كان هذا الوجود أصلاً؟. ولماذا كان هذا الوجود على هذه الكيفية دون غيرها؟، إن العلم يضع أمام الإنسان مشاهدات للوقائع التى يتعامل معها فى كشوفه العلمية، ولكنه لا يحمل الغاية منها، فالإنسان يأكل الطعام. ويعرف الطبيب كيف يتحول الطعام فى جسم الإنسان إلى طاقة عن طريق الهضم والتمثيل الغذائى خلال الجهاز الهضمى، ودوره المعروف للأطباء فى هذه العملية، ولكن لا يعرف الطبيب لماذا تتحول هذه الطاقة فى العين إلى قوة باصرة؟، ولا يعرف لماذا تتحول هذه الطاقة فى الأذن إلى قوة سامعة؟، ولا لماذا تتحول هذه الطاقة فى الأيد إلى قوة باطشة؟، ولا لماذا تتحول فى الإنسان إلى قوة مدركة عاقلة؟، ولم يتساءل عنها الطبيب؟ لأنها أصلاً ليست من مهمة العلم، ولو سألت طبيبًا لم تتوزع الأغذية فى بدن الإنسان إلى طاقة تؤدى دائمًا إلى وظائف محددة فى كل عضو من أعضاء الجسم، وأن هذه الوظائف لا تتخلف أبدًا إلا لعلة طارئة؟ أو كيف تنظم هذه الطاقة وظيفتها فى كل كائن حى. حتى يطير بها الطير فى السماء ويسبح بها السمك فى الماء، ويعيش بها الإنسان على وجه الأرض؟ لكانت إجابة الطبيب عن هذه الأسئلة، إن ذلك ليس داخلاً فى مهمة العلم، إن العلم يصف ما يحدث، وليس من مهمة العالم أن يتكلم عن لماذا يحدث؟

إن معرفة العلل الغائية لهذا الوجود سر مجهول لا يكشف عنه إلا الوحى، لأن العلم كما قلنا يتكلم عما يحدث ولا يعنيه التحدث عن العلة الغائية التى هى إجابة عن السؤال... لماذا؟ ولا راحة للعقل إلا باكتمال الموقف المعرفى لديه، وإذا كان العلم قد كشف له عن كثير من دقائق هذا الكون وأسراره، فيأتى دور الوحى ليقول للعقل ما عجز عنه العلم، ويعرفه بأسباب هذا الوجود، ويكشف له عن غاياته وأهدافه. حتى لا يقع العقل فى أودية الحيرة وضلال العبثية. وصدق الله العظيم: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الإسراء:٨٥)، ﴿ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ﴾ (الروم:٧) ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝٣٨ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الدخان:٣٨ :٣٩).

إن الوحى هو الذى يقدم للعقل تفسيرًا مقنعًا لعلة الوجود وغايته، والوحى هو الذى يقول للعقل إن هناك حياة آخرة بعد الحياة الدنيا، يكتمل بها حكمة الوجود الإنسانى، يكتمل بها الموقف المعرفى للعقل، يكتمل بها منظومة الوجود كله فى ضوء من العدل الإلهى الذى به يكون للوجود معنى، وللأخلاق أثر فى سلوك الإنسان.

إن الوجود الإنسانى لو كان قاصرًا على هذه الحياة الدنيا و فقط؛ لكان وجود الإنسان فيها هو البؤس بعينه، ولما كان للوجود معنى ولا للحياة قيمة، فحياة الإنسان تحيط به من كل جانب بما يدعو إلى الإشفاق، فما أكثر الآلام والأمراض، وما أكثر المظالم والطغيان، وما أكثر عوامل القهر والتسلط بين بنى الإنسان، فالقوى متسلط على الضعيف، والغنى متسلط على الفقير، والحاكم متسلط على المحكوم، وكم من مظاهر الفساد والإفساد فإذا لم يكن هناك حياة آخرة يقتص فيها للمظلوم من الظالم، وللضعيف من القوى، وللشعوب من حكامها، لكان الوجود كله عبثًا. وهذا ما يرفضه العقل وينفيه النقل. قال تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ﴾ (المؤمنون:١١٥:١١٦)

﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴾ (ص:٢٨).

﴿ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾ (العنكبوت:٢،٣).

﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴾ (الأنبياء:٤٧).

﴿ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِ ۖ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ (البقرة:٢٨١).

إن قيمة الحياة الإنسانية لا يكون لها معنى إلا فى الاعتقاد بما جاء به الوحى من الإيمان باليوم الآخر كضرورة دينية وأخلاقية معًا، عبَّر عنها القرآن الكريم فى أكثر من آية.

وهذا الأمر ليس من مهمة العلم الكشف عنه، وليس من اختصاص العلماء البحث فيه، وإنما هو نور الوحى وهداية الأنبياء، لكى يؤمن المرء بعدالة الخالق بين عباده، والتى عبَّر عنها كثير من الأحاديث الصحيحة، حتى إن الله يقتص للشاة الجلحاء من الشاة القرناء. وإذا كان ميزان العدالة قد اهتز فى يد البشر فى حياتهم الدنيا، فإنه غير قابل للخلل فى يد الخالق سبحانه، وكل هذه المعارف الدينية لا سبيل إليها إلا بطريق الوحى. فتسكن النفوس من حيرتها وتطمئن القلوب. حيث يجد المظلوم والضعيف والفقير ما وعدهم ربهم حقًا فى الآخرة، كما آمن بمصداقية الوحى فيما أمر به ونهى عنه فى الدنيا.

ومن المفيد فى هذه المرحلة من هذه الدراسة أن نوضح هذه القضية التى تحوم حولها بعض الشبهات؛ من الذين يرون أن العلم قد أغنانا عن الوحى، وأنه حل لنا

المشكلات التى عانت منها البشرية قديمًا والتى جعلتها تفكر فى الاستعانة بالوحى لحل هذه المشاكلات، أما الآن وقد حمل لنا العلم حلول هذه المشكلات، فلم تعد البشرية فى حاجة إلى هذا اللون من الاعتقاد فى الغيبيات.. هكذا يقولون.

وقد ينادى بعضهم فى الاستدلال على صحة موقفه الرافض هذا، فيحاول أن يخضع النصوص القرآنية لما يسميه بنقد النص، أو تأويل النص، أو إعادة قراءة النص قراءة عصرية، أو إعادة التفسير فى ضوء الواقع أو... أو... إلخ ما يقولون.

ولو خاطبنا هؤلاء بلغتهم لقلنا لهم: إن العلم لا ينكر الوحى ولا يتضمن العلم نفيًا للوحى ولا إنكارًا للنبوة. بل على العكس قد فتح العلم بكشوفه الرائعة عن حقائق كانت فى طى الغيب قربت للعقل إدراك ما كان يظنه مستحيلاً. أو غير مقبول فى تصوره.

وقضية الوحى فى أساسها لا يملك العقل برهانًا على إنكارها، فهى فى أصل ثبوتها ليست مما يحيله العقل ولكنها ليست مما جرت به العادة بين العقلاء، وهذا أمر لازم لها، فهى ليست من قبيل العادات ولا الأعراف التى تعود الناس على معايشتها؛ حتى يتقبلوها بسهولة، ومن هنا كانت محل إنكار من الكافرين بقضية النبوة، والسبب الرئيسى فى هذا الإنكار هو عدم التعود على مشاهدة هذه الحالة، وهناك فارق كبير بين المستحيل العقلى والمستحيل عادة. ومن الخطأ منهجيًا أن يحمل الناس المستحيل العادى على المستحيل العقلى، وهذا يفسر لنا موقف المشركين من الرسل جميعًا حين دعوهم إلى الإيمان بهذا الوحى، فقالوا للرسل: ﴿ مَآ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَآ أَنزَلَ ٱلرَّحْمَٰنُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ﴾ (يس:١٥)، وقالوا: ﴿ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴾ (إبراهيم:١٠)، وقالوا: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ۝٦ لَّوْ مَا تَأْتِينَا بِٱلْمَلَٰٓئِكَةِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ (الحجر:٦-٧)، وقالوا: ﴿ وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِّثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَٰسِرُونَ ﴾ (المؤمنون:٣٤)، ﴿ وَقَالُوا۟ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ لَوْلَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا ﴾ (الفرقان:٧)، ﴿ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ ﴾ (الزخرف:٣١)

وقالوا غير ذلك: كثيرًا، وعند تأملنا هذه الاعتراضات الواردة على الرسل نجد سببها هو مخالفة هذا الأمر لما تعودوه وتعارفوا عليه من ألوان المعرفة العادية، ولما كانت الكهانة والسحر من الأمور الشائعة بينهم فقد نسبوا الوحى إلى هذه

الظاهرة، فقالوا: ﴿ فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴾(المدثر ٢٤)، وقالوا للرسول ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴾ (الحجر:٦).

وفرعون -قديمًا- لم يجد عنده ما يعارض به نبى الله موسى إلا اتهامه بالسحر، ولذلك جمع له كبار قومه فى فنون السحر. ولما وقفوا على حقيقة ما مع موسى ﷺ أدركوا أنه ليس من جنس بضاعتهم، ولهذا كانوا أول من آمن برب العالمين رب موسى وهارون، وقال فرعون لهم: ﴿ إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِى عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ۚ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (الشعراء:٤٩)، إلى غير ذلك من وسائل التهديد بالعذاب والهلاك فما كان جوابهم إلا أن قالوا لفرعون: ﴿ فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ ۖ إِنَّمَا تَقْضِى هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَآ ۝ إِنَّآ ءَامَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطَٰيَٰنَا وَمَآ أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ ٱلسِّحْرِ ۗ وَٱللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴾ (طه:٧٢:٧٣)

وعلى هذا النحو كانت قضية الرسل مع أقوامهم فالنبوة أصلاً أمر غير عادى.

والوحى كوسيلة معرفية غيبية أمر غير عادى، ودعوى الأنبياء أنهم يخاطبون بوحى من السماء أمر غير عادى، ودلائل صدق الأنبياء من الآيات والمعجزات أمر غير عادى، ولكن السؤال الضرورى هنا هل لأن هذه الأمور كلها فوق عادة البشر تكون بالضرورة مما يحكم العقل باستحالتها؟

الجواب هنا بالقطع لا. فإن العقل لايحكم باستحالة هذه الأشياء. ومن يملك برهانًا قاطعًا على القول بأن هذه الأمور مستحيلة عقلاً فليظهره.

إن كل ما يدعيه الرافضون للوحى أنهم لا يعرفون دليلاً عليه، ولا يملكون برهانًا على صحته.. وقد يضيفون إلى ذلك دعواهم أن هذه القضية لا تخضع للتجربة الحسية وبالتالى فهى ليست قابلة للصدق.

وهذا أقصى ما ينبهون إليه من دعاوى الإنكار. ولكن من قال: إن عدم معرفتهم بدليل نزول الوحى يعتبر دليلاً على عدم وجوده؟

من قال إن عدم وجدان الدليل دليل على عدم وجود الدليل فى نفسه؟

وهل إذا جهل بعض الناس دليل نسبة كتاب المنطق لأرسطو، أو لم يعلم أصلا بوجود أرسطو كفيلسوف هل عدم علمه بوجود أرسطو يلغى وجوده فى نفسه، ويعتبر ذلك دليلاً كافيًا على صحة قوله.

من الذى قال إن التجربة هى الوسيلة الوحيدة لإثبات صحة الرأى أو خطئه. إن هناك كثيرًا من المعارف اليقينية لا تخضع فى ذاتها للتجربة ولا يملك أحد دليلاً على إنكارها.

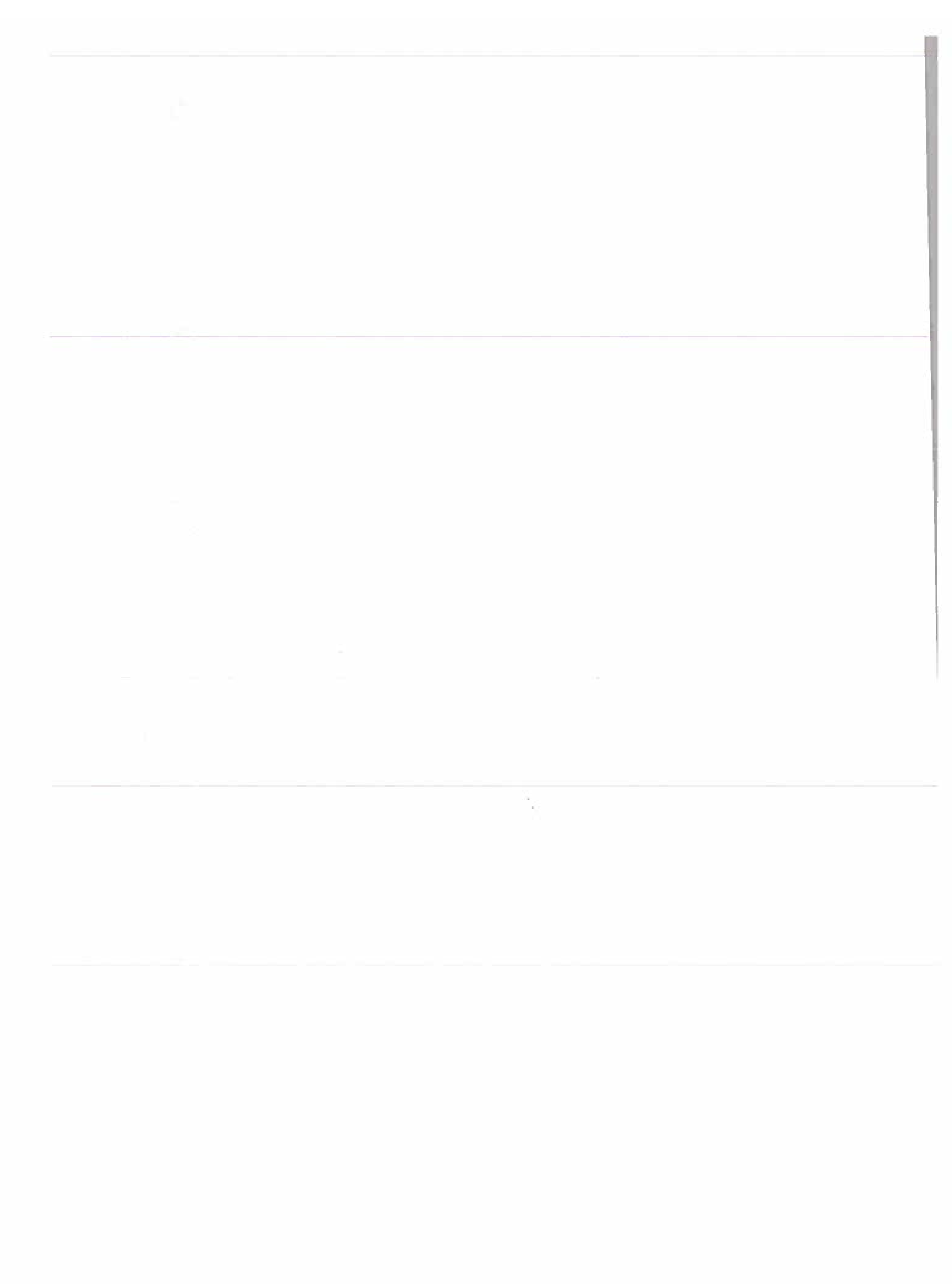
نعم إن التجربة مسلك علمى صحيح لايشك أحد فى نتائجها إذا استوفت شروطها العلمية، لكن التجربة ذاتها لها عالمها الخاص الذى يخضع لها وتعمل فى دائرته وحدوده، لكن التجربة لا تحمل معها دليلاً على أن كل ما لم يجرب من

المعارف لا يكون صحيحًا، إنها لاتنفى وجود الأشياء التى لم نجربها كما لاتنفى قياس أشياء لم نشاهدها؛ على أشياء شاهدناها تجريبيًا. وهذا فى حد ذاته كاف للحكم عليه بما شاهدناه فى نظيره ومثيله. وهذا هو القياس العلمى وهو كالتجربة المباشرة تمامًا فى إفادة اليقين، والتجربة لاتعتبر حقيقة علمية لمجرد إننا شاهدناها، والقياس عليها لا يعتبر باطلاً لمجرد أنه قياس.. وقد توصل العلم إلى اكتشاف كثير من الوسائل المعرفية التى قربت إلى الأذهان إمكان الوحى عقلاً كوسيلة من وسائل المعرفة، ولعل ما أورده بعض العلماء المهتمين بهذه القضية من أمثلة الاختراعات الحديثة والكشوف العلمية ما يبرهن على صحة هذه القضية[٣٠].

أ. د. محمد السيد الجليند

الهوامش:

(١) انظر: رسالة أبو الحسن الأشعرى، ص ٦٥.
(٢) المرجع السابق ص ٧٢.
(٣) رواه مسلم ١٨٨/٧ باب تحريم سب الصحابة.
(٤) رواه البخارى بلفظ مختلف ٨/٥ كتاب أصحاب النبى ﷺ.
(٥) راجع الرسالة ص ٩٩.
(٦) رواه البخارى (٣١٩) ومسلم (٢٦٥٨).
(٧) رواه البخارى (٣٩).
(٨) راجع كتاب الوحى والإنسان العدد السادس من سلسلة تصحيح المفاهيم.
(٩) رواه مسلم.
(١٠) رواه الخمسة إلا البخارى.
(١١) رواه الترمذى والنسائى.
(١٢) أخرجه البخارى.
(١٣) أخرجه البخارى ومسلم.
(١٤) رواه الخمسة إلا أبا داود.
(١٥) رواه البخارى ومسلم.
(١٦) رواه الترمذى وأحمد.
(١٧) رواه أبو داود.
(١٨) رواه مسلم.
(١٩) رواه مسلم والترمذى وأبو داود.
(٢٠) رواه أحمد والترمذى وأبو داود.
(٢١) أخرجه البخارى.
(٢٢) رواه أحمد.
(٢٣) رواه الترمذى.
(٢٤) رواه ابن ماجة.
(٢٥) رواه الترمذى.
(٢٦) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى.
(٢٧) رواه البخارى ومسلم.
(٢٨) رواه مسلم فى كتاب الإيمان.
(٢٩) راجع فى ذلك : الله يتجلى فى عصر العلم، الإسلام يتحدى لوحيد الدين خان، وكتابات الدكتور زغلول النجار ومحاضراته الرائعة فى التلفاز حول هذه القضية.
(٣٠) راجع فى هذه الأمثلة: الإسلام يتحدى. وحيدالدين خان ص ١٥٠ -١٦٠ حيث نقل أمثلة كثيرة عن الإنسان ذلك المجهول، الله يتجلى فى عصر العلم، العلم فى منظوره الجديد.



الآجــال

من أبرز الجوانب الاجتماعية التى ركــز عليهــا المتكلمــون اهتمــامهم بهذه القضية وحرمة مكانتها فى العقــل والنقــل معًــا ، فلقــد جعلــوا الإنســان مسئولاً عـن العبـث بهـا أو قطعها بالقتل أو الموت غير الطبيعى، وتمتــد مســئولية الإنســان لتشــمل المحافظة على آجال أفراد المجتمع باعتبـاره حـرًا قـادرًا مكلفًا بـالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مطبقًا لــه مختــارًا فــى فعلــه، ولا يــتردد المعتزلة فى أنه إذا كان الموت فعلاً بيـد الله فـإن مباشـرة أسـباب القتـل فعل للعبـد يعتبر مسئولاً عنـه وعمـا يترتب عليه من مسببات لازمة لـه . ولا خلاف بين المتكلمين فى أن من مـات قـد مـات بأجلـه، وكـذلك مـن قتـل فقـد مـات بأجلـه أيضًـا ، ذلـك أنهم يستعملون الأجل بمعنـى وقـت الموت،أى أن أجل الإنسـان هـو وقـت موته، ولا شك أن من قتل فقد مـات عنـد وقـت موتـه بهـذا المعنـى، وإذا كـان مـوت الإنسـان فعـلا لله تعـالى إلا أنه يجب البحث عن سبب هـذا الموت، هـل هـو سبب طبيعـى كـونى قـدره الله علـى العبـد فيسـمى المـوت موتــا طبيعيًــا ، ويكـــون الســبب والمسبب فعلا لله، أم أنه سبب غير طبيعى سواء كان قتلاً، أو حرقًا أو غرقًا، فيكـون السـبب مـن العبـد ويجـب أن يحاسـب عمـا يترتـب عليـه مـن مسببات . ويظهـر أثـر ذلـك فـى الإجابـة علـى السـؤال الآتـى : إذا لم يقتـل المقتول فهل كـان يعيش بقية من عمره ؟ أم أن عمره قد انتهى فى هذه اللحظة؛ ولو لم يقتل لمات قطعًا بسبب أو بآخر ؟

عند أبى الهذيل العلاف أنه كان يموت قطعًا ، لأنه لو لم يمت لكـان القاتـل قـد قطـع أجلـه، وذلـك محـال عنده .

وعنـد معتزلـة بغـداد أنـه كـان يعيش قطعًا ، ولـولا قتلـه لمـا مـات فـى هذه اللحظة عينهـا ، ولـو لم يعش لمـا كـان القاتل ظالمًا له .

والمناقشة حـول هـذه القضيـة هـى امتــداد لمناقشــة قضــية الأســباب وتأثيرهــا فــى مســبباتها ، وكـذلك أفعال العباد .

والمعتزلــة ممــن يؤمنــون بتــأثير

الأسباب فى مسبباتها وبحرية العبد فى فعله: من هنا كان القاتل مسئولاً عن جريمته فى قتله لأنه باشر أسباب الموت بحريته الكاملة فاستحق الجزاء العادل على ذلك.

وهذا بخلاف الأشاعرة وغيرهم ممن ينكرون تأثير الأسباب فى مسبباتها، حيث يقولون : إن المقتول لو لم يقتل لمات ضرورة ولو بلا سبب، ولا يعيش بعد لحظة قتله أجلاً آخر حيث انتهى عمره فى هذه اللحظة التى قتل فيها .

ولقد أنكر القاضى عبد الجبار موقف كل من أبى الهذيل العلاف والبغداديين، فما ذهب إليه أبو الهذيل ليس صحيحًا لأن الأجل المقدر للقتيل الذى لو لم يقتل عنده لبقى حيًّا؛ وهو أجل مقدر غير محقق فكيف يلزم أن يكون قاطعًا لأجله إذا كان هو غير معروف أصلاً .

وأما حجة البغداديين فى أنه لو لم يعش المقتول لما كان القاتل ظالمًا له فليست مسلمة لهم، لأنه كيف لا يكون القاتل ظالمًا له وقد أوصل إليه ضررًا لا نفع فيه بوجه من الوجوه، وليس فيه دفع ضرر أعظم منه، وليس هو مستحقًا فى نفسه وليس مظنة لأحد هذه الوجوه السابقة، وهذا بعينه هو الظلم المحقق، ثم إنه قد فوت عليه الأعواض التى كان يستحقها بالإماتة من جهة الله، وهذا ظلم آخر له .

فالقاضى عبد الجبار يجعل مسئولية القتل كامنة فى إلحاق الضرر بالقتيل،وهو ضرر قد باشر العبد أسبابه بنفسه وليس مستحقا فوجب أن يساءل عنه، لأنه لو لم يفعل السبب المباشر وهو جز الرقبة لما حصل المسبب الذى هو الموت .

ويقصد المعتزلة من مناقشتهم لقضية الآجال أن يدفعوا بذلك الوهم الذى ران على عقول المسلمين فى تبريرهم لحالات القتل وغيرها بأنها "قضاء وقدر" ؛ ليدفعوا بذلك مسئولية الجريمة عمن ارتكبها . ويجب أن نسأل هؤلاء : ماذا تعنون بقولكم : إنها "قضاء وقدر"؟ هل تعنون أنها خلق الله بمعنى أن الله خلقها والعبد فعلها ؟ إذا كان هذا قصدكم وافقناكم على المعنى وخالفناكم فى اللفظ لأنه لفظ مجمل فيه إبهام يجب تفصيله .

وإذا أردتم بالقضاء هنا معنى الإيجاب ؛ بمعنى أن الله أوجب القتل على القاتل فليس صحيحًا ولم نوافقكم على ذلك لا لفظًا ولا معنىً، لأن الله لم يجبر أحدًا على القتل بل نهاه عنه وحذر منه وتوعد عليه (١) بالقصاص أو الدية كما هو مبين فى كتب الفروع ومسائل الفقه. وما يدعيه الجبرية ونفاة الأسباب فى ذلك إنما هو وهم، وتخدير للشعوب، وإماتة للحقوق وامتهان لها ، وتهوين من شأنها حتى تضيع المسئولية فى صفوف المسلمين .

والإمام يحيى بن الحسين يناقش الجبرية فى هذه القضية فيقول لهم : ".... إن الله وقت لعباده آجالاً وصرف لهم فى أمورهم أمثالاً . وجعل فيهم قدرة على أن يقتل بعضهم بعضًا ، . فمن شاء خاف ربه واتقى، ومن شاء كفر وظلم واعتدى" .

والله تعالى نهى عن قتل النفس لما علم أن الإنسان قادر عليها ومطبق لها ، وفرّق سبحانه بين الموت والقتل فجعل سكرة الموت تأتى بالحق والحكم، وجعل القتل ظلمًا وعدوانًا فإن كان المقتول قتل بأجله فأين الظلم ممن قد استوفى كل أجله وفنيت حياته وجاءت وفاته ، وفنيت أرزاقه وانقضت أرماقه ، فما يرى إذن ذو عقل للقاتل فى مقتول فعلاً ، ولا عليه تعديًا ولا قتلاً ولا جناية ولا ظلمًا ، ولا يرى حاكم عليه حكمًا أكثر من جرح إن كان جرحه ، أو وكز إن كان وكزه، لأن قاتله ومانع أرزاقه ومبيد أيام حياته هو رب العالمين فى قول الجاهلين، ولو كان ذلك كذلك لنجا القاتل من المهالك، ولم يكن على من جرح إنسانًا متعمدًا فقتله أكثر من أن يجرح جرحا مثله ويخلى، فإن مات منه مضى، وإن برئ فقد سلم ونجا ، وبهذا لا يكون هناك معنى لقوله تعالى: ﴿ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ ﴾ (المائدة: ٤٥)

ثم يجب أن يُسأل هؤلاء الذين يحتجون على جريمة القتل وقطع الآجال بالقضاء والقدر وأن الله هو الذى قضى أجل القتيل: من الذى جاء بالقاتل وأعطاه السكين وجز رقبة المقتول ؟ هل الله جاء به أو أمر بذلك وأوجبه عليه وأدخله فيه قهرًا واضطرارًا ؟ أم أن إبليس هو الذى أغواه بذلك وزينه له ووسوس له فيه فقتله ظلمًا وعدوانًا ؟ ولو صح أن الله هو الذى قضى أجل القتيل لقيل

لهؤلاء: ما تقولون فى رجل ضرب رجلاً آخر بالسكين فى رقبته فأرداه قتيلاً أمامكم ؟ فما الذى أوجب الله عليكم من الشهادة ؟ أتشهدون أنه قتله أم تقولون أنه وجأه بالسكين ولا ندرى من قتله ؟ أم تقولون: إن ربه هو الذى قتله وقطع أجله . ولو لم يأت أجله لدامت حياته وطال عمره، وكذلك من قتل نفسه بيده أو رمى نفسه من شاهق مرتفع . هل قتل نفسه وهى حية فى بقية من عمرها أم ميتة قد انقضى أجلها، وإذا كان قد انقضى أجلها فعلام يتوعد الله قاتل النفس ومهلكها؟ ([2]).

وهناك قضية أخرى يحتج بها المعتزلة على موقفهم من الآجال، فلو كان أجل المقتول وعمره قد انقضى بأمر الله وصنعه ولم يكن من صنع الإنسان فلماذا طلب الله من رسوله والمؤمنين أن يأخذوا حذرهم من الكافرين فى صلاة الخوف وأثناء القتال؛ فجعل جماعة فى الصلاة وجماعة للحراسة يأخذون أسلحتهم ويتهيأون للقاء العدو خوفاً من أن يغدر بهم فى الصلاة فيعمل فيهم سيفه قتلاً ويقطع آجالهم ، قال تعالى : ﴿ وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَلْتَقُمْ طَآئِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوٓاْ أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُواْ فَلْيَكُونُواْ مِن وَرَآئِكُمْ وَلْتَأْتِ طَآئِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّواْ فَلْيُصَلُّواْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُواْ حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ۗ وَدَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُم مَّيْلَةً وَٰحِدَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن كَانَ بِكُمْ أَذًى مِّن مَّطَرٍ أَوْ كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسْلِحَتَكُمْ ۖ وَخُذُواْ حِذْرَكُمْ ۗ ﴾ (النساء: ١٠٢) .

وهذا يعنى أن القتل من فعل المشركين وليس من صنع الله ولا من فعله .

والمعتزلة بذلك ينبهون المجتمع إلى ضرورة الأخذ بمبدأ المسئولية والجزاء لأن هناك حرية واختياراً، وأن القتيل لو لم يقتل لكان يعيش ويفيد الأمة، وأن القاتل هو الذى أنهى أجله بمباشرته أسباب موته، وأن الضرر الذى يلحق بالأمة من عدم إفادتها بالقتيل تقع مسئوليته على القاتل، فضلاً عن مسئوليته عن الضرر الذى ألحقه بالقتيل . والمسئولية هنا تتجسد فى حكم

القاضى بالقصاص من القاتل أو وجوب الدية ، ولا تسقط المسئولية عن القاتل إلا بذلك .

كما أن مسئولية الحاكم هنا تتمثل فى حمل القاتل قهرًا على القصاص منه أو دفع الدية إلى القتيل، سواء كانت على القاتل أو على العاقلة كما هو موضح فى كتب الفقه .

ومسئولية المجتمع تتمثل فى معاونة الحاكم على التعرف على القاتل وإقامة الحد عليه .

وموقف المعتزلة من هذه القضية يؤكد موقفهم من قضية الأسباب ومسبباتها ، فهم يؤمنون بأن النتائج لا تتخلف عن أسبابها كحدوث الموت عند جز الرقبة ، فمن باشر جز الرقبة فقد ارتكب سبب الموت فتحدث ظاهرة القتل . ويكون الإنسان مسئولاً عنها كما يسأل عن ارتكابه للمعاصى باختياره ، ومسئولية الإنسان هنا مستمدة من إحساسه بحريته فى فعله وقدرته على الفعل والترك.

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش:

---

(١) شرح الأصول الخمسة : ٧٨٠ -٧٨٤.

(٢) انظر: مسائل الإمام يحيى، المسألة التاسعة : ٢ / ١٧١ - ١٦٨ ، رسائل.

أحكام العقل

الواجب ـ الممكن ـ المستحيل[1]

المعنى بأحكام العقل هم المشتغلون بالقضايا العقلية البحتة من الفلاسفة والمناطقة، على اعتبار أن المنطق هو آلة العمل الفلسفى والمدخل إليه، من ثم يقسمون المعانى المقررة إلى :

أولاً : معنى مفرد جزئى .

ثانيًا : معنى مفرد كلى .

والمعنى لديهم هو : الصور الذهنية من حيث إنها وضع بإزائها الألفاظ، فإن عبر عنها بألفاظ مفردة فهى المعانى المفردة، وإن عبر عنها بألفاظ مركبة فهى المعانى المركبة . والأول موضوعه "التصورات"، والثانى "القضايا".

والمعنى المفرد الجزئى هو : ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، مثل : هذا الإنسان، إشارة إلى إنسان بعينه، حيث إن الإشارة إليه إذا حصل مفهومها فى العقل، فإنه يقرر امتناع صدقه على كثيرين . يقول فى ذلك قطب الدين الرازى شارح (الرسالة الشمسية) للكاتب: "فإن الهاذية ـ يعنى الإشارة ـ هذا إذا حصل مفهومها فى العقل امتنع بمجرد تصوره عن صدقه على متعدد ".[2]

وأما المعنى المفرد الكلى فهو : ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، مثل : الإنسان غير مشار به إلى شخص بعينه، ولكن يظل على إطلاقه، وهو بذلك يدل على أفراد كثيرين يندرجون تحته . ومثل : الشجرة فإن معناها يشمل أفرادًا كثيرين ... إلخ .

ومن الجدير بالذكر أن المناطقة هنا يقفون طويلاً أمام قضية "نفس التصور للمعنى" ويقصدون بذلك ملاحظة الذهن للمعنى الكلى دون علاقته بالوقوع الخارجى، ويضربون مثلاً لذلك بواجب الوجود، فإن مجرد تصور الذهن له لا يمنع إطلاقه على كثيرين . وأما كونه واحدا فى خارج الذهن عند القائلين بوحدانيته سبحانه وتعالى فإنما يرجع إلى الدليل الخارجى الذى نصب للدلالة على هذه الوحدانية وهذه مسألة حاور فيها القرآن الكريم جميع المشركين من جميع الطوائف غير

المؤمنة بالوحدانية أو النافين لوجوده سبحانه تعالى، من الدهريين الذى قالوا : نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ثم مع غيرهم، الذين حصرتهم الآية الكريمة فى قوله تعالى :﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (الحج : ١٧)

وما جاء فى ثنايا القرآن الكريم من الآيات التى طلبت من كل فريق من غير المؤمنين أن يقدم برهانه على ما يقول، كما جاء فى قوله تعالى:﴿ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ (البقرة: ١١١) وجاءت هذه الآية ردًا على أهل الكتاب الذين قالوا : لن يدخل الجنة إلا من كان هودًا أو نصارى، فبين القرآن أن قولهم هذا من قبيل الأمانى التى لا دليل عليها ولا برهان، وما يقال هنا ينسحب على جميع المواقف الشاذة من غير المستجبين لمنطق الإيمان بالإله الواحد الذى لا شريك له، فضلاً عن القائلين بإنكار وجوده، كما جاء فى قول القرآن الكريم حاكيًا قول الدهريين فقال : ﴿ وَقَالُواْ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ۝ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا بَيِّنَٰتٍ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّآ أَن قَالُواْ ٱئْتُواْ بِـَٔابَآئِنَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝ قُلِ ٱللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الجاثية ٢٤ -٢٦) ونشير هنا إلى مسألة هامة أكد عليها المناطقة حين قالوا : "ولا يقال إن هذا النوع من الألفاظ هو من قبيل الجزئى لا الكلى لأنا نقول:" إن الفرق واضح بين الجزئى الذى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وبين هذا النوع من الكلى، لأن المانع من إطلاق هذا النوع على كثيرين ليس راجعًا إلى طبيعة تصوره، بل لعدم أفراد له متعددة خارج الذهن . كما لا يقال أيضًا : إن اسم محمد هو من قبيل الكلى، لأنه يطلق على كثيرين، لأنا نقول : إن كل واحد من المشتركين فى هذا الاسم ليس راجعًا إلى طبيعة معينة ألزمتهم الإشراك، وإنما هو أمر اتفاقى، ثم من ناحية أخرى يرجع إلى ضيق اللغة ـ أى لغة ـ عن إيجاد اسم خاص لكل مسمى[٣] كما أن هناك بعض الخصائص التى يتميز بها كل

فرد عن غيره، وهذا ما أثبته العلم الحديث . وبخاصة علم الأجنة الذى انتهى إلى أن الأخوين التوأمين فى كل واحد منهما من الخصائص ما يميزه عن الآخر .

كانت هذه مقدمة لا غنى عنها لتهيئة الذهن إلى الموضوع الذى نحن بصدده ؛ لأنه حديث عن المعانى الذهنية، وتضرب له الأمثال من الواقع الخارجى للبيان والإيضاح .

الحكم الأول : الواجب (الوجوب)

تعريف الواجب : هو الثابت الذى لا يقبل الانتفاء أصلاً لذاته، وينقسم قسمين: واجب ذهنى، وواجب خارجى .

فالواجب الذهنى من خصائصه الثبات والدوام، ويطلق على ما يقبل ذلك خارج الذهن كثبات مفهوم الزوجية للأربعة . أى لكل عدد يقبل القسمة على اثنين دون كسور، ولزوم الفردية للعدد "ثلاثة"، ويتصور فى كل عدد يقبل القسمة على واحد ومضاعفاته دون زيادة أو نقص، ويسمى الثبوت هنا بالثبوت الذهنى إذ اقتصر الأمر فيه على العدد المجرد والثبوت الخارجى للمعدود الذى يضرب مثلا لتأكيد الثبوت الذهنى، كما يطلق الثبوت الواجب فى الخارج على واجب الوجود لدى المؤمنين به الذين قام الدليل لديهم على أنه تعالى هو الأول والآخر، والمطلق الخارج عن مقولات الزمان والمكان .

من ثم يقرر العقليون من المؤمنين وغيرهم ممن استقامت مناهجم فى البحث إلى أن واجب الوجود فى خارج الذهن ليس له إلا فرد واحد هو الحق سبحانه وتعالى بذاته وصفاته الكمالية والجلالية، وهذا ما تنادى به الفطر السليمة والعقول المستقيمة فالآية الموسومة بآية الميثاق، وهى التى يقول فيها القرآن الكريم :

﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ (الأعراف ١٧٢ - ١٧٣)

فيها تقرير للربوبية الحقيقية، وبهذا تسقط جميع الألوهيات والربوبيات المزعومة، كما تحمل شهادة النوع الإنسانى على ذلك درءًا للغفلة أو التقليد . ذلك المعنى السلبى الذى يمثل وصمة فى جبين الإنسان الذى يلغى

عقله ويؤثر عليه المحاكاة للآباء والأجداد، حتى لو جاءهم الداعى بأهدى مما وجدوا عليه آباءهم كما صرح القرآن بذلك فى قوله تعالى : ﴿ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ ۞ قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ ۖ قَالُوٓا۟ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴾ (الزخرف ٢٣ -٢٤).

لقد كان ذلك الاعتراف واضحًا وصريحًا فى عالم وجودى آخر، هو عالم "الذر" الذى يسبق هذا العالم الذى تحقق فيه الوجود العينى، بكل ما فيه من موجودات تنوعت خصائصها واهتدى كل مخلوق منها إلى سبيله، تلك الموجودات التى قرر القرآن أنها جميعها بكل أطيافها مسبحة بحمد خالقها سبحانه وتعالى كما قال جل شأنه: ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾(الإسراء: ٤٤).

وقد تنوعت آيات القرآن الكريم التى تتحدث عن وجود الله تعالى، وتوحيده سبحانه بكل صوره: توحيد الربوبية أو الخالقية ؛ وتوحيد العبودية وتوحيد الذات والصفات، وتوحيد القصد والطلب، كما جاء فى بعض مؤلفات علم العقيدة لدى بعض الفرق[٤]، ويلزم من هذه الصورة للتوحيد بمعناه الشامل نقض دعوى المشركين بكل نحلهم وطوائفهم، كدعوى الدهر يين الذين قالوا : ﴿ نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ﴾ (الجاثية: ٢٤). كما أشرنا سلفًاوكذلك دعوى القائلين بتأليه البشر بكل صنوفهم وكذلك ما يذهب إليه الوثنيون بكل توجهاتهم الاعتقادية فإذا انضم إلى رصيد الفطرة الأدلة الواضحة على وجوده تعالى ووحدانيته مما صاغته عقول الموحدين فى كل زمان لكان لذلك كله الأثر البالغ فى بناء الاعتقاد على أسس سليمة، وسنذكر بعضًا من هذه الأدلة فى دائرتين:دائرة الفكر الاسلامى، ودائرة الفكر الغربى وسيطًا وحديثًا [٥]

أولاً : دائرة الفكر الأسلامى :

أ- دليل الممكن والواجب : هو دليل الفلاسفة المسلمين المشائيين، وهو انعكاس واضح لدليل أرسطو فى هذا السياق : لأنه يعتمد على مبدأ ثنائية الوجود الذى قال به هذا الفليسوف، وقد ردده أتباعه من فلاسفة المسلمين، وعلى رأسهم الفارابى ومن تأثر به

وبأستاذه ــ المعلم الأول ــ فى هذه القضية. والوجود عند هؤلاء ينقسم قسمين : وجود واجب، ووجود ممكن، ووجود الواجب هنا معتمد على أن الوجود الممكن يستحيل أن يمر فى تسلسل وجوده إلى غير نهاية لأن التسلسل باطل، وإذا أردنا رفع هذا البطلان المتصور فلابد من الاعتراف بوجود هو الوحيد الذى يقطع حلقات التسلسل؛ ومن خصائص هذا الدليل أنه محصور فى دائرة الوجود كحقيقة ذهنية مطلقة، بغض النظر عن العالم الخارجى المشاهد، حيث إن طبيعة الوجود من اتخاذها منطلقاً للتفكير هى الكافية فى هذا السبيل . يقول الفارابى فى ذلك: "لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لابد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغى أن يكون ما عليه الوجود بالذات، فإذا اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإذا اعتبرت عالم الوجود فأنت نازل، تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا غير هذا"[٦]

ويستشهد الفارابى هنا بآية كريمة نراها فى معناها شاملة لهذا الدليل بطريقتيه : الصعود من عالم الحسى، والشهادة المتغير إلى عالم الوجود الثابت، وذلك ظاهر فى صدرها، ومن هذا العالم الثابت تنزل إلى عالم الشهادة . يقول الحق سبحانه فى عالم الحسى وتنوعه وتغيره ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (فصلت: ٥٣) .(طريقة الصعود).

(طريقة النزول):

وصيغة هذا الدليل عند "ابن سينا" لا تختلف كثيراً عن صيغتها عند الفارابى، وأما فى المعنى والمضمون فهما دليل واحد، يقول الشيخ الرئيس : تنبيه : "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته من السمات إلى تأمل لغير الوجود ... وهذا الباب أوثق وأشرف ــ من النظر إلى عالم الحس والشهادة ــ وهذا حكم لقوم هم الصديقون ... " فى مقابلة حكم لقوم [٧] - الجمهور الذين يفهمون لطريقة الصعود ــ كما ذكرنا آنفا هذا هو دليل (واجب الوجود)، ويلحظ العقل هنا أن وجوده لذاته أى أنه بلغة الفلاسفة علة وجوده فى مقابلة الممكن الذى يكون وجوده أو عدمه إنما يكون لعلة خارجة عنه أوجدته إن

كان فى عالم العدم، أو أعدمته إن كان فى علم الوجود، فكل واحد منها لا يحدث فيه لذاته، بل لعلة خارجية هى سبب إحدى الحالتين، من ثم يمكن أن نطلق عليه : الممكن فى ذاته، القابل الوجود والعدم لغيره، ويستحيل عقلاً تجاوز هذا السبب لما يترتب عليه من المحال العقلى، وهو الترجيح للوجود أو العدم الذاتى بلا مرجع . ومن أحكام الممكن فوق ما ذكرنا أن وجوده بعد عدمه يدل على حدوثه، كما أن عدمه بعد حدوثه يدل على حدوثه أيضًا، وإلا تساوى الواجب والممكن فى رتبة الوجود، كما أنه لابد أن يكون متأخرًا فى وجوده عن وجود سببه وعلته .

ب ـ دليل الحدوث للجواهر والأعراض : وقد أخذ بهذا الدليل جمهور المتكلمين؛ والأشاعرة منهم بصفة خاصة، وقد بنى لديهم على ثلاث مقدمات هى : الجواهر لا تنفك عن الأعراض ـ الأعراض حادثة ـ ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث مثلها، من ثم أقام المتكلمون الدليل على حدوث هذه الأعراض، وهو تردد الأجسام بين الحركة والسكون، أى أن الجسم يمكن أن يتحرك أو يسكن، وعلى هذا فالحركة بعد السكون، أو السكون بعد الحركة دليل على حدوثها ـ الأعراض ـ وبالضرورة حدوث الأجسام التى تقوم بها . وتعاقب الحركة والسكون على الأجسام يدل على أمرين :

أولهما :أن العرض لا يقوم بالعرض، لأنه لابد من التفرقة بين الوصف (الحركة هنا) والموصوف الذى هو الجسم المتحرك .

ثانيهما : أن العرض لا يبقى زمانين لأنها ـ الأعراض ـ متى عرضت للأجسام فى حالة فإنها تغادرها فى الحالة الثانية، وإذا كان الأمر كما بينا فإن عدم انفصالها عن الجواهر مع ضرورة حدوث الأعراض يدل على حدوث الأجسام أيضًا، ومن جهة أخرى : أن الأجسام لم تسبق الحوادث، وما لم يسبق المحدث فهو محدث مثله، كما أنها لم توجد مثلها . فدل ذلك كله على حدوثها (٨)

ج ـ دليل الجواز أو الإمكان :

وهو مبنى لدى من أخذ به من المفكرين على مقدمتين :

أولاهما : أن العالم بجميع ما يحتويه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه الآن، من الكبر أو الصغر أو كل أنواع التقابل، ونضرب لذلك مثلاً يوضح الفكرة : من الممكن أن يوجد عالم تطلع الشمس فيه من مغربها بدلاً من طلوعها من مشرقها الآن، وإذا كانت

هذه العملية المتصورة ترتبط بتغيرات أخرى تتفق مع تصور هذه الظاهرة، كما تقررها علوم الطبيعة الفلكية، فإن هذا الجواز فى ذاته دليل على حدوث العالم وبالضرورة على وجود محدث هو الله تعالى. وقد جاء فى القرآن الكريم بعض الآيات التى تدل على ذلك. كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ (الفرقان : ٤٥)

ويرادفها كل الآيات التى تبرز إطلاق المشيئة الإلهية فى إمكان خلق عالم آخر يكون فى ظواهره ذا منطق جديد كقوله تعالى أيضًا : ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَٰلَكُم﴾ (محمد : ٣٨).

وأما المقدمة الثانية فلازمة للأولى وهى : أن ما يكون كذلك فهو حادث لأنه قابل للتحول من حال إلى حال، وهذا شأن جميع الحوادث.

د - دليل العناية والاختراع : وقد قال به "ابن رشد" وهو فى الواقع دليلان، ويمكن الجمع بينهما بقولنا : إن الله سبحانه وتعالى قد أوجد العالم على غير مثال سابق، ووجود الأشياء المحسوسة أمر واقعى، وكونها كذلك يعنى أنها حادثة، وجدت لأهداف وأغراض معينة، وكونها كذلك - أيضًا - يعنى أن وجودها ليس عبثًا، وكونها سائرة إلى أهدافها على طريقة منتظمة لاعوج فيها ولا أمتًا دليل على أن هناك سببًا جعلها كذلك، حيث برزت عنايته بها واضحة للعيان والبداهة معًا. وهو ما يتفق مع ما جاء به الشرع فى قضية الخلق والعناية به والغاية من وجوده.

وقد نسب هذا الدليل إلى ابن رشد، والحق أنه مسبوق بذلك لدى الأشعرى فى كتابيه "الإبانة" واللمع" عند التحقيق والتدقيق [٩]

وهناك أدلة أخرى يمكن عند التدقيق فيها نراها لا تخرج عما ذكرنا، من ثم فلا داعى لذكرها [١٠]

هـ - الدليل الغائى :

وهذا الدليل موجود من قبل لدى أفلاطون — أرسطو — الفلاسفة الإسلاميين وبخاصة ابن رشد، والمتكلمين من الأشعرية، وهو يعتمد على أساس واضح من نظام الكون وصيرورته إلى غايته بطريقة واعية دقيقة، وحسب قوانين هى النواميس الإلهية التى أعطى الله بها كل شىء خلقه ثم هدى، ولعل أرق عبارة قيلت

فى هذا السبيل ما صرح به القديس "أوغسطين" "من أن العالم نفسه بتغيره المنظم تنظيمًا عجيبًا وبأشكاله البديعة يعلن فى صمت أنه مصنوع " وتزكية هذا الدليل أكثر من أن تحصى . غير أن هذا الدليل لم يسلم أيضًا من : ديكارت ـ باسكال ـ كانت . حيث عارضه كل واحد منهم من وجهة نظره، ونرى أن هذا أمر طبيعى، إن الإجماع على صحة دليل حتى ولو كان بدهيًا أمر مستحيل .

و ـ الدليل الأخلاقى :

وقد جاء هذا الدليل لدى "كانت" حيث ذهب إلى أن الطريقة التقليدية للمعرفة ـ العقلية والحسية ـ ينبغى أن تتطور إلى المعرفة الروحية التجريبية . التى يطلق عليها اسم التجربة الأخلاقية، أو الدليل الأخلاقى القائم على أساس تصور العقل النظرى فى الوصول إلى حقائق الأشياء.

وهذا الدليل يتخذ إحدى صورتين : الاستدلال من وجود قانون أخلاقى مطلق للوصول إلى وجود مشرع قرر هذا القانون .

والاستدلال من عدم المواءمة بين الفضيلة والسعادة فى هذه الحياة إلى إثبات وجود موجود فيه من الخير، ومن القدرة ما يمكنه من التوفيق بينهما . وصياغة هذا الدليل بصورتيه إنما تكون كالآتى :

١ـ أن القانون الأخلاقى هو مجموعة أوامر ونواه إجبارية، قد تكون متنافرة مع غرائزنا، ورغباتنا لتلزم إرادتنا بما هو عسير عليها، وهذا القانون هو وحده الكفيل والقادر على قهرها على سلوك يتعبها ويضنيها . وقد عبر عن مصدر هذا القانون بقوله : أيها الواجب : لست أدرى فى أى أرض نبت، ولأى شجرة كانت الثمرة المنتقاة، إنك لا تقدم إلى الإنسان ما يسره ويلذ له بل تقدم إليه ما يتعبه ويفنيه، ولكنك فى مقابل ذلك تعلمه كيف يقدر شخصيته ويحفظ كرامته، وإذا ثبت هذا، وجب أن يكون ذلك القانون صادرًا عن قوة لها من البأس والسلطان ما يجعل أوامرها ملزمة للإرادات البشرية . وتلك القوة هى "الإله ذاته " ولما كان تصور الخلقية أمرًا مرتبطًا بالسعادة الإنسانية؛ وكان هذا الارتباط وثيقًا غير قابل للانفصال لأنه يمكن أن يلخص فى هذه العبارة : اعمل كل ما يمكن أن يعيدك إلى تلك السعادة ؛ بحيث تكون جديرًا بها، فإن هذا يدل على أن إرادتنا إذا رغبت فى تلك السعادة ؛ لابد أن تكون مذعنة لهذا القانون، ولا يكون ذلك إلا لله، الذى هو مصدر كل خير وسعادة [(١)]

هذه رحلة فى الواجب كأحد

أطراف قوانين العقل المشار إليها وتطبيقاته على واجب الوجود الذهنى والخارجى، وأدلة هذا الوجوب لدى دوائر مختلفة من دوائر الفكر الإنسانى : اليونانى منه، والوسيط والحديث، والإسلامى منه بأظهر مدارسه الفلسفية والكلامية . وهى رحلة لازمة لأن الحديث عن الحكمين الأخيرين : الممكن والمستحيل، لا يتأتى على وجه صحيح إلا بعد الحديث بدقة وعناية عن "الواجب" ونأمل أن يكون قد وصلنا إلى هذه الغاية .

الحكم الثانى: الممكن (الإمكان) :

تعريف الممكن : هو ما يقبل الوجود والعدم لذاته، وهذا يعنى أنه استعداد محض وتهيؤ للوجود أو البقاء فى حيز العدم . وفى حديثنا عن "الواجب" أشرنا إلى الممكن بما يظهر منه أن الإطالة فيه هنا لا معنى لها ويكفى أن نعرض بعض الصور التى تمثل توضيحًا أكثر .

إن الحكم الأول (الوجوب) إذا تأملناه جيدًا نلاحظ أن له طبيعة خاصة يختلف بها عن الحكمين الآخرين، وهى خاصية الثبات والدوام فى الوجود، وأن الحكم الذى يقابله مقابلة الأضداد، إنما هو "الاستحالة" (المستحيل)، وأن بينهما على سبيل التبادل من قبول الوجود أو البقاء فى العدم هو "الإمكان" (الممكن)، وهذه هى خاصية هذا الحكم وهو مجرد القبول أى بلغة الفلاسفة والمناطقة (الإمكان المحض)، وقد مر بنا أن الممكن حكمه ضرورى يتخذ منطلقًا لإثبات الواجب عند قوم على حد تعبير ابن سينا فيما سبق، ومن ثم فقد رأينا أن كل من أثبت الواجب فقد اتخذ من الممكن معراجًا له،وهى الطريقة الصاعدة التى أشرنا إليها قبلاً، والتى يؤسس لها قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (فصلت ٥٣) . ومن ثم أيضًا يستحيل أن تكون الموجودات كلها واجبة، وهذه ضرورة عقلية وواقعية،كما يستحيل أن ينقلب الوجود ليصبح كله عدمًا محضًا، أو أن نتصوره كذلك، لأننا حين نفكر فى هذه القضية فإنما يكون تفكيرنا فيها دليل وجودنا ، والمفترض أن وجودنا مستحيل، وبهذا يبطل هذا الفرض وهذا ما قرره "الكوجيتو" الديكارتى: أنا أفكر فأنا موجود .

والصورة الواضحة للممكن هى :

العالم وبالضرورة بعض أجزائه، فإذا كنا جزءًا منه بناءً على أننا موجودون الذى هو نتيجة لتفكيرنا، وإذا تصورنا وجود العالم مستقلاً بذاته لانقلبت طبيعته من كونه ممكنًا إلى كونه واجبًا، وإذا كان من المستحيل عقلاً وواقعًا وجود واجبين بعد إقامة الأدلة الواضحة على أن الوجود الواجب ليس له فى الواقع إلا الله سبحانه . وأن القول بخلافه نقض لبداهة العقول، وإذا ثبت بالدليل أيضًا استحالة تسلسل الأشياء إلى غير نهاية، فإن هذا كله يثبت أن هناك تصورًا واضحًا لموجود هو فى ذاته قابل للوجود والعدم، فإذا وجد فلعلة أوجدته وإذا أعدم فلعلة أعدمته كذلك وقد أشرنا إلى أن بعض المفكرين قد اتخذ من وجود الممكن معراجًا لوجود الواجب . وهذا القدر من الحديث كافٍ فى هذا المقام، حتى لا نتكرر فى حديثنا .

الحكم الثالث : المستحيل (الاستحالة)[١٢]

والاستحالة تعنى : النفى الذى لا يقبل الوجود أصلاً، ومن ثم فالمستحيل هو المعدوم أو المنفى الذى لا يقبل الوجود بحال من الأحوال، لا الوجود الواجب ولا الوجود الممكن، وهو إما ذهنى كاستحالة الجمع بين النقيضين أو رفعهما، واستحالة تحول الممكن إلى واجب، أو عكس ذلك .وأما الاستحالة الواقعية فمثلها : شريك البارى عند المؤمنين، وانقلاب الجبل إلى ذهب ... إلخ

ونشير هنا إلى مسألة هى : أن المستحيل أو الاستحالة الذهنية أوسع بكثير من الاستحالة الواقعية، لأنه يمكن تصور شريك للبارى حتى يحكم عليه بالعدم، كما يمكن تصور جبال من ذهب أو فضة . وأما تطبيق ذلك فى مجال العقيدة، فإن بعض الفرق تقرر أن الحق سبحانه يمكن أن يكلف بما لا يطاق، كما لا يستحيل عليه أن يغير هذا العالم إلى عالم آخر، وباختصار فإن إطلاق المشيئة الإلهية لا يجعل لمقولات العقل فى جانبى الوجوب والاستحالة أثرًا على الإطلاق، لذا رأينا ذلك لدى من قال بوجوب إرسال الرسل، وإمكانية أن يثيب الله العاصى ويعذب المؤمن .

ومن الجدير بالإشارة إليه هنا مسألتان على جانب كبير من الأهمية هما :

أولاً : مسألة التسلسل التى يرتبون عليها الاستحالة كمفهوم عقلى .

ثانيًا : تطبيق هذه المقولات فى حق الله سبحانه وتعالى . وهل يجوز ذلك أو لا يجوز ؟ .

فأما المسألة الأولى . فإن القول

باستحالة التسلسل إنما ينصب على الماضى وحده دون المستقبل، لأنه من جهة الماضى يستحيل الذهاب به إلى غير نهاية تحقيقًا لكون العلل والآثار لابد أن تنتهى إلى علة ثابتة موجودة تقطع هذا التسلسل . وهذا القول نجده عند مثبتى حدوث العالم والقائلين بقدمه على السواء .

فالأول لإثبات أن الحادث لابد له من محدث، كما هو دليل جمهور المتكلمين .

والثانى قول الفلاسفة القائلين بقدم العالم مع كونه معلولاً أو أثراً لعلة واجبة .

وأما من جهة المستقبل فيستحيل التسلسل الحقيقى لسرمدية الذات الإلهية وخلودها، وكذا نعيم أهل الجنة أو عذاب النار، حيث جاء فى القرآن الكريم ما يدل على تأبيد الجزاء الأخروى .

فأما فى جانب أهل الجنة ونعيمهم فيها، فقد جاء فى مثل قوله تعالى :

﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴾ (النساء : ٥٧)

﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا ﴾ (الرعد : ٣٥)

كما جاء فى القرآن الكريم حديث عن خلود أهل النار، وفى الحديث الشريف "أن مناديًا ينادى فى الفريقين : يا أهل الجنة خلود بلا موت، ويا أهل النار خلود بلا موت . يضاف إلى ذلك . وهو المهم هنا . قوله سبحانه : ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ ﴾ (الحديد : ٣)

وإذا آمنا بأن مقولات العقل لا تنطبق على الحق سبحانه وتعالى، ومن ثم فلا سرمدية ولا أبدية تطبق عليه كذلك .

فماذا نفعل فى الآيات التى تحدثت عن الخلود بشقيه لكل من الطائعين والعصاة، فالأولون فى نعيم مقيم، والآخرون فى عذاب أليم أبدى كذلك، وإذا افترضنا صحة ما ذهبت إليه بعض الفرق من القول بأن عصاة المؤمنين عندما يعذبون بالقدر الذى يناسب معاصيهم فى الدنيا يخرجون من النار إلى الجنة، فإن الإشكال يظل قائمًا ما بقيت الجنة داخلة تحت مقولة الخلود، ولو تصورنا صدق من ذهب إلى القول فناء الخالدين : الجنة والنار معًا بعد استيفاء كل من الفريقين حقه من النعيم أو العذاب، فماذا نفعل مع الأبدية الإلهية ؟ .

إن هذه الإشكالات تعكر على القول باتخاذ التسلسل مثلاً للاستحالة .

ويبقى فى النهاية أن نقول : إن العقول البشرية محدودة التصور، ومن ثم لا يبقى للأحكام الإلهية المتعلقة

بالأخرويــات أو الغيبيــات إلا الإذعــان لمنطق الوحى متى ثبت صحة النقل فى آياتــه أو أحاديثــه، والخضــوع لمنطــق الإيمان والإيمان وحده . وأما استحالة الـدور فظـاهرة فـى الـدور القبلـى ـ أى الـذى يؤكـد أن العلـة لا بـد أن تسـبق المعلـول أو تقارنـه ـ وأمـا الـدور المعى ـ الذى لا يكـون أحد الأمرين علة للآخر والآخـر معلـولاً لـه ـ فإنـه لا يكـون مستحيلاً بل مقبولاً .

ولعل تطبيق الاستحالة فـى المجـال العقلـى يظهـر فـى عـدم الجمـع بـين النقيضـين أو رفعهمـا معًـا، وكـذلك القـول بالثالـث المرفـوع الـذى هـو فـى حقيقتـه صـورة لمبـدأ عـدم التنـاقض، حيث لا يوجد جواب ثالث بين الشىء ونقيضه . ومن ثم ردت جميع الأحكام العقليـة التـى تجمـع بـين النقيضـين عنـد اتحـاد الجهـة كـالقول بـالأحوال الـذى قـال بـه أبـو هـاشـم الجبـائى فـى تفسـير علاقة الذات بالصفات، حيث ذهب إلى أن الأحـوال ليسـت موجـودة وليسـت معدومــة .... إلخ، وأمــا إذا انفكــت الجهــة كقــول جمهـور الأشـعرية فـى المسألة التى معنا : الصفات ليست عين الـذات وليسـت غيرهـا، فـإن ذلـك غـير مسـتحيل، لأن القـول بالغيريـة ينصـب علـى المفهـوم وحـده، والقـول بعـدم غيريتها للذات إنما ينصـب علـى المصدق فى الواقع، والله اعلم .

أ.د محمد عبد الستار نصار

الهوامش:

(١) إنما سميت بأحكام العقل تميزًا لها عن الأحكام الأخرى، سواء أكانت أحكامًا شرعية، أم غير ذلك من أحكام العرف والعادة فى العلوم الأخرى .

(٢) انظر: القطب على الشمسية صـ ٤٥ .ط. الحلبي ـ القاهرة سنة ١٩٤٨ .

(٣) انظر : الوسيط فى المنطق الصورى د / محمد نصار، ط خامسة، صـ ٥٤ ـ القاهرة سنة ٢٠٠٥ .

(٤) هذا التقسيم واضح جدًا فى العقيدة الطحاوية وشرحها . كمثال لهذه الكتب .

(٥) لاشك فى أن الدليل فى حد ذاته هو نتاج العقل، ولا يرتبط بزمان أو مكان أو أشخاص، غير أن طريقة التفكير فى صياغة هذا الدليل تختلف من شخص إلى آخر . كما أن معرفة ما وراء ظاهر الدليل من روح وثابة أو متخاذلة هو الذى يقتضى هذه الفوارق . غير أن القرآن الكريم يبقى وحده المحتوى على صنوف الأدلة وخصاصتها التى تخاطب كل مستويات المدارك الإنسانية، من حسية ووجدانية وشعورية وعقلية وروحية صوفية؛ بطريقة سهلة بسيطة لينضم بذلك إلى إعجاز هذا الكتاب العزيز دليل آخر على أنه كتاب من لدن حكيم حميد، وتبقى المناهج البشرية دونه فى التأثير النفسى والروحى والعقلى.

(٦) فصوص الحكم : صـ ١٣٩ .

(٧) الإشارات والتنبيهات: جـ ١ صـ ٢١٤ .

(٨) لمعرفة ما يمكن أن يوجه إلى هذا الدليل من الاعتراضات والشبه التى تترتب على الأخذ به:انظر: د / محمود قاسم فى مقدمته كتاب : مناهج الأدلة لابن راشد صـ ١٢ وما بعدها، ط . القاهرة سنة ١٩٦٤ .

(٩) انظر : الإبانة صـ١٥٥، واللمع صـ ١٧ . ط القاهرة، سنة ١٩٧٥ .

(١٠)انظر : أدلة الماتريدى وهى : دليل الأشياء غير الحية، ودليل الأعراض المتضادة، ودليل المتناهى واللامتناهى، ودليل السببية والتغير والعناية، كما ذكرها الدكتور قاسم فى مقدمة كتاب : الكشف عن مناهج الأدلة . الاعتراضات التى أبداها على بعضها، وكذا دليل الصوفية صـ ١٨ وما بعدها .

(١١) انظر : د / محمد غلاب : مشكلة الألوهية صـ ٨٤، وعثمان أمين : ديكارت صـ ١٣٨ .

(١٢) يلاحظ هنا وفى حديثنا عن الواجب والممكن أننا نضع اسم"الفاعل" كمجلى للحكم وتطبيق له، ونضع بين هلالين (هكذا) المصدر الذى هو الحكم، وهذا يعنى أن إحلال اسم الفاعل محل المصدر المشتق منه إنما جاء على سبيل المجاز .

الأحوال

التعريف اللغوى :

يقول (صاحب القاموس المحيط) عن الأحوال : مفرده حال، والحال: كنية الإنسان، وما هو عليه، كالحالة والوقت الذى أنت فيه، وحالات الدهر وأحواله: صروفه[1] . ويقول الجرجانى فى(التعريفات) : الحال نهاية الماضى بداية المستقبل، [2] وينقل عن ابن سينا فى تعريف الحال قوله : كيفية غير محسوسة بذاتها، سريعة الزوال مثل غضب الحليم [3]. وأما "ديكارت "فقد يكون تعريفه للحال أقرب إلى الموضوع الذى نحن بصدده، حيث قال: حين أتحدث عن الوجوه أو الأحوال، لا أعنى شيئًا سوى ما سميته فى موضوع آخر بالصفات أو الكيفيات، ولكن حين أجعل فى الاعتبار أن الجوهر متأثر ومتغير بها ، أستعمل لفظ "الحال" أو الوجه، وحين يكون هذا التأثير أو التغير داعية إلى تسمية الجوهر جوهرًا أطلق اسم " الكيفية " على الوجوه المختلفة التى تجعله حقا خليقًا بهذا الاسم . وحين أنظر إلى أن هذه الأحوال أو الكيفيات قائمة فى الجوهر دون أن أنظر إليها إلا باعتبارها متعلقات لذلك الجوهر، حينئذ نسميها " صفات " ، ومن حيث إنه لا ينبغى أن أتصور فى الله أى اختلاف أو تغير، فإنى لا أقول بأن فيه أحوالاً أو كيفيات، بل فيه صفات .[4]

التعريف الاصطلاحى :

- الحال مفرد الأحوال، ومعناها أنها شأن للذات الإلهية بين الوجود والعدم، وحتى يتضح الأمر نورد تعريف اسبينوزا للحال، ثم نورد رأى صاحب النظرية، وأعنى به أبا هاشم الجبائى، وطبيعتها، وما موقف الآخرين منها .

وإذا كان من المعروف أن الكلام فى الأحوال فرع عن الكلام فى الذات الإلهية وعلاقتها بالصفات، وإذا كان من المعلوم – أيضًا – أن جمهور المعتزلة قد رد جميع التصرفات الإلهية إلى كونه قادرًا عالمًا، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان، وأنهما اعتباران للذات كما قال أبو على الجبائى، فإن الأقوال جميعها لم ترق لابنه أبى هاشم وقرر أنهما حالتان للذات . ومن ثم

تكون نظرية الأحوال هى الحل الأمثل - فى نظره - لعلاقة الذات بصفاتها . وقد ردها أبو الحسين البصرى إلى صفة واحدة هى " العالمية " وهذا هو عين مذهب الفلاسفة .

وأما السابقون من كبار المعتزلة كأبى الهذيل العلاف، فقد قال فى هذه المسألة بما يوحد بين مفهوم الذات ومفهوم الصفة، حيث ذهب إلى أن الله عالم بعلمه، وعلمه ليس صفة غير الذات، بل هو عينها، وهكذا فى جميع الصفات،وهو قول يقترب كثيرًا من قول النصارى فى الأقانيم الثلاثة، ومن جهة أخرى يقترب من قول أرسطو حيث ذهب إلى أن الله علم كله، قدرة كله، حياة كله . الأمر الذى سوغ للأشعرى أن يقول عن أبى الهذيل إنه قرأ أرسطو وأخذ عنه هذا الرأى.[٥]

ويغلب على الظن أن خير من تناول نظرية الأحوال بالبيان والإيضاح من القدامى كما قال فيها رأيه هو : "الشهرستانى " فى كتابه " نهاية الأقدام " كما أن أحسن من تناولها من المحدثين، وقال فيها رأيه، هو : الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه (مذاهب الإسلاميين) الجزء الثانى، وقد تابعه فى ذلك الدكتور أحمد صبحى.

فأما الشهرستانى فيقدم للموضوع بتمهيد تاريخى لظهور هذه الفكرة، ومن أخذ بها ومن ردها فيقول :" اعلم أن المتكلمين قد اختلفوا فى الأحوال نفيًا وإثباتًا بعد أن أحدث أبو هاشم الجبائى رأيه فيها، ونفاها أبوه - أبو على الجبائى . وأثبتها القاضى أبو بكر الباقلانى على قاعدة غير ما ذهب إليه أبو هاشم، ونفاها الأشعرى صاحب المذهب، وكان إمام الحرمين الجوينى من المثبتين أولاً ثم نفاها ثانيًا[٦] . ثم يقول بعد ذلك :" والأحرى بنا أن نبين أولاً: ما الحال التى توارد عليها النفى والإثبات، وما مذهب المثبتين فيها، وما مذهب النافين، ثم نتكلم فى أدلة الفريقين ونشير إلى مصدر القولين وصوابهما من وجه وخطأهما من وجه آخر " ([٧])

تعريف الحال :

يرى الشهرستانى أن الحال ليس لها حد حقيقى يذكر حتى نعرفها بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال لأن ذلك يؤدى إلى محال، وهو إثبات الحال للحال، وإنما الممكن فى هذا المقام هو بيان ضابطها وحصرها بالقسمة، وهى من هذا الوجه تنقسم

إلى ما يعلل، وما لا يعلل : فأما ما يعلل فالأحوال تكون حينئذ – أحكامًا لمعان قائمة بذوات، وأما ما لا يعلل فإنما هى صفات وليست أحكامًا للمعانى . والأحوال عند أبى هاشم من النوع الأول – ماله علة – وهو هنا يستخدم قياس الغائب على الشاهد فيقول – كما صوره الشهرستانى – إن كل حكم لعلة قامت بذات يشترط فيها ثبوت الحياة، مثل كون الحى حيًا عالمًا قادرًا سميعًا بصيرًا، وإذا كان هذا أمرًا معروفًا فى الشاهد فإنه يكون كذلك فى حق الغائب ؛ لأن الحكم العقلى لا يختلف شاهدًا وغائبًا، وتسمى الأحكام المعللة – حينئذ - أحوالاً، وهى صفات زائدة على المعانى التى أوجبتها . وهذا رأى أبى هاشم "(٨) .

وأما معناها عند القاضى الباقلانى فهى كل صفة بالوجود، سواء أكان المعنى الموجب مما يشترط فى ثبوته الحياة، أو لم يشترط ككون الحى حيًا وعالمًا وقادرًا، وكون المتحرك متحركًا والساكن ساكنًا إلخ "(٩)

ومن وجوه الاختلاف بين النظرتين ــ نظرة أبى هاشم ونظرة الباقلانى ــ أن الأول يرى أن البنية عنده شرط فى المعانى التى تشترط فى ثبوتها الحياة، وكانت هذه البنية فى أجزائها فى حكم محل واحد، فتوصف بالحال . وأما الباقلانى فإنه يذهب إلى أنه لا يوصف بالحال إلا الجزء الذى قام به المعنى فقط "(١٠).

وأما القسم الثانى من قسمى الحال، وهى التى لا تعلل فهو : كل صفة إثبات لذات من غير علة، زائدة على الذات، كتحيز الجوهر وكونه موجودًا، وكون العرض عرضًا ولونًا وسوادًا. والضابط هنا أن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره، فإنما يتميز بخاصية هى حال وما تتماثل المتماثلات به وما تختلف المختلفات فيه فهو حال كذلك، وهى التى تسمى صفات الأجناس والأنواع .

والأحوال عند المثبتين لها ليست موجودة ولا معدومة، وهى أشياء معلومة ولا توصف بصفة ما، ولا تعلم إلا مع الذات . وأما نفاة الأحوال فعندهم أن الأشياء تتماثل وتختلف لذواتها المعينة، وأما أسماء الأجناس والأنواع فيرجع إلى الألفاظ الدالة عليها فقط، وكذلك خصوصها. والشئ الواحد قد يعلم من وجه ويجهل من وجه آخر، والوجود اعتبارات ذهنية لا ترجع

إلى صفات هى أحوال تختص بالذوات .

أدلة المثبتين للأحوال:

قال المثبتون : العقل يقضى ضرورة أن السواد والبياض يشتركان فى اللونية والعرضية ويختلفان فى قضية هى السوادية والبياضية، فما به الأشتراك هل هو ما به الافتراق والاختلاف، أو غيره، فإن كان الأول – اللونية والعرضية فهو السفسطة – وإن كان الثانى كان تسليمًا بالمطلوب"[11]

وأما نفاة الأحوال فقد قالوا فى الرد على هذا الدليل : السواد والبياض المعنيان لا يشتركان فى شىء هو كالصفة لها، بل يشتركان فى اللفظ الدال على الجنسية والنوعية والعموم، والاشتراك فيه ليس راجعًا إلى صفة هى حال للسواد والبياض فإن حالة العرضين هى الاشتراك فى الحالية، ولا يقتضى ذلك الاشتراك بثبوت حال للحال، الذى يؤدى إلى التسلسل فالعموم كالعموم، والخصوص كالخصوص"[12].

غير أن هذا الاعتراض على دليل المثبتين من قبل نفاة الأحوال وَجَد له تخريجًا جديدًا فى رد هذا الرد، وهو : أن الاشتراك والافتراق قضية عقلية وراء اللفظ، وإنما كانت صياغة اللفظ هكذا وفق مطابقته والتمسك بالقضايا العقلية دون النظر إلى الألفاظ هو الأصح، وأن الذى اعتقد بأن العموم والخصوص إنما يرجعان إلى اللفظ المجرد يكون قد أنكر الحدود العقلية للأشياء، والأدلة القطعية على مدلولتها ولو كانت الأشياء تتمايز بذواتها ووجودها لبطل القول بالقضايا العقلية، وحسم باب الاستدلال بشىء، أولى على شىء مكتسب متحصل، وما لم يدرج فى الأدلة العقلية عمومًا عقليًا، لم يصل إلى العلم بالمدلول قط، وما لم يتحقق فى الحد شمول بجميع المحدودات، لم يصل إلى العلم بالمحدود" [13]

وقد قرر نفاة الأحوال أن القول بثبوتها ليس خاضعًا للعقل، لأن هذا القول مبنى على قضية تخالف بداهة العقول، حيث ذهبوا إلى أنها أى الحال شأن للذات أو اعتبار لها ليس موجودًا وليس معدومًا، ومن المعلوم أن الشىء ونقيضه يقتسمان طرفى البعد بحيث يجزم العقل بأنه ليس بينهما حد ثالث هو وسط بينهما، ولما كان من المعلوم عقلاً أن الوجود والعدم لا يجتمعان معًا ولا يرتفعان ؛ معًا لأنهما نقيضان أو فى

حكم النقيضين، وهو مبدأ الثالث المرفوع من مبادئ الفكر الأساسية ، فقد دلَّ هذا كله على أن نظرية الأحوال ليست معقولة، ولو ذهبنا نستقصى الوجوه التى ساقها المثبتون للأحوال وردود النفاة عليها لطال بنا المقام الذى لا يحتمله هذا المبحث فليرجع إليه فى المطولات لمن يريد المزيد، وبخاصة الكتاب الذى بين أيدينا وهو " نهاية الأقدام " للشهرستانى، ومن المؤكد أن هذه التولدات اللفظية والمعانى التالية لها، وعدم توحيد وتحرير محل النزاع هو الذى أدى إلى تلك المشاحنات الكلامية، فضلاً عن البعد عن أصول العقيدة الواضحة التى جاء بها القرآن الكريم فى موضوع علاقة الذات الإلهية بصفاتها، تلك التى تبين أن الصفات الإلهية ليست شيئًا وراء الذات مستقلة عنها فى الحقيقة والواقع (المصدق) وهى من لوازم الذات وطبيعتها، ولم تجب لها من خارج عنها، كما أنها فى نفس الوقت هى عين الذات من حيث المفهوم .لأن ذلك يقتضى الوحدة بين الموصوف والصفة من حيث المعنى، ومن ثم قال جمهور المتكلمين: إن ماهية الحق سبحانه هى عين وجوده، وأن النظر إلى الذات كموضوع قابل لأن يحمل عليه الوصف إنما يكون من قبيل الحمل الصورى لأن حقيقة الذات بسيط لا تركيب فيها، إذن يستحيل أن يشترك مع غيره فى الجنس ويتميز عنه بالفصل، فهذا كله من خصائص المهايا المركبة من الأجناس والفصول .

وقد تنبه الأشعرية إلى هذه القضية بهذا العمق فقرروا أن الصفات لا هى عين الذات – يقصدون من حيث المفهوم، ولا هى غيرها – يقصدون من حيث المصدق والواقع خارج الذهن، وهذا هو ما حمل الشهرستانى إلى أن يقول رأيه فى المسألة على وجه يرى أنه الحق، قال "فالحق فى هذه المسألة أن الإنسان يجد من نفسه تصور أشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة الألفاظ ولا جانب الأعيان، ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشىء واحد، وهى إما ترجع إلى اللفظ وقد أبطلناه، أو إلى الأعيان الموجوده المشار إليها وقد زيفناه، فلم يبق إلا أن يقال : هى معان موجودة محققة فى الذهن والعقل الإنسانى هو المدرك لها، ومن حيث هى كلية عامة لا وجود لها فى الأعيان، حيث لا موجود مطلقًا فى

الأعيان كما أنه لا لون مطلقًا "(١٤).

ثم يعقب على ذلك ببيان أن المثبتين والنفاة كلاهما أخطأ من وجه وأصاب من وجه آخر، فالأولون – المثبتون – أخطأوا حين ردوها إلى صفات فى الأعيان وأصابوا حين قالوا : هى معان معقولة وراء العبارات، ثم يذكر تعديلاً فاتهم إدراكه فيقرر أنه كان من حقهم أن يقولوا هى موجودة متصورة فى الأذهان بدلاً من قولهم : لا موجودة ولا معدومة . وأما النفاة فقد أخطأوا من حيث ردها إلى العبارات المحددة وأصابوا حيث قالوا : ما ثبت وجوده معينًا لا عموم فيه ولا اعتبار"(١٥) ثم يختم الحديث عن المسألة بقوله:"فالحقائق والمعانى إذن ذات اعتبارات ثلاثة، أولها اعتبارها فى ذاتها، والثانى اعتبارها بالنسبة إلى الأعيان، والثالث اعتبارها بالنسبة إلى الأذهان فهى من حيث وجودها فى الأعيان يعرض لها أن تتشخص وتتعين، ومن حيث هى متصورة فى الأذهان يعرض لها أن تعم وتشمل، وأما باعتبار ذواتها فهى حقائق خالصة لا عموم فيها ولا خصوص . ومن عرف الاعتبارات الثلاثة زال عنه إشكاله فى مسألة الأحوال، وتبين له الحق فى مسألة المعدوم هل هو شىء أم لا "(١٦) .

الدكتور عبد الرحمن بدوى ونظرية الأحوال :

يرى أن مشكلة الأحوال فى الفكر الإسلامى هى نفسها مشكلة الكليات المعروفة، والتى احتدم حولها الجدل فى العصور الوسطى الأوروبية من الدوبلان " حتى " أوكام " وقد كانت استجابة عابرة لما جاء فى "إيساغوجى " فرفريوس الصورى حول وجود الكليات، وهى كالآتى :

١ – هل للكليات من الأجناس والأنواع والفصول وجود فى الخارج أم أن وجودها ذهنى فقط ؟

٢ – إذا كان لها وجود خارج الذهن فهل هو وجود مادى أم معنوى (غير مادى) ؟

٣ – وإذا كانت موجودة فى الخارج، فهل توجد مستقلة عن الأشياء أم توجد متصلة بها ؟

وإذا كانت هذه الاستفهامات الثلاثة متصلة اتصالاً مباشرًا بالمنطق، الذى تدور مباحثه حول مهايا الأشياء وحقائقها الثابتة، وما يعرض لذلك من دراسة المسائل العرضية وخصوصها وعمومها بالقياس إلى الماهية – وهو ما تصوره " فوفريوس" إلا آن لها نتائج

ميتافيزيقية ولا هوتيه، ومن ثم لعبت هذه المسألة دورًا خطيرًا فى فلسفة العصور الوسطى المسيحية "(١٧).

ويرى الدكتور بدوى أن مثبتى الأحوال أفلاطونيو النزعة، لأنهم يقولون أن المعانى الكلية خارج الذهن تمثل حقائق كلية مجردة توازى أفرادها ويناظرهم الواقعيون فى أوروبا فى العصور الوسطى وعلى رأسهم "روسلان" وأما نفاة الأحوال فهم آرسطيو النزعة، ويناظرهم الاسميون فى أوربا فى نفس الفترة الزمنية .

وهؤلاء لا يرون للمعانى الكلية وجودًا خارج الذهن، وعلى هذا فالواقع لا يوجد فيه إلا الأفراد، وإذا طبقنا ما ذهب إليه الأفلاطونيون والأرسطيون، فإن النتيجة تطلعنا على أن المعتزلة، غير أبى هاشم الجبائى من الاسميين - وأما هو - أبو هاشم - فمن أصحاب النزهة الأفلاطونية لأن النتائج الناجمة عن المذهب الواقعى ستقرر - حينئذ - الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات بنفس ما انتهى إليه القول بالأقانيم الثلاثة، وهو ما أخذه المعتزلة على القائلين بذلك من النصارى، وقد أدرك هذا التلازم بين القول بالأحوال الذى ذهب إليه أبو هاشم وبين القول بأقانيم أو جواهر ثلاثة صاحب كتاب الفرق بين الفرق "البغدادى" وذلك فى قوله :" ومن فضائحه (أبو هاشم الجبائى) قوله بالأحوال التى كفره فيها مشركوه من المعتزلة فضلاً عن سائر الفرق، ثم ينتهى إلى القول بأن الذى ألجأه إلى ذلك هو السؤال الذى طلب قدماء الأشاعرة من المعتزلة الإجابة عنه وهم بصدد بحث علاقة الذات الإلهية بالصفات عن العالم منا : هل فارق الجاهل بما علمه لنفسه أو بعلة ؟ وأبطلوا مفارقته إياه لنفسه مع أنهما من جنس واحد، ويبطل كذلك أن تكون المفارقة لا لنفسه ولا لعلة، لأنه لا يكون - حينئذ - بمفارقته له أولى من آخر سواه، فثبت أنه إنما فارقه فى كونه عالمًا لمعنىً ما، ووجب أيضًا أن يكون لله تعالى فى مفارقة الجاهل معنى أو صفة بها فارقه، فزعم- أبو هاشم - أنه فارقه لحال كان عليها، فأثبت الحال فى ثلاثة مواضع: أحدها : الموصوف الذى يكون موصوفًا لنفسه، فاستحق ذلك الوصف لحال كان عليها.

ثانيها : الموصوف بالشيء لمعنى صار مختصًا به ذلك المعنى لحال .

ثالثها : ما يستحقه لا لنفسه ولا

لمعنى، فيختص بذلك دون غيره عند الحال ".[١٨]

ومن المعروف أن أحوال أبى هاشم إنما جاءت ردًا على نظرية المعانى التى قال بها معمر بن عباد السلمى، وهى نظرية يطول شرحها، وكل ما يقال هنا هو أن هذه النظرية تقرر نظرية أرسطو فى قدم الحركة، وأن هذه الحركة إنما تتم للجسم لمعنى قائم فى ذاته دون مؤثر خارجى . وانتهى أبو هاشم إلى القول بأن المفارقة إنما كانت لحال اختص به، ومن ثم تكون مفارقة الذات لصفاتها هى من هذا القبيل، وقد ترتب على قوله هذا بعض النتائج الغريبة المتصلة بأمور العقيدة منها :

١ - زعمه أن أحوال البارى ﷻ فى معلوماته لا نهاية لها .

٢ - أن أحواله فى مقدوراته لا نهاية لها كذلك .

٣ - يلزمه الاعتراف بصحة ما ذهب إليه الأشاعرة حين قالوا : إن الصفات مع الذات الإلهية لا هى عين الذات ولا غيرها، وأن إنكاره لمقولتهم هذه لا معنى له ؛ لأنه عندما سئل : هل أحوال البارى من عمل غيره ؟ أم هى هو ؟ فأجاب : لا هى هو ولا هى غيره . ومن هذه الناحية يرى الشهرستانى أن قول الصفاتية ليس بينه وبين القائلين بالأحوال فرق حقيقى، لأن أبا هاشم يقول : العالمية حال والقادرية حال، إلا أن التوجيه لقول كل منهما مناقض للآخر .

ويشير الدكتور بدوى هنا إلى مسألة هامة هى أن ما انتهى إليه الشهرستانى مع القائلين بنظرية الأحوال هو نفس ما انتهى إليه من عارضوا " روسلان " وهاجموه فى تفسيره للأقانيم، حيث إن النتيجة اللازمة لقوله هذا هى : أن الأقانيم الثلاثة جواهر متميزة، وهذا يعنى القول بثلاثة ألهة .

وهذا الكلام نفسه هو ما يوجه إلى القول بالأحوال؛ لأن الأخذ بها يؤدى إلى القول بتعدد الآلهة، كما انتهى إلى ذلك الشهرستانى ومن فهم هذه القضية مثله "[١٩] وإذا كنا قد ذكرنا سلفا تخريج " الباقلانى " للقول بالأحوال، وأنها جاءت لديه على صورة مخالفة لما انتهى إليه أبو هاشم فيها، وإذا كان إمام الحرمين قد أخذ بها أول أمره، فلما تبين له خطؤها رجع عن رأيه فيها وإذا كنا نعرف - أيضًا - أن الأشعرى رفضها وكذا بقية الأشاعرة، فإن كبار متكلمى الشيعة قد ردوها

بشدة، نذكر منهم "الشيخ المفيد" الذى ذكر فى كتابه "أوائل المقالات" أن أبا هاشم قد فارق بهذه النظرية أهل التوحيد، كما قرر ابن المطهر الحلى أن نظرية الأحوال ظاهرة البطلان ؛ لأن الشىء إما موجود وإما معدوم ولا واسطة بينهما"[20]

رأى الدكتور أحمد صبحى :

يذكر الدكتور أحمد صبحى رأيًا ركبه من أقوال السابقين عليه، حيث قرر أن مشكلة علاقة الذات بصفاتها تلك التى تعددت فيها الرؤى والمذاهب، إنما يمكن أن تحل فى ضوء منظور لغوى هو : أن المعتزلة الأوائل قد خلطوا بين الصفة والموصوف، بين الاسم والتسمية حين قالوا : قدرة الله هى الله، وكذا بقية الصفات، ومن المعلوم أن القدرة من الناحية اللغوية ليست هى القادر، لأنها مصدر يشتق منه الفاعل، أى أن المصدر فى كل أحواله هو الأصل الذى تشتق منه جميع الصيغ الأخرى: اسم الفاعل – اسم المفعول – صيغة المبالغة الخ، ضرورة أنه لا يتصور المشتق دون تصور أصله الذى اشتق منه، وإذا كان من الثابت أن المصدر معنى مفهوم موجود فى الذهن فقط وليس موجودًا فى الخارج ؛ وأنه يحمل فى ذاته معنى العموم والاشتراك، فإن الموجود بالخارج (الأعيان) معنى مختص لا اشتراك فيه، بأنه يعرض للذهن ذاتًا وصفةً، وإذن فليست الصفة فى الذهن هى نفس الذات ضرورة اختلافهما مفهومًا، ومع ذلك فإن هذه الصفة لا تنفك عن موضوعها فى الخارج"[21] وهذا بالضبط ما انتهى إليه الصفاتية – وبخاصة الأشعرية – حين قالوا عن العلاقة بين الصفات والذات : لا هى عين الذات (أى مفهومًا)، ولا هى غيرها فى خارج الذهن، وأنه لا تناقض فى ذلك البتة لانفكاك الجهة بين ما فى الأذهان وما فى الأعيان .

ويظهر أن القول بالأحوال على الصورة التى رأيناها، والتى يفهم منها أنهم كانوا يضربون صفحًا عما يقول به الصفاتية – فضلاً عن سلف الأمة – إنما يعلوه الغرور العقلى الجامح، ولو أن هؤلاء – ومنهم أبو هاشم – جعلوا من بين مكوناتهم الثقافية بعض الأصول الظاهرة فى تراثنا العقدى لكان لذلك شأن آخر، إننا قرأنا العلاقة بين الذات وصفاتها لدى سلفى عظيم هو أبو جعفر الطحاوى حيث قال: إنك إذا قلت : أعوذ بالله فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات

الكمال، الثابتة له ﷻ، والتى لا تنفك عنه بوجه من الوحدة (يعنى فى الخارج)، وإذا قلت: أعوذ بعزة الله، فقد عذت بصفة من صفات، ومع ذلك لم تعذ بغير الله وهذا المعنى يفهم من لفظ الذات، فإن لفظ"ذات" فى أصل معناها لا تستعمل إلا مضافة، أى : ذات وجود – ذات قدرة ... الخ .

فذات كذا بمعنى صاحبته، تأنيث " ذو "، فعلم أن الذات لا يتصور انفصال صفاتها عنها بوجه من الوجوه، وإن عرض للذهن افتراض أنها مجردة عن الصفات، فإنه تمامًا كما يعرض المحال "[٢٢].

وهذا الذى ذهب إليه الطحاوى هو نفس ما ردده ابن تيمية فى كثير من كتبه، بل إنه ذهب إلى أن القول بوجود ذات مجردة عن صفاتها اللازمة هو التعطيل بعينه، والعقل لا يتصور إلا الذات التى تضاف إليها صفاتها، وإلا تصبح تلك الذات وجودًا مجردًا لا فاعلية لها فى الكون وذلك قريب من العدم : ويرد قولهم هذا أيضًا الواقع الذى يقرر أن المتعلقات للذات تنفى وجود صفاتها لمقدورات القدرة والعلم والإرادة الخ وهى لا توجب تكثرًا أو تعددًا إلا فى الذهن، من ثم كانت ماهية الحق تبارك وتعالى هى عين وجوده "[٢٣].

نظرية الأحوال فى رأى الباحثين الغربيين :

١ -المستشرق الألمانى " هورتن " له بحث متميز، نشر فى مجلة جماعة المستشرقين الألمان، مجلد ٦٣ ص ٣٢٤ يقرر فيه أن رأى أبى هاشم فى الصفات أنها مفهومات ندرك بها الذات كما ندرك المعانى الكلية، دون أن تكون هذه الصفات زائدة على الذات – كما يقول الصفاتية – أو تكون هى عين الذات كما يذهب إلى ذلك جمهور المعتزلة والفلاسفة، وكان معتزلة بغداد من أصحاب المعانى –الاسميين– الذين يرون أن المعانى الكلية ليست أكثر من موجودات ذهنية لا وجود لها فى الخارج، باستثناء أهم المحمولات وهى الوجود والحدوث "[٢٤] وأما أبو هاشم – وهو من معتزلة البصرة – فكان موقفه أدنى إلى مذهب القائلين بأن للكليات وجودًا خارجيًا، من ثم كان يعتبر أن صفات الله تعالى والأعراض والمعانى الكلية وسط بين الموجود والمعدوم، وأطلق عليها اسم الأحوال "[٢٥]

ولم نرى لدى ديبور رأيًا خاصًا به يرجح أحد الرأيين – رأى أصحاب

المعانى ورأى القائلين بالأحوال، ويظهر أنه كان مؤرخًا دقيقًا، ولم يك ناقدًا.

٢ - شمولدرز : يرى هذا الباحث - وهو من القائلين ببساطة الذات الإلهية - أن كلمة الحال لدى أبى هاشم تستند إلى رأى أرسطو فى المعانى الكلية (اى المذهب الاسمى) وهذا خطأ كما ذكرنا سلفًا أنه أفلاطونى النزعة .

٣ - هورفتس : يعتبرها مستندة إلى رأى أفلاطون فى المثل المذهب الواقعى وهذان الرأيان - كما نرى - متعارضان كما أنهما فى حاجة إلى تحقيق، لأن منتهى نظرية الأحوال عند أبى هاشم ومن شايعه أنها شأن بين الوجود والعدم إذا نظر إلى أنها خاصة بعلاقة الذات الإلهية بصفاتها ، أما المعانى الكلية فى غير هذه القضية فقد كان رأيه فيها أفلاطونيًا واقعيًا كما قررنا سلفًا .

٤ -سيمون فال دن برج : وقد قرر هذا الباحث أن لفظ الحال إنما يعكس المناقشات التى كانت تدور فى الأوساط الرواقية فى دراستهم لقضية حمل الصفة على الموصوف .

٥ - وقد ذهب إلى أن القول بالأحوال كما صوره الشهرستانى فى كتابه " نهاية الأقدام " عندما كان يحقق هذه المسألة إنما يستحضر إلى الأذهان الأحكام التأليفية التى قال بها " كانت " الفيلسوف الألمانى الأشهر، حيث يقترب القول بها من حديثه عن الأحكام التحليلية "[٦١] .

الحكم الشرعى على قائل هذه النظرية :

لقد كانت المعركة فى علم الكلام حول هذه النظرية من الناحية العقلية حامية الوطيس كما لا حظنا فيما سبق، دارت الأحكام العقلية فيها بين التصويب مع التعديل - كما رأينا لدى الباقلانى -، والتخطئة كما رأينا ذلك عند باقى الفرق والأشخاص التى تناولت هذه القضية ، وهذا يعنى أن الحكم الباقى عليها هو الحكم الشرعى من وجهة نظر غير القائلين بها ، إذ يذهب أكثر المعتزلة حتى الجبائى الآب إلى القول بتكفير أبى هاشم فى هذه القضية ، شاركهم فى ذلك جمهور الأشاعرة ، وبخاصة "البغدادى " صاحب (الفرق بين الفرق)، وحجتهم فى ذلك أنها تؤدى إلى القول بتعدد القدماء. وأما من شايعه فقد ذهبوا إلى أنها كانت تخريجًا متميزًا لعلاقة الذات الإلهية بصفاتها .

وأما الرأى الذى يملكه كاتب هذه السطور فلا يعدو مبدأه الذى يؤمن به إيمانًا جازمًا، وهو عدم تكفير أحد من أهل القبلة؛ لأن الإيمان والكفر محلهما القلب، وهو محل لا يدرك حقيقته إلا الحق سبحانه وتعالى وإلا نكون قد نازعناه فى علمه المطلق الذى يعلم السر وأخفى، ما ظهر من الأمور وما بطن منها، إلا آن يكون القائل بالرأى المختلف فيه قد صدر من أفعاله الخارجية ما يؤكد الحكم على ما وقر فى صدره.

أ.د. محمد عبد الستار نصار

الهوامش :

(١) الفيروزبادي: القاموس المحيط ص٤٢٤ ، ط .القاهرة سنة ٢٠٠١.

(٢) التعريفات: ص٩٥ ج١ ،بيروت١٩٩١.

(٣) المعجم الفلسفي: مراد وهبه -يوسف كرم -يوسف شلالة ص٧٦ط القاهرة١٩٧١.

(٤) نفس المصدر ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٦) حنا الفاخوري، وخليل الجر تاريخ الفلسفة العربية ، ج١ ، ص١٤٨.ط بيروت ١٩٨٢م.

(٧) نهاية الأقدام ص١٣١ ، نشر الفردجيوم

(٨)نفس المصدر ونفس الصفحة .

(٩) نفسه .

(١٠) نفسه .

(١١) نفسه ،ص١٣٢.

(١٢) نفسه ، ص ١٣٤ .

(١٣) نفس المصدر والصفحة .

(١٤) نفس المصدر ،ص ١٤٨ .

(١٥) نفس المصدر .

(١٦) نفس المصدر .

(١٧) عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين، ج٢ ،ص ٣٦١.

(١٨) البغدادي : الفرق بين الفرق،ص ١١٧ ، ط .القاهرة سنة ١٩٤٨ .

(١٩) هاري أولفسون : فلسفة المتكلمين،ج١ ص ٢٥٢ .ترجمة د/ مصطفى لبيب، ط . القاهرة سنة ٢٠٠٥ ،نشر المجلس الأعلى للثقافة .

(٢٠) د/ بدوي: مذاهب الإسلاميين،ج٢ ،ص ٣٦٤.

(٢١) الباب الحادي عشر : فصل الصفات .

(٢٢) د/ أحمد صبحي : في علم الكلام،ج١ ص،٢٣٠.

(٢٣) انظر : شرح العقيدة الطحاوية ،ص ٦٤ .

(٢٤) تردد هذا المعنى في كثير من كتب ابن تيمية ،وبخاصة في رسائله الكبرى ومجموع الرسائل والمسائل .

(٢٥) انظر : ديبور : تاريخ الفلسفة في الإسلام،ص١١٥ ،وتعليق الدكتور أبي ريدة .

(٢٦) نفس المصدر

(٢٧) انظر : فلسفة المتكلمين،ج١ ، ص ٢٧٥ . وهذا دأب جمهور الباحثين من الغربيين، الذين لا يقرون بما يمكن أن يكون للمسلمين من إبداع في المجال الفكري والفلسفي، فيركزون جهودهم البحثية : في تلمس وجوه الشبه، ولو على سبيل التمحل بين الفكرين : الأجنبي والإسلامي .

الاختيار

هو المقابل لمذهب الجبر، وهما المذهبان اللذان ظهرا فى آخر عصر الخلفاء الراشدين وعصر بنى أميّة.

وإذا كان مذهب الجبر قد قام على أن الإنسان لا اختيار له ولا إرادة ولا فعل، حيث خُصَّ البارى سبحانه بالإرادة والفعل والخلق والتدبير لكل ما يجرى فى هذا الكون من الأحداث والحوادث، وهذا المذهب يعطى للإنسان مطلق الاختيار فيما يأتى وفيما يترك من الأفعال التى تصدر عنه باستطاعته وقدرته، استقلالاً عن أى أسباب خارجية، وقد مثل هذا المذهب فى شكله الرسمى والأخير فرقة المعتزلة الكلامية، ومع إسناد المعتزلة أفعال الإنسان الاختيارية إلى قدرته المؤثرة فى الإيجاد والترجيح حتى يكون الإنسان جديرا بالمسئولية والمحاسبة على ما يأتى وما يدع..

وبالرغم من ذلك وبالرغم من فصلها القدرة الإنسانية عن قدرة الله وتدبيره فإنهم قد عرفوا فى تاريخ المذاهب الإسلامية بالقدرية.

ولكن كيف سمى المعتزلة بالقدرية مع أنهم ينفون القدر على هذا النحو؟، وردت عدة أجوبة عن هذا السؤال:

فقيل أولاً: إنهم قد نسبوا إلى ضد ما يقولون من باب تسمية الشىء بضده وقيل ثانيًا: إنهم لما نفوا القدر عن الله وأثبتوه للعبد، وذلك بإسنادهم كل شىء لإرادة العبد وقدرته فكأنهم جعلوا للعبد سلطانا على القدر فساغ لذلك تسميتهم بالقدرية. وقيل ثالثًا: إن خصوم المعتزلة قد وصفوهم بالقدرية لينطبق عليهم الأثر القائل "القدرية مجوس هذه الأمة". وقيل رابعًا: إن قول المعتزلة هذا قد أشبه من بعض الوجوه قول المجوس: إن الخير فى هذا الكون هو بإرادة الله، وأما الشر فهو بإرادة الشيطان وليس بإرادة الله[1].

أصول مذهب الاختيار:

اختلفت روايات المؤرخين فى تحديد أول من ظهر بالقول فى مذهب الاختيار أو أول من اشتهر عنه القول بالقدر، وبالتنسيق والجمع بين الروايات يمكن الذهاب إلى أن من ظهر بذلك مروجا له وداعيا إليه ومجادلاً عنه هو غيلان الدمشقى وهو غيلان بن مروان أو ابن يونس الدمشقى أو ابن مسلم القبطى على اختلاف بين المؤرخين فى ذلك[2] وكان قد بالغ غيلان هذا فى القول بالاختيار ونفى القدر، وكان يعنى أن الإنسان قادر على أفعاله فهو الذى يأتى الخير بإرادته وقدرته وهو الذى يدع

الشر أو يفعله بإرادته أيضًا دون سلطان عليه من القدر، وكان ابن المرتضى يعتبره بسبب هذا القول من المعتزلة وكان لغيلان فوق ذلك أقوال يوافق فى بعضها المعتزلة وفى بعضها الآخر الخوارج أو المرجئة؛ ولذلك كان ينسبه بعض المؤرخين لهؤلاء وبعضهم لأولئك.

وأما البلد التى دعا غيلان إلى مذهبه فيه؛ فقد كانت دمشق فى عهد الخليفة الخامس عمر بن عبد العزيز ولما أحس عمر بن عبد العزيز بخطورة دعوى غيلان بعث إليه وناقشه فى آرائه وقطعه ودحضه حجته، فقال له غيلان يا أمير المؤمنين: لقد جئتك ضالا فهديتنى، وأعمى فبصرتنى، وجاهلا فعلمتنى، والله لا أتكلم فى شىء من هذا الأمر، وروى أن عمر بن عبد العزيز ﷺ لما دعاه[٣]، وأعجبه قوله وصدقه قال له: أعنى على ما أنا فيه، فقال غيلان: ولّنى بيع الخزائن ورد المظالم، فولاه، فكان يبيعها وينادى عليها ويقول: تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى من خلف الرسول فى أمته بغير سنته وسيرته إلخ، فسمعه هشام، ويذكر ابن المرتضى فى هذه الرواية أن هشامًا أقسم حينئذ ليقتلنه إذا ولى هذا الأمر، بسبب سبه لبنى أميّة فى قوله السابق.

والظاهر أن غيلان قد رجع أمام عمر خوفًا من السيف، فقد عاد إلى دعوته فى القدر بعد وفاة عمر بن عبد العزيز ﷺ، حتى جاء هشام بن عبد الملك إلى الحكم، فكان لابد أن يتعقب غيلان فى دعوته هذه لما رأى لها من خطر على سلامة الدولة وأمنها، ورغبة من الأمير فى إلزام غيلان الحجة حتى لا يعاقبه بدون بيّنه، فدعاه إلى مناقشة فقيه الشام الإمام الأوزاعى، فلما التقيا وجها لوجه قال هشام بن عبد الملك للأوزاعى فيما يروى ابن نباته يا أبا عمر ناظر لنا هذا القدرى:

قال الأوزاعى مخاطبًا غيلان: اختر، إن شئت ثلاث كلمات، وإن شئت أربع كلمات، وإن شئت واحدة.

قال القدرى (غيلان): بل ثلاث كلمات.

فقال الأوزاعى: أخبرنى عن الله ـ عز وجل ـ هل قضى على ما نهى؟

فقال القدرى: (غيلان): ليس عندى فى هذا شىء.

فقال الأوزاعى: هذه واحدة ثم قال: أخبرنى عن الله ـ عز وجل ـ أحال دون ما أمر؟

فقال القدرى: هذه أشد من الأولى، ما عندى فى هذا شىء.

فقال الأوزاعى: هاتان اثنتان يا أمير المؤمنين، ثم قال: اخبرنى عن الله ـ عز وجل ـ هل أعان على ما حرم؟

فقال القدرى غيلان: هذه أشد من الأولى والثانية ما عندى فى هذا شىء.

فقال الأوزاعى: يا أمير المؤمنين هذه ثلاث كلمات وكأن هشام بن عبد الملك لما رأى إخفاق غيلان فى الإجابة عن الكلمات الثلاث رأى أن الرجل

انقطعت حجته واستحق بذلك العقوبة ولذلك أمر به فقطعت عنقه.

والعجيب أن هشام بن عبد الملك قال للإمام الأوزاعى: يا إمام فسر لنا هذه الكلمات الثلاث ما هى؟ وكأنه طلب التفصيل بعد الإجمال.

قال نعم يا أمير المؤمنين، أما تعلم ياأمير المؤمنين أن الله تعالى قضى على مانهى ؟

نهى آدم عن الأكل من الشجرة ثم قضى عليه بأكلها فأكل منها ، يا أمير المؤمنين: أما تعلم أن الله حال دون ما أمر، إذا أمر إبليس بالسجود لآدم ثم حال بينه وبين السجود.

أما تعلم يا أمير المؤمنين أن الله تعالى أعان على ما حرم، حرم الميتة والدم ولحم الخنزير، ثم أعان عليها بالاضطرار.

فقال هشام بن عبد الملك: أخبرنى عن الواحدة ما كنت تقول له ؟

قال: كنت أقول له أخبرنى عن الله - عز وجل - حيث خلقك، خلقك كما شاء أو كما شئت فإنه يقول: كما شاء.

فأقول له أخبرنى عن الله - عز وجل - أيتوفاك إذا شئت أو إذا شاء ؟ فإنه يقول إذا شاء.

فأقول له أخبرنى عن الله - عز وجل -: إذ توفاك أين تصير؟ أحيث شئت أم حيث شاء؟ فإنه كان يقول: حيث شاء، يا أمير المؤمنين من لم يمكنه أن يحسن خلقه، ولا يزيد فى رزقه، ولا يؤخر أجله ولا يصير نفسه حيث شاء،

فأى شىء فى يده من المشيئة يا أمير المؤمنين إن القدرية مارضوا بقول الله تعالى، ولا بقول الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولا بقول أهل الجنة، ولا بقول أهل النار، ولا بقول الملائكة، ولا بقول أخيهم إبليس، فأما قول الله تعالى: ﴿ فَٱجۡتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَجَعَلَهُۥ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾ (القلم:٥٠) وأما قول الملائكة فهو:﴿لَا عِلۡمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمۡتَنَآ ﴾ (البقرة:٣٢).

وأما قول الأنبياء فقال شعيب عليه السلام: ﴿ وَمَا تَوۡفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِۚ عَلَيۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَإِلَيۡهِ أُنِيبُ ﴾ (هود: ٨٨) وقال إبراهيم عليه السلام: ﴿ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴾ (الأنعام:٧٧) وقال نوح عليه السلام: ﴿ وَلَا يَنفَعُكُمۡ نُصۡحِيٓ إِنۡ أَرَدتُّ أَنۡ أَنصَحَ لَكُمۡ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغۡوِيَكُمۡ هو ربكم ﴾ (هود: ٣٤). وأما قول أهل الجنة فإنهم قالوا ﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهۡتَدِيَ لَوۡلَآ أَنۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ﴾ (الأعراف: ٤٣)، وأما قول أهل النار فهو: ﴿ لَوۡ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ لَهَدَيۡنَٰكُمۡ ﴾ (إبراهيم:٢١) وأما قول إبليس فهو: ﴿ رَبِّ بِمَآ أَغۡوَيۡتَنِي ﴾ (الحجر:٣٩)[4].

ويقول الشيخ أبو زهرة فى تعقيبه

على هذه المناظرة وما تلاها من شرح وبيان من قبل الإمام الأوزاعى:

(إن هذه المناظرة إذا صحت (ولا مانع عندنا من قبولها)، ليست مناظرة تساوى الطرفان فيها، بل كان أحدهما حرًا طليقًا فى إلقاء الأسئلة، والآخر ليس له إلا أن يجيب من غير استفسار، فإما الإجابة وإما السيف، ويظهر من سياق القول أن الحكم بالإعدام قد سبقها، فكانت تبريرًا للإعدام أمام الناس، ولم تكن سببه وباعثه، ومثله كمثل من يحكم ثم يسمع الشهادة لأجل تنفيذ الحكم، لا لأجل إصدار الحكم.

ثم إن الأسئلة كلها كانت تتجه نحو غاية واحده تبلغ من الإيهام حد الألغاز، حتى أن هشاما لم يفهم السؤال فى الأصل، ولو كان يريد الحق لا ستفسر عن المعنى قبل أن يقتل فكانت أشبه بالأحاجى منها بالأسئلة، ولم تكن إذن مناقشة، بل كانت كعلة تتخذ ذريعة للقتل الذى تقرر قبلها)[٥].

و السؤال هنا واجب من أين أتى هذا المذهب إلى غيلان؟

هل هو أول من جهر به وروج له ودعا إليه؟ حتى اشتهر به فسمى غيلان القدرى؟ قيل هذا كما قيل إنه قد أخذه عن الحسن بن محمد ابن الحنفية، وهذه هى رواية ابن المرتضى فى المنية والأمل، والظاهر أن ذلك كان رغبة من ابن المرتضى فى أن يدعى فضلاً للمعتزلة فى قولهم بالقدر، وذلك برفعه إلى النبى ﷺ عن طريق أخذ الحسن إياه عن أبيه عن جده على ابن أبى طالب عن النبى ﷺ وكذلك كان مسلك الفرق المختلفة حين تريد تأصيل مذهبها برفعه إلى النبى ﷺ فينفرد بالمكانة الدينية المثلى عما سواه.

وقيل - وهو قول الأكثرين من الرواة - إن غيلان قد أخذ القول بالقدر وحرية الاختيار الإنسانى عن معبد بن خالد الجهنى[٦] فقد روى أن معبدا سمع من يتعلل فى المعصية بالقدر، فقال فى الرد عليه" لا قدر والأمر أُنُف".

أى أن الأمور يستأنف العلم بها، وتستأنف إرادتها، وكأنه بهذا ينفى الإرادة الأزلية وينفى العلم القديم، وذلك ليخرج فعل الإنسان عن نطاق قدرة الخلاق العليم[٧].

وتذكر بعض المراجع أيضًا أن معبدًا قد أخذ بدعة القول بالقدر أو مايسمى بمذهب الاختيار والحرية الإنسانية عن رجل ظهر بالدعوة إلى هذا المذهب لأول مرة من أهل العراق يروى أنه كان نصرانيًا فأسلم ثم تنصر.

كما روى أن هذا الرجل كان يدعى أبا يونس سنسويه من الأساورة[٨]، وبذلك تكون هذه البدعة

دخيلة على الإسلام والمسلمين من أهل الديانات المختلطة بهم، ولم تكن وليدة البيئة الإسلامية ولا صدى لشىء من نصوص القرآن والسنة، كما سبقت الإشارة إلى أن بدعة القول بالجبر وتداعيتها من العقائد الأخرى قد انتقلت إلى الجعد بن درهم عن عنصر يهودى متمثلٍ فى أبان بن سمعان الذى نقلها بدوره عن يهودى آخر هو طالوت بن الأعصم، فكلا المذهبين - كما رأينا - دخيلين على البيئة الإسلامية على هذا النحو.

أ.د. حسن محرم الحوينى

الهوامش:

(١) انظر فى هذا شرح المواقف ج٣ ص ٢٨٢ فى الحواشى، وتاريخ المذاهب الإسلامية للإمام محمد أبو زهرة ص١١٢.

(٢) انظر فى ذلك المنية والأمل لأحمد بن يحيى المرتضى ص١٥، والملل والنحل للشهرستانى ج١ ص١٤٧، وسرح العيون لابن نباتة المصرى ص١٨٣، والأستاذ الكوثرى فى هامش التبصير فى الدين.

(٣) قال ابن مرتضى فى كتابه المنية والأمل: أن غيلان كتب إلى عمر بن عبد العزيز كتابًا قال فيه: أبصرت يا عمر وما كدت اعلم يا عمر أنك أدركت من الإسلام خلقًا باليًا ورسمًا عافيًا، فيا ميت بين الأموات فهل وجدت يا عمر حكيمًا يعيب ما يصنع ؟ أو يصنع ما يعيب؟ أو يعذب على ما قضى ؟ أو يقضى ما يعذب عليه ؟ أم هل وجدت رشيدًا يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه ؟ أم هل وجدت رحيمًا يكلف العباد فوق الطاقة ؟ أو يعذبهم على الطاعة ؟ أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم ؟..إلخ فدعاه عمر وقال له أعنى على ما أنا فيه... إلخ.

(٤) انظر فى هذه المناظرة تاريخ المذاهب الإسلامية فى السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية للإمام محمد أبو زهرة ص١٥ وما بعدها.

(٥) المرجع السابق ص١١٦.

(٦) هو معبد بن خالد الجهنى، وكان صاحب عطاء بن يسار، وكانا يجلسان معًا إلى مجلس الحسن البصرى ويقولان له إن هؤلاء أى الذين يتعللون فى فعل المعاصى بالقدر يسفكون الدماء ويقولون: إنما تجرى أعمالنا على قدر، كذب أعداء الله، ولقد خرج مع الأشعث على بنى أمية، فقتله الحجاج لهذا صبرًا سنة ٨٠ هـ.

(٧) الخطط للمقريزى.

(٨) خطط المقريزى، شرح العيون لابن نباتة، البيئة الإسلامية على هذا النحو.

مراجع للاستزادة:

١ -الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى المتوفى عام ٣٣٠ هـ– تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد – نشر وطبع مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

٢ -البغدادى: الفرق بين الفرق لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى المتوفى عام ٤٢٩هـ/١٠٣٧م تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد – مطبعة المدنى – نشر مكتبة صبيح.

٣ -الشهرستانى: الملل والنحل للإمام أبى الفتح محمد عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستانى المتوفى ٥٤٨ هـ - ١١٥٣م – تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل – مطبعة دار الاتحاد العربى نشر مؤسسة الحلبى.

٤ -الإسفرائينى: التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين للإمام أبى المظفر الإسفرائينى، عالم الكتب – بيروت – الطبعة الأولى.

٥ -الرازى: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازى المتوفى عام ٦٠٦هـ - ١٢٠٩م شركة الطباعة الفنية - نشر مكتبة الكليات الأزهرية .

٦ -ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل للإمام أبى محمد على بن أحمد بن حزم الظاهرى، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - الطبعة الثانية.

٧ -الإيجى: مواقف فى علم الكلام للعلامة عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجى المتوفى سنة ٧٥٦هـ.

٨ -الجرجانى: شرح المواقف فى علم الكلام للسيد الشريف على بن محمد الجرجانى المتوفى ٨١٦هـ دار المعارف - الطبعة الرابعة.

٩ -الجرجانى: التعريفات لعلى بن محمد الجرجانى المتوفى ٨١٦هـ تحقيق إبراهيم الإبيارى ، مطبعة العلوم نشر دار الكتاب العربى - الطبعة الأولى.

١٠ -الطبرى: تاريخ الطبرى (تاريخ الرسل والملوك) لأبى جعفر بن جرير الطبرى المتوفى ٣١٠هـ دار المعارف - الطبعة الرابعة.

١١ -السعد: شرح المقاصد (مقاصد فى علم الكلام) للعلامة سعد الدين عمر التفتازانى، دار الطباعة العامرة بدار الخلافة الزاهرة - طبع هذا الكتاب سنة ١٢٧٧هـ.

١٢ -ابن نباتة: سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون لابن نباتة وهو أبو النصر عبد العزيز بن عمرو محمد بن أحمد بن نباتة ، توفى ٤٠٥م.

١٣ -ابن المرتضى: المنية والأمل.

١٤ -الذهبى: ميزان الاعتدال فى نقد الرجال لأبى عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى المتوفى ٧٤٨هـ، تحقيق على محمد البجاوى - دار المعرفة - بيروت - لبنان.

١٥ -ابن حجر: فتح البارى شرح صحيح البخارى لأحمد بن على بن حجر العسقلانى المتوفى ٨٥٢هـ دار المعرفة - بيروت - لبنان.

١٦ -التاريخ لابن عساكر.

١٧ -الفهرست لابن النديم.

١٨ -الخطط للمقريزى.

١٩ -الانتصار للخياط.

٢٠ -القاسمى: تاريخ الجهمية والمعتزلة.

٢١ -المعجم الفلسفى للدكتور جميل صليبا - دار الكتاب اللبنانى - دار الكتاب المصرى.

٢٢ -المعجم الوجيز مجمع اللغة العربية.

٢٣ -المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية.

الأرزاق

اختلف المتكلمون فى تحديد ماهية الرزق فقد أجمع المعتزلة على أن الأموال لا يصح اكتسابها إلا من طريق مشروع أحله الله ؛ حتى يصح تسميتها رزقًا، وإذا حصل الإنسان عليها من غير هذا الطريق الحلال فلا تسمى رزقًا، وإنما تأخذ حكمًا مستمدًا من الكيفية التى حصل بها، كأن تسمى غصبًا إذا كان المال مغصوبًا، أو تسمى سرقة إذا كان المال مسروقًا، وغير ذلك من طريق الكسب غير المشروع، فالذى يغصب مالا أو يسرقه لا يمكن أن يسمى هذا المال رزقًا له؛ لأن الله لم يرزقه إياه،وإنما هذا الشخص قد أكل رزق غيره؛ لأن الله لا يرزق الحرام ولا يملك الحرام، ويصبح من واجب الجماعة أو ولى الأمر أن يأخذ هذا المال من السارق والمغتصب، ويرده إلى صاحبه ومستحقه.

هذا بخلاف الأشاعرة فعندهم أن المال سواء حصل عليه المرء بطريق مشروع أو غير مشروع حلالاً كان أو حرامًا فهو رزق للإنسان مادام قد حصل المال فى يده، وأصبح غذاء لجسمه، ولا عبرة فى ذلك بالجهة التى حصل منها هذا المال.

وحجة الأشاعرة فى ذلك أن المال والطعام من الأشياء التى جعل الله بها قوام الأجسام فهو إن كان ذلك حرام فإن ذلك لا يخرجه عن كونه رزقًا وقوامًا لهذا الجسم[1].

ويظهر أثر الخلاف فى ذلك فيما لو غصب إنسان مالاً من فقير فأثرى نفسه به فإن هذا المال يعد غصبًا على مذهب المعتزلة لا يجب فيه إلا رده لصاحبه بكل الوسائل المشروعة، أما على مذهب الأشاعرة فيسمى رزقًا يجب فيه الزكاة والصدقة، مع أن الله منعنا من اكتساب الحرام ،ومنعنا من إنفاقه فى وجوه الخير؛ إن الله طيب لا يقبل إلا طيبًا، ولو صح أن يسمى المال الحرام رزقًا لدخل ذلك فى عموم قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (البقرة:٣). كيف وهو ليس مقبولاً عند الله، ويرجع الخلاف فى ذلك إلى التعريف الذى أخذ به كل من الأشاعرة والمعتزلة فى تحديد معنى الرزق.

فالأشاعرة يعرفونه بأنه كل ما يؤكل ويتغذى به ولا عبرة فى ذلك بالجهة التى

حصل منها.

أما المعتزلة فيعرفونه بأنه "ما ينتفع به وليس للغير المنع منه" والشرط الأخير فى تعريف المعتزلة للرزق هو الذى حدد الطريق التى يجب أن يحصل المال من خلالها ليصح تسميته رزقًا ويصح التصرف فيه.

وعلاج المعتزلة لقضية الرزق يتمثل فى جانبين أساسيين :

الجانب الأول:

وجوب السعى فى طلب الرزق، وعلى الإنسان أن يسلك فى سبيل ذلك جميع الوسائل المشروعة من تجارة وفلاحة وصناعة أو غير ذلك مما يناسبه، وذلك انطلاقًا من الاعتراف بحريته الكاملة وقدرته على الفعل والترك، وإذا كان المعتزلة يجمعون على أن الله هو الرزاق ذو القوة المتين، وأنه خالق الأرزاق ومنزلها، فإنهم يجمعون فى الوقت نفسه على أن الإنسان مسئول عن تحصيل هذا الرزق والسعى فى سبيله، وهذا عندهم واجب عينى على القادر من المكلفين؛ لأن فى ذلك دفعًا للضرر عن النفس والولد، وهذا مما أوجب الشرع والعقل الأخذ به والحثّ عليه بقوله تعالى: ﴿ فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ وَإِلَيۡهِ ٱلنُّشُورُ ﴾ (الملك:١٥).

فإذا قصر إنسان فى تحصيل رزقه أو اعتمد فى ذلك على الغير مع قدرته على القيام به فإن الشرع قد جعل ذلك الغير أفضل منه أو أعلى مرتبة منه ؛ لأن اليد العليا خير من اليد السفلى، ولقد ضرب الرسول المثل فى ذلك حين مر بالمسجد فرأى رجلاً معتكفاً ليله ونهاره بالمسجد فسأل من يعوله ؟ فقيل له: أخوه، قال: أخوه خير منه.

ويحرص المعتزلة على تأكيد وجوب السعى فى طلب الرزق والاشتغال به ليواجهوا بذلك حالة التواكل والكسل التى تظهر فى فئات معينة من الأمة، وبين طبقة من الجهلاء الذين اعتبروا الدين نوعًا من الرهبنة والعكوف فى المساجد. ولقد أطلق القاضى عبد الجبار على هذه الطبقة اسم المتآكلة أو المتواكلة الذين يشيعون جو الخمول والكسل بين أفراد الأمة مدعين أن السعى فى طلب الرزق نوع من سوء الظن بالله، وأن حسن التوكل على الله يقتضى القعود عن طلب الرزق، ولا شك أن إشاعة ذلك بين أفراد الأمة يخلق نوعًا من التخاذل والكسل فيتقدم الغير ونتأخر نحن، ولقد وهم هؤلاء أن

طلب الرزق يشوب حسن التوكل على الله وهذا شىء قبيح يجب على المتوكل أن يبتعد عنه، واحتجوا فى ذلك بوجهين :

الأول: أن طلب الرزق يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه، فيجب القضاء بقبحه .

الثانى: أن المرء لا يأمن فيما يجمعه من أموال ويتعب فيه نفسه أن تغصبه منه الظلمة وقطاع الطريق فيكون بذلك قد أعانهم على الظلم وذلك قبيح.

ولا شك أن هذه حجة داحضة فى منطق العقل؛ لأن القول بأن طلب الرزق يضاد التوكل غير معقول ؛ لأن التوكل هو طلب الرزق من وجهه وبأسبابه المشروعة قال صلى الله عليه وسلم : «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصًا وتعود بطانًا»، فجعل التوكل هو أن تغدو وتروح فى طلب الرزق من مظانه، ولم يجعله الركود فى أعشاشها انتظارًا لما تأتى به الرياح.

وأما ادعاء أن ذلك قد يعين الظلمة على ظلمهم فمردود؛ لأن العقل يقضى بحسن التجارة والفلاحة طلبًا للكسب الحلال، والتاجر يجهد نفسه ليكسب وليس ليسلبه السلطان ماله، والزارع يفلح الأرض ليقتات منها وليس ليسلبها الجورة والظلمة.

ولو أخذ كل إنسان بشىء من هذا لتوقفت عجلة الحياة تمامًا عن المسير.

أما الجانب الثانى:

فهو وجوب كون هذا السعى مشروعًا؛ ليحصل منه على الكسب المشروع، ومعنى هذا أن وسيلة الارتزاق لابد أن تكون مما يحكم الشرع والعقل بحسنها، وهذا الجانب يتصل بوجوه الاكتساب المختلفة التى تتشابك فيها مصالح الناس وقد تتعارض أحيانًا، كما قد تتداخل فيها الحقوق وتشتبه الواجبات، وهذا الجانب هو أوسع مجالات التطبيق للمبادئ الأخلاقية التى حرص المعتزلة على جعلها أصلا من أصول المذهب فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وفى هذا المجال نجد أن الإسلام قد أضفى قداسة كبيرة على حق الغير وعدم المساس به ،وأوضح أن أى ضرر يلحق الغير يظل معلقًا بمرتكبه إلى أن يرد الحق إلى صاحبه أو يعفو عنه، كما أن إهدار حق الغير أو امتهان ملكيته لا يكفى فى التوبة منه مجرد الندم أو الصلاح ،بل لابد من رد الحقوق لأصحابها ، وكل خروج عن الطريق

الشرعى فى اكتساب الرزق يعد إجرامًا خلقيًا وشرعيًا مما تقع مسئوليته على كل الأطراف التى شاركت فى ذلك وفى مقدمتهم أصحاب المواقف السلبية تجاه هذه الجرائم.

ويرى المعتزلة أن الثروات التى تكون فى مجتمع يعيش فى مثل هذه الظروف تكون ثروات ملوثة وليست نقية ولا طاهرة، وأن حرمة التمتع بها ليست قائمة ولا مشروعة؛ لأنها جمعت وكنزت فى غيبة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؛ لأن"... التقلب بالأموال والتجارات والمكاسب فى وقت ما تعطل فيه الأحكام وينتهب ما جعل الله للأرامل والأيتام والمكفوفين والزمناء وسائر الضعفاء ليس من الحل والإطلاق كمثله فى وقت ولاة العدل والإحسان والقائمين بحدود الرحمن ..."وحيازة المال لا تعنى حرية التصرف فيه إذا كان مغتصبًا أو مكتسبًا من طريق غير مشروع .

ولا ينسى المعتزلة أن يؤكدوا لنا أن مسئولية الفرد أو المجتمع عن وقوع هذه الجرائم بين أفراده مستمدة من إحساسه بحريته وقدرته على التغيير فى مجتمعه حسب إمكانه بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ولو لم يكن حرًا مختارًا قادرًا مستطيعًا لما كان مسئولاً عن أمر ولا نهى.

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش:

---

(١) مقالات الأشعرى: ١/٢٩٦.

الإرهاص

لغة: يُقال أرهص البناء: أقام له مراهص ترقده لئلا يميل؛ و أرهص الشيء: أثبته وأسسه؛ وأرهص الله فلانًا للخير: جعله معدنًا له ومأتى[1].

واصطلاحًا: الإرهاص قسم من الخوارق ؛ وهو الخارق الذى يظهر من النبى قبل البعثة، سُمى به لأن الإرهاص فى اللغة بناء البيت ، فكأنه بناء بيت إثبات النبوه[2] فهو إحداث أمر خارق للعادة دال على بعثة نبى (قبل البعثة) كتظليل الغمام لرسول الله ﷺ[3]؛ وكالنور الذى كان فى جبين آباء نبينا عليه السلام.

فالإرهاص هو ما يصدر عن النبى -قبل النبوة -من أمر خارق للعادة، قيل إنها من قبل الكرامات، فإن الأنبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الأولياء[4].

وهناك من العلماء من لم يُفرق بين المعجزة و الإرهاص ورأى أن كل ما يظهر من الخوارق على يد نبى من الأنبياء فهو "معجزة" له سواء ظهر قبل النبوة أو بعدها. وهذا الفريق من العلماء يحصر "الإرهاص" فى الأمور الخارقة للعادة التى تظهر قبل البعثة لا على يد من سيكون نبياً ،بل يكون محلها شيئًا آخر كسقوط شرفات قصر كسرى عند ولادة النبى ﷺ.

والمحققون من العلماء يرون أن عد "الإرهاص" من المعجزات على سبيل التغليب، وأن خوارق العادات المتعلقة ببعثة نبى من الأنبياء - إذا كانت قبل البعثة - فهى "إرهاص"، سواء ظهرت على يد النبى - كإظلال الغمام ، و تسليم الحجر والشجر على النبى ﷺ، أو ظهرت من غيره؛ وسواء كان من الأخيار أو من غيرهم ، كظهور النور فى جبين عبد الله والد النبى محمد ﷺ، أما المعجزة فلا تكون إلا مقرونة بدعوى النبوة، وتحدى المنكرين لها، والواقفين ضدها.

أ.د. محفوظ عزام

الهوامش:

(١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط ج١ ص٣٩١.
(٢) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ص٥٦٣.
(٣) أبو البقاء: الكليات ص٧٨.
(٤) الجرجانى: التعريفات ص٢٤.

الأزل

التعريف اللغوى:

يقول صاحب القاموس المحيط:

الأزل: بسكون الزاى: الضيق والشدة. وبالكسر: الكذب والداهية، وبالتحريك: القدم، وهو أزلى، أو أصله: يزلى، منسوب إلى "لم يزل" ثم أبدلت الياء ألفا للخفة، كما قالوا فى الرمح المنسوب إلى "ذى يزن" أزلى"[١].

ويقول الجرجانى فى التعريفات: "الأبد هو استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب المستقبل، كما أن الأزل استمرار الوجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى"[٢].

وأما أصحاب المعجم الفلسفى فنقلوا عن كتاب: "الإنسان الكامل" قوله: اعلم أن أبده تعالى عين أزله، وأزله عين أبده"[٣].

التعريف الاصطلاحى :

يعنى هذا المصطلح عند علماء الكلام والفلسفة، عدم أولية الوجود، ويطلق المتكلمون تجاوزًا لفظ "القدم" على الله تعالى ويقولون: العالم حادث فى مقابلة "الله سبحانه القديم"، أى: أنهم فى نفس الوقت يثبتون حقيقتين واضحتين هما حدوث العالم أى وجوده بعد أن كان غير موجود، وقدم الحق سبحانه وتعالى وتفرده بذلك؛ حتى لا يشارك المخلوق فى طبيعته.

وأما القرآن الكريم فقد عبر عن الأزل والأبد بقوله تعالى: ﴿ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (الحديد:٢ -٣). فالأول كما صرح القرآن الكريم يقابله "الأزل"، والآخر يقابله "الأبد".

والمسألة - كما نرى - لها علاقة بالدين والفلسفة على السواء، وهى عند المتكلمين قد انطلقت لإثبات حدوث العالم بحدوث الأجسام والأعراض، ليصار إلى إثبات وجود خالقه، وهو الله سبحانه وتعالى، والمقابل للحادث فى نظرهم هو القديم، من ثم يكون بين الخالق ـ القديم ـ والمخلوق ـ الحادث ـ مقابلة بين العلة والمعلول، الذى قال به الفلاسفة، غير

أن هؤلاء عندما تصوروا العلاقة على هذه الشاكلة لزمهم أن يقولوا بالفرق بين طرفى القضية - العلة والمعلول - من حيث الذات مرة، ومن حيث الزمان مرة أخرى، ويبنون منهجهم هنا على قانون "العلية" فى مقابلة منهج المتكلمين الذين يبنون منهجهم على بطلان التسلسل والدور.

وبين الفريقين من المشادات الفكرية ما لا يحتملها هذا البحث ربما كانت الإلزامات الفكرية أهم نتائجها ونضرب لذلك مثلاً:

يرى الفلاسفة المؤلهون – وبخاصة المسلمون منهم - أن القول بحدوث العالم بعد عدم يلزم منه القول بأنه سبحانه كان معطلاً فى الأزل - أى قبل أن يخلق العالم - وأن هذا العالم المخلوق قد تجددت لخلقه إرادة حادثة الخ ..

وللمتكلمين رد على ذلك كما أن للمتكلمين على قول الفلاسفة مآخذ، منها: أن القول بالعلاقة العلية بين الله سبحانه من طرف، وبين العالم من طرف آخر، الذى ترتب عليه القول بقدم العالم ضرورة الارتباط العلى بين الطرفين تحقيقًا لهذا المبدأ، يعنى: القول بتعدد القدماء، وهذا لازم مذهب القوم فيما ذهبوا إليه غير أن فلاسفة الإسلام قد ظنوا أنهم قد حلوا المشكلة، وردوا هذا اللازم عندما فرَّقوا بين نوعين من كل من القدم والحدوث، فقالوا بأن العالم قديم قدمًا زمانيًا، بمعنى أنه لا أول لوجوده، حتى يتلاءم ذلك مع مبدأ العلية، غير أنه حادث بالذات، بمعنى أنه لم يوجد ذاته، بل أوجدته علته، فألزمهم المتكلمون مرة أخرى بأن هذا التفسير يلزمه القول بأن الله سبحانه علة طبيعية، وليس علة مختارة؛ لأن العلة الطبيعية هى التى يصدر عنها معلولها بحكم كونها علة. وكون الأمر كذلك بأن يكون الحق سبحانه فاعلاً بالاضطرار لا بالاختيار .

من ثم نرى أن المسألة هنا ليست سهلة بسيطة ،بل فكرية عميقة، وحتى تتم الصورة ينبغى أن نرجع إلى النصوص الشرعية وتفسيراتها، من القرآن الكريم ومن السنة الصحيحة.

أولاً: آيات الخلق فى القرآن الكريم:

جاءت فى القرآن الكريم كثيرة تتكلم عن "الخلق" بلفظه المطلق كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ

عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ (هود:٧) وجمهور المفسرين وكذا جمهور المتكلمين على أن المعنى الحقيقى للخلق هو "الوجود" بعد عدم؛ ليثبتوا عموم القدرة الإلهية والعلم، تلك الصفات التى لها تعلقات بالخلق والإيجاد على غير مثال سابق أو مادة سابقة كذلك. وهو ما يعنيه الفلاسفة بالهيولى والصورة. وليثبتوا من طريق آخر "أزلية" الحق سبحانه وتعالى وحده، وتفرده فى ذلك كما تفرد كذلك بالأبدية، وهى: عدم نهائية الوجود من جهة المستقبل أو بمعنى "الخلود".

ولا شك أن فى هذا التفسير نقضًا لكلام الفلاسفة، وبخاصة المسلمين منهم الذين يفسرون عملية الخلق وآياته بمعنى آخر غير الإيجاد من عدم؛ إذ يرون أن معناها إلباس المادة صورتها عند بعضهم، أو المساوقة بين العلة والمعلول فى الوجود دون فاصل زمنى، مع الاحتفاظ للعلة بتميزها عن معلولها فى الرتبة، وهذا الفرق فى نظرهم كافٍ فى تعليل القضية حتى لا يقال: إن الله قبل أن يخلق العالم كان معطلاً عن كونه علة تامة، ثم طرأ عليه ما جعله يخلق العالم بعد عدم.

والمسألة ــ كما نرى ــ تقرر أن لكل وجهة، وأنها فى دائرة الفهم الإسلامى للقضية من قبل الفلاسفة الإسلاميين أو المتكلمين لا ترقى إلى مستوى أن يكفر أحد الطرفين الآخر، كما فعل الغزالى مع الفلاسفة الإسلاميين حين كفرهم بثلاث مسائل، كان القول بقدم العالم أحد هذه المسائل الثلاث.

ثانيا: أحاديث الخلق:

أخرج مسلم فى صحيحة أن رسول ﷺ قال: "**اللهم أنت الأول فليس قبلك شىء، وأنت الآخر فليس بعدك شىء**"(٤) وثبوت هذين الوصفين -الأولية والآخرية لله تعالى -ثابت مستقر فى الفطر؛ لأن الموجودات لابد أن تنتهى إلى واجب الوجود لذاته قطعًا للتسلسل كما أشرنا قبلاً. وشواهد الخلق، وتداولها بين الوجود والعدم يدل على ذلك، ويستحيل وجود الموجودات دون موجد، تطبيقًا لقانون الأسباب والمسببات، والبديل لذلك هو القول بالمصادفة التى هى غير مفهومة بنفسها، من ثم فإن القرآن الكريم يحسم القضية بقوله تعالى:

﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾

(الطور:٣٥).

والرواية التى معنا للحديث الشريف أصح من رواية أخرى وردت فى هذا السبيل تقرر أن الحق سبحانه كان ولم يكن شىء معه - فهى تثبت "التفرد" لا "الأزلية"، وإذا كان الأمر كذلك فإن الأخذ بالرواية الأصح يكون أولى ،ولعل هذا هو الذى حمل بعض مفكرى الإسلام، بأن ظاهر بعض آيات القرآن الكريم - وهى الآية التى ذكرناها قبلا - وبعض الأحاديث كالحديث الذى أورده مسلم فى صحيحه - وهو الأصح من الرواية الثانية - إنما يدلان معًا على أن النصوص الشرعية - قرآنًا وسنة صحيحة - تقرر مبدأ "الأزلية" فقط. وهذا لا يمنع أن يوجد مع الله تعالى غيره، وهو الممكن فى ذاته والواجب بغيره على الوجه الذى قرَّره الفلاسفة الإسلاميون[5] وبهذا يتقرر أن الذين فسروا الخلق بفكرة "الإيجاد من عدم" كانوا يقررون أحد القولين فى المسألة، ولم يكن رأيهم هذا هو المتفرد وحده بهذا الحكم. والله أعلم .

أ.د. محمد عبد الستار نصار

الهوامش:

---

(١) صـــ ٥٢ ط القاهرة سنه ٢٠٠٨ م.

(٢) صـــ ٢٥ ط بدار الكتاب اللبنانى سنه ١٩٩١م.

(٣) صـــ ١٢ ط القاهرة سنه ١٩٧١م.

(٤) صحيح مسلم جـ ٨ صـ ١٩٧٨م.

(٥) انظر رأى ابن رشد فى العلاقة بين الله سبحانه وتعالى والعالم. وتفسيره للآية القرآنية التى ذكرناها فى كتابيه: فصل المقال ، والكشف عن مناهج الأدلة .

الاستدراج

لغة: استدراج الله تعالى للعبد إمهاله وعدم مباغتته سبحانه له[1]. وفى التنزيل العزيز: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سورة الأعراف:١٨٢)، (القلم٤٤)

واصطلاحًا: الاستدراج هو أن يعطى الله سبحانه العبد كل ما يريده فى الدنيا ليزداد غيه و ضلاله و جهله و عناده فيزداد كل يوم بعدًا من الله تعالى[2].

و قال عقبة بن عامر الجهنى: قال رسول الله ﷺ: «ما من رجل يؤتى الدنيا و يوسع له فيها وهو لله على غير ما يحب إلا وهو مستدرج»، لأن الله تعالى يقول: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ﴿٤٤﴾ فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا ۚ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام:٤٤-٤٥).

قال ابن الأنبارى: قوله ﷺ: «إلا وهو مستدرج» معناه إلا وهو مستدع هلكته، مأخوذ من الدارج، وهو الهالك، يقال: هو اعلم من دب ودرج، ويراد بدرج: هلك، وبدب: مش[3]. ويورد الجرجانى تعريفات مختلفة للاستدراج؛ منها أن يجعل الله تعالى العبد مقبول الحاجة وقتا فوقتا إلى أقصى عمره؛ وقيل: الإهانة بالنظر إلى المآل. والاستدراج - أيضًا - هو أن تكون بعيدًا من رحمة الله تعالى وقريبًا إلى العقاب تدريجاً؛ وهو الدنو إلى عذاب الله بالإمهال قليلاً قليلاً؛ وكذلك هو أن يرفع الشيطان العبد درجة إلى مكان عال، ثم يسقط من ذلك المكان حتى يهلك؛ وهو - أيضًا - أن يقرب الله العبد إلى العذاب والشدة والبلاء فى يوم الحساب.

أ.د محفوظ عزام

الهوامش:

(١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط جاحى ص٢٨٧.

(٢) أبو البقاء: الكليات ص١١٣.

(٣) التوحيدى: الإمتاع و المؤانسة ص١٠١.

الاستطاعة

الاستطاعة هى القدرة .

أولاً المعتزلة:

اختلف المتكلمون فيما بينهم فى تحديد ماهية الاستطاعة، فذهب أبوالهذيل العلاف إلى أنها عرض أو معنى زائد على الجسم وسلامة الأعضاء، يخلقه الله فى جزء من الجسم المبنى بنية خاصة، بحيث تكون الجملة لأجلها على حال من الصحة والقدرة ويصح معها الفعل والترك [١] ،وإلى هذا المعنى يذهب معمر والمردار.

ويذهب البغداديون وبشر بن المعتمر وثمامة بن أشرس وغيلان الدمشقى إلى أن القدرة ليست معنى زائدًا على الجسم بل هى بنية خاصة للجسم الحى يعبر عنها بالسلامة وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات [٢] .

وإلى هذا المعنى ذهب أبو الحسين البصرى والملاحى، وقد عرف الملاحى البنية المخصوصة بأنها "اعتدال مزاج الأعضاء وتسميتها صحة البدن، ومتى بنى البدن هذه البنية المخصوصة فإنه يحصل من مزاج هذا جملة واحدة هى القدرة فى الشاهد [٣] .

وذهب النظام وعلى الإسوارى إلى أن الاستطاعة ليست معنى زائدًا على الإنسان، فالإنسان حى مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة زائدة عنه[٤].

ولابد للقدرة من محل تقوم به ويتصف بها، وهو الجسم القادر، ولا يشترط وجودها فى كل أجزاء الجسم القادر، فقد تقطع بعض أجزاء الجسم مع بقاء كونه قادرًا مستطيعا للفعل، واشترط أبو على، وأبو هاشم فى بقاء القدرة والاستطاعة سلامة الجوارح وصحة الأعضاء، فلا يكفى فى ذلك كون الجسم حيًا .

وللقدرة الحادثة بالجسم جهتان للتعلق، فهى بالإنسان الفاعل ؛ حيث توجد له صفة القادر والمستطيع لأنه يظهر أثرها فى فعله المباشر، كما تتعلق من جهة أخرى بالفعل نفسه عن طريق إحداثه بها .

وأفعال الإنسان التى تتعلق بها القدرة نوعان، لأنها إما أن تكون أفعالاً للقلوب أو للجوارح، وتتعلق الاستطاعة بكلا النوعين، فأفعال القلوب تشتمل الاعتقاد، والظن، والإرادة، والكراهة، والفكر، قال أبو الهذيل العلاف : إن أفعال القلوب لا يصح وجودها من الإنسان لعدم القدرة والاستطاعة معها فى حال الفعل [٥] .

وأفعال الجوارح تشمل الاعتماد والتأليف والأصوات والآلام والأكوان. فهذا النوع من الأفعال يتعلق بأعضاء خاصة فى جسم الإنسان كالأكوان التى هى

الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، فقد تصدر الحركة عن جزء معين من الجسم فيحصل عنها الفعل المراد كحركة اليد للضرب مثلا .أما أفعال القلوب فتصدر عن الإنسان جملة بوصف كونه إنسانا، فلا يقال مثلا إن رأسه أرادت كذا، أو عينه اعتقدت كذا، أو قلبه ظن كذا . بل يضاف الفعل إلى جملة الإنسان فيقال: فكر فلان واعتقد كذا .

ولقد اختلف المعتزلة كذلك حول نوع القدرة على أفعال القلوب والجوارح . فهل القدرة عليهما من نوع واحد أم أن القدرة على أفعال القلوب تختلف عن القدرة على أفعال الجوارح؟ فذهب الخياط إلى التفرقة بينهما وتبعه فى ذلك أبو على الجبائى . أما ابنه أبو هاشم والقاضى عبد الجبار فذهبا إلى أن القدرة من جنس واحد، وإلى هذا الرأى ذهب جمهور المعتزلة، وحكى القاضى أن أبا على قد رجع عن رأيه السابق إلى رأى القاضى[٦] .

ولقد وجد بين مفكرى الإسلام من اتهم المعتزلة فى دينهم وشنع بأنهم يشبهون الإثنينين لأنهم يؤكدون قدرة الإنسان وأثرها فى مفعولاتها بجانب قدرة الله تعالى، وهذا يعنى عندهم وجود مؤثر وفاعل آخر سوى الله تعالى . مع أن الله هو الخالق لكل شىء، ولقد حاول المعتزلة أن يميزوا بين قدرة الإنسان وقدرة الله تعالى ويبينوا خصائص كل نوع من القدرتين حتى لا يختلط الأمر على الخصوم، ويتفهموا حقيقة الموقف. فليس إثبات قدرة الإنسان يعنى مشاركة الله فى أفعاله، فإن لكل قدرة خصائصها المميزة لها من حيث القدرة على الفعل وكيفية الأداء للفعل،ويتضح لنا الفرق بين قدرة الإنسان ومقدورها وقدرة الله تعالى ومقدورها بملاحظة الأمور الآتية :

١ - أفعال الله تعالى متتابعات متلاحقات فى كل شأن، فهناك خلق مستمر وعناية دائمة، وأفعال الإنسان غير "متلاحقات"، بل هى عن التلاحق عاجزات، وآخر أفعال الله بأولها لاحق، وأولهن لآخرهن غير سابق، فأفعال الخالق موجودات، معلومات ثابتات متجسمات، وأفعال الخلق زائلات غير موجودات، بل هن فى كل الحالات معدومات، فأهم ما يميز مقدور القدرة الإنسانية أن مقدورها إلى فناء وزوال، وأنها محدودة فى الزمان والمكان المعين، فهى ليست مستمرة ولا متتابعة عكس مقدور القدرة الإلهية الذى هو مستمر وغير محدود.

٢ - قدرة الله تعالى تتعلق بخلق الجواهر والأعراض معًا، وقدرة الإنسان لا تتعلق إلا بالعرض وبصورة خاصة لا يتعدى فيها محل القدرة، فالله يخلق الأجسام وجميع الأجناس بينما لا تتعلق قدرة الإنسان بالأجسام ولا بجنسها .

لقد اختلف المعتزلة فى تحديد الأغراض التى يمكن أن تتعلق بها قدرة

الإنسان.

فذهب الصالحي إلى أن الحياة والموت والعلم والقدرة من أجناس الأعراض التي يوصف الله تعالى بأنه قادر على أن يقدر عباده على فعلها، وأنكر ذلك بشر بن المعتمر، وذهب إلى أن الله تعالى قادر على أن يقدر عباده على الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وقد أقدرهم على ذلك، فأما القدرة على الحياة والموت فلا يجوز أن يقدرهم على شيء من ذلك .

ويرى النظام أن الطعم واللون والرائحة والحرارة والبرودة أجسام لا يصح أن تتعلق بها قدرة الإنسان، فهي من خلق الله فقط، أما قدرة الإنسان فلا فعل لها سوى الحركة فقط لأنه لا عرض . عنده . سوى الحركة .

أما أبو الهذيل فقد اعتبر اللون والطعم والرائحة والبرودة أعراضا لا يستطيع الإنسان أن يعرف كيفيتها ولا يصح منه إثباتها لذلك، لأن قدرته تنحصر في الأعراض التي يعرف كيفيتها فقط، فجائز أن يقدر الله عباده على الحركات والسكنات والأعراض التي لا يعرف كيفيتها، فأما الأعراض التي لا يعرف كيفيتها كالألوان والطعوم والحياة والموت، فلا يجوز أن يوصف الباري بأنه يقدر عباده على ذلك، وبناء على هذه التفرقة فإن الله يخلق الأدوات والإنسان هو الذي يستعملها، فالله خلق اليد والإنسان يحركها، وخلق اللسان والإنسان ينطق، وخلق العين والإنسان يبصر، وخلق السمع والإنسان يسمع ... وهكذا بقية الأدوات، وكذلك المواد الطبيعية المسخرة للإنسان في الأرض والبحر والجو، فالمادة جوهر وهي مخلوقة لله وتسخيرها وتشكيلها من فعل الإنسان"[٧] .

٣ - قدرة الإنسان متناهية محدودة لأن الإنسان قادر بقدرة خلقها الله فيه، وقدرة الله تعالى ليست متناهية لأنه قادر لذاته "وقد دلت الدلالة على أن القادر من حيث كان قادرًا بقدرة يجب تناهي مقدوره ويجب القضاء على كل قادر بقدرة أنه متناهي المقدور كالقادر منا"[٨] .

٤ - قدرة الله تعالى تؤثر في الأشياء حسب الكيفية التي تريدها سواء كان ذلك بطريقة الاختراع والخلق المباشر وبواسطة الأسباب أو بدونها، كما قد تباشر القدرة أعمالها عن طريق خرق العادة ومحو الأسباب بالكلية كما في المعجزات، وقدرة الإنسان لا تعلق لها بالخلق من العدم أو الاختراع أو خرق القوانين الثابتة .

٥ - ويرى المعتزلة أن قدرة الإنسان ليست موجبة لمقدورها على سبيل الضرورة، لأن الفعل يصدر من الإنسان القادر على جهة الاختيار، فيجوز أن تؤثر القدرة في مقدورها عند تحقيق الرغبة

فى الفعل وارتفاع الموانع، كما يجوز ألا تؤثر فى الفعل إذا لم تكن الإرادة جازمة أو الرغبة صادقة، فالقدرة فى ذاتها صالحة لفعل الشىء وضده، ووجودها فى الإنسان يعنى حرية الاختيار والإرادة، فالقدرة على الحركة يصح بها فعل السكون، والقدرة على الطاعة والمعصية والحركة والسكون من مقدورات القدرة الحادثة، وهما من الأضداد، وهذا يؤكد لنا أن القدرة الحادثة صالحة للضدين غير أنه لا يصح إيجاد الضدين فى وقت واحد.

ويستدل القاضى عبد الجبار على أن قدرة الإنسان صالحة لفعل الضدين لأن القدرة إنما تثبت بكون الواحد منا قادرًا وكونه قادرًا، إنما يثبت بكونه فاعلاً ومحدثًا، والذى يحدث أفعاله إنما يحدثها عن وعى بها حسب أحواله ودواعيه، وهذا ليس مقصورًا على فعل دون فعل، فإذا لم يتصور أحدنا أنه يصح أن يتحرك شمالا بدلا من الحركة يمينا ويأتى بأفعال مختلفة ومتضادة لم تعده فاعلا على الحقيقة و هذا يقتضى أن القدرة صالحة للضدين، وكان أبوعلى الجبائى يستدل على ذلك بأن صحة القدرة لفعل الضدين هو السبيل الوحيد للفصل بين حال القادر المخلى بينه وبين الفعل وبين القادر الممنوع من الفعل بسبب عائق خارجى، ولولا ذلك لما كان هناك فرق بين حال القادر والمضطر إلى الفعل، ولكن هذا الدليل ينظر إلى الفعل باعتبار أن كل فعل لابد أن يكون له ضد، وهذا غير صحيح لأن فى المقدورات ما لا ضد له. و ينبغى فى ذلك أن ينظر إلى الفعل فى ذاته باعتباره ممكنا ومقدورا وليس على أساس إيثار أحد الضدين على الآخر.

ومما يقوى موقف المعتزلة عمومًا فى أن القدرة صالحة للضدين أن القدرة لو لم تتعلق بالضدين لأدى ذلك إلى تكليف ما لا يطاق، لأن الكافر حينئذ لا يكون فى قدرته وإستطاعته إلا إتيان الكفر فليس مستطيعًا ولا قادرًا على فعل الإيمان وهذا مما ترفضه العقول. ولعل هذا هو مذهب الماتريدية والحنفية وإليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه[٩].

القدرة سابقة على الفعل:

وقدرة الإنسان على الفعل والترك لابد أن تكون سابقة على الفعل وليست مقارنة له عكس ما ذهب إليه الأشاعرة، لأنهم بنوا رأيهم فى هذه القضية على أساس أن العبد ليس محدثا لفعله، وأثبتوا أن الله تعالى محدث لأفعال العباد على الحقيقة، فيجب أن تكون قدرته المطلقة سابقة على الفعل غير مقارنة له بخلاف قدرة الإنسان التى ينبغى ألا تتقدم الفعس بزمن[١٠].

ولو كانت هذه القدرة مقارنة لمقدورها لوجب بوجدوها وجود الضدين معا، فيجب فى الكافر –وقد كلف الإيمان– أن يكون كافرا مؤمنا دفعة واحدة وذلك محال.

ثم إن القول بمقارنة القدرة لمقدورها

قول متناقض، لأن إثبات القدرة وإثبات أنها صالحة للضدين إنما يعنى أنه يصح من القادر اختيار أى الضدين شاء، وهذا يعنى تقدم القدرة ليصح من الفاعل القدرة على الاختيار، وهذا مع القول بأنها مقارنة لمقدورها لا يصح . لأن الاختيار نفسه عملية عقلية تحتاج فى مباشرتها إلى قدرة سابقة.

و لو صح مقارنة القدرة لمقدورها لجاز من الساهى أو النائم والسكران -وقد فقدوا الاختيار -أن يقع منهم الفعل وضده فى وقت واحد وهذا فاسد بالضرورة، وإنما وجب القول بتقدم القدرة على الفعل لأنها كالوسيلة على الفعل فهى كالقوس بالنسبة للرمى، فإنه إنما وجب تقدمها على فعل الرمى والإصابة لأنها وسيلة إليه "كذلك القول فى القدرة"[11]

وتتعلق القدرة بالمتماثل والمختلف والمتضاد ولا فرق فى ذلك بين قدرة القوى والضعيف، وإنما يفترقان من حيث أحدهما يمكنه أن يفعل ما قد يعجز عنه الآخر، ولا تتعلق القدرة بالمتماثل إلا فى وقت واحد وفى محل واحد وبجزء واحد فقط، لأنها لو تعدت فى التعلق عنه إلى ما زاد عن ذلك لوجب تعلقها بما لايتناهى -كالاعتقاد .وهذا يوجب الشركة والممانعة للقديم تعالى، ويرتفع التفاضل بينهما وهذا فاسد، وإذا اختلفت الشروط بأن اختلف الوقت أو المحل فإنه يصح أن تتعلق بأزيد من جزء واحد من المتماثل، وفى المختلفات يصح أن نفعل بالقدرة الواحدة جملة من المختلفات فى المحل الواحد وفى وقت واحد .فقد يرغب أحدنا فى نجاح ابنه وابن جاره وغيرهما مع أن هذه الإرادات مختلفة باختلاف متعلقاتها، وفى المتضادات نجد أن القدرة تتعلق بالضدين ولكن لا يصح من القادر الجمع بينهما فى محل واحد وفى وقت واحد، وإنما يوجد أحدهما بدلا من الآخر[12] .

وحكى الأشعرى عن أبى الهذيل أن القدرة على الفعل وضده تكون قبل الفعل، فإذا وجد الفعل لم يكن للإنسان حاجة إليها، فالاستطاعة تلازم الباعث فى حال مباشرته للفعل فقط، فإذا حدث الفعل لم يكن للاستطاعة فائدة بعد ذلك، وإلى قريب من هذا الرأى يذهب النظام حيث أثبت للإنسان قدرة على الفعل والترك، على ألا تصحب القدرة الفعل بل تكون قبل وقته، فإذا أراد الإنسان فعلاً من الأفعال سبقت قدرته عليه، فتوجد قدرته فى الوقت الذى يسبق وقوع الفعل مباشرة ويسمى الوقت الذى يقع فيه الفعل الوقت الثانى، وقد عبر النظام عن ذلك بأن الفعل "يوصف بفعل قبل وجود وقته ثم يوصف بفعل بعد وجود وقته"[13].

وأوجب البغدادية مقارنة القدرة للأفعال مع تقدمها عليه أى أنها متجددة حالا بعد حال إلى وقت حدوث الفعل،

وهى ليست موجبة للفعل، وإنما كانت القدرة عرضا فهى لا تبقى بعينها بل تتجدد، ومعنى هذا أن الفعل يحدث بقدرة أخرى غير القدرة الأولى نفسها، أما القول بمقارنة القدرة الأولى التى كانت متقدمة على الفعل فمحال.

ومقدورات القدرات الحادثة نوعان: مبتدأة ومتولدة، فالمبتدأة كالإرادة مثلا، يجب أن تتقدم القدرة على مقدورها بوقت واحد أما فى الوقت الثانى فيكون الفعل قد وقع، ويجب أن نفرق هنا بين المقدور الذى يتراخى عن القدرة فلا يمتنع أن تتقدم القدرة هنا على مقدورها بأوقات، وبين ما لا يتراخى المقدور فيه عن قدرته، وهذا حاله كحال المقدور المبتدأ فى تقديم القدرة عليه بوقت واحد. وهكذا نجد أن القدرة تختلف من هذا الوجه عن سائر المعانى الأخرى، فالشهوة مثلا تقارن الفعل لأن حكمها الالتذاذ وهو لا يكون إلا مقارنا، والعلم يجب مقارنته للفعل مع تقديمه؛ لأنه يؤثر فى وجود الفعل على وجه دون وجه، وكذلك الإرادة لابد أن تتقدم الفعل لأنها مخصصة له وهى من قبيل القصد والعزم، فيجب فيها التقدم؛ لأنها لا تكون إلا سابقة على الفعل.

هكذا يفصل المعتزلة القول فى القدرة وتعلقاتها والتمييز بينها وبين القدرة اللامتناهية ووجوب تقدمها على مقدورها وأنها ليست موجبة له بالضرورة، ويرجع اهتمام المعتزلة بالقدرة إلى أنها تعتبر عندهم أهم شرط فى التكليف سواء كان تكليفًا عقليًا أم شرعيًا، ولا تكليف عندهم مالم تتوفر شروط القدرة والاستطاعة.

ثانيًا: الأشاعرة:

لا نجد الخلاف كبيرًا بين المعتزلة والأشاعرة فى تحديد معنى الاستطاعة، ولكن تتسع دائرة الخلاف بينهما فى أثر هذه القدرة فى فعلها وفى وقتها وإيجابها للفعل أو عدم إيجابها له.

ويعرف الأشاعرة القدرة بأنها القوة المنبثقة فى الأعضاء المعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات، فهى تعنى سلامة الأعضاء عن الآفة وارتفاع العائق عن الفعل[14].

ويرى أبو الحسن الأشعرى أن الاستطاعة ليست عامة فى جميع الناس، لأنها نعمة وفضل من الله على المؤمنين فقط، أما الكافر فليس قادرا على الإيمان لأن القدرة على الإيمان نوع من التوفيق والتسديد الذى يختص الله به من يشاء من عباده، ولو كان الكافر قادرا على الإيمان لكان موفقا لفعله، كيف وهو لم يفعل الإيمان وإنما فعل الكفر؟ والقدرة على الإيمان ليست قدرة على الكفر لأنها ولو كانت هى هى لكان معنى هذا أن الله رغَّب الكافر فى الكفر بجعله مستطيعا له، ولما رأينا المؤمن يَرْغَب فى الإيمان ويزهد فى الكفر دل هذا على أن المؤمن يقدر على الإيمان ولا يقدر على الكفر[15].

وهذا التفسير يختلف تمامًا عما ذهب

إليه المعتزلة فى أن الله لا يجوز أن يبتدئ عباده بأن يختص بالفضل من يشاء منهم، وإنما يبتدئهم بأن يسوى بينهم فى القدرة والاستطاعة الموجبة للتكليف ثم يدخر فضله لمن آجاب منهم وعمل بما أراد، فالقدرة لابد أن تكون عامة فى المؤمن والكافر على السواء؛ ليصح مساءلة المقصر والمهمل، أما إذا لم يجعل الكافر مستطيعًا للإيمان فإن الحجة فى ذلك تكون للعبد على الله، حيث يحتج بأنه غير مستطيع لما كلف به ؛ إذ كيف يفعل أمرًا لم يكن فى استطاعته القيام به، وموقف الأشاعرة يصرح بذلك، "فإن القدرة على الإيمان غير القدرة على الكفر "ولو قالوا بأن القدرة التى يمنحها الله لعباده تكون صالحة لفعل الضدين كما صرح بذلك المعتزلة لكان منطقا أقوم وموقفا أسلم.

وتعلق القدرة بمقدورها إنما تكون على جهة الاكتساب للفعل وليس على جهة الإحداث له، وهى موجبة لمقدورها ضرورة، فمتى وجدت القدرة فلابد أن يوجد التأثير فى مقدورها، لأن القادر لابد أن يكون مؤثرًا فى مقدوره عند كونه قادرا ولا خيار له حينئذ فى عدم الفعل . و هذا عكس ما ذهب إليه المعتزلة من أن القدرة ليست موجبة لمقدورها ضرورة، فقد توجد القدرة ويوجد المتصف بها ولكنه لا يرغب فى إحداث الفعل، فلا يوجد التأثير لأن تأثير القدرة فى مقدورها يخضع لاختيار الإنسان وإرادته تحقيقا لمعنى الاختيار ونفى الاضطرار .

وعند الأشاعرة أن القدرة ليست صالحة لفعل الضدين لأنها لو كانت كذلك لوجب أن يوجد الضدان معا عند وجود القدرة وعند كون العبد قادرًا، كما أن القدرة عندهم ليست متقدمة على مقدورها لأن القدرة لو كانت متقدمة على مقدورها لجاز أن تبقى زمانين متتاليين وهذا مستحيل : لأن القدرة عرض والأعراض لا يصح أن تبقى وقتين وإلا كان الفعل يحصل فى حال عدم الاستطاعة، وهذا أمر محال[١٦] .

ولقد ثار خلاف كبير فى قضيتين أساسيتين حول قدرة الإنسان:

القضية الأولى : ما تأثير هذه القدرة فى أفعال الإنسان ؟ وهذه القضية عولجت فى الفكر الإسلامى تحت أسماء مختلفة مثل أفعال العباد، الجبر والاختيار ..إلخ.

القضية الثانية : هل القدرة متقدمة على مقدورها أم مقارنة له؟ فالمعتزلة يرون القول بوجوب تقدم القدرة على مقدورها، بينما يرى الأشاعرة القول بوجوب مقارنة القدرة لمقدورها. ويظهر أثر الخلاف حول هذه القضية فى أن القدرة لو لم تكن سابقة على الفعل لأدى ذلك إلى القول بتكليف ما لا يطاق، وهذا ما ينكره المعتزلة بينما يجيزه الأشاعرة.

وكان على الفريقين أن يفطنوا إلى أن

هناك نوعين من الاستطاعة:

١ - استطاعة سابقة على الفعل صالحة لفعل الشيء وضده.

٢ - استطاعة مقارنة للفعل موجبة له لا تصح لغيره.

فالاستطاعة الأولى السابقة على الفعل هى الموجبة للتكاليف المصححة لتوجه الأمر والنهى إلى المكلف، وهذه لابد من وجودها قبل الفعل .قال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ (آل عمران :٩٧) فهذه الاستطاعة على الحج لا تكون إلا سابقة على فعل الحج نفسه، إذ لو كانت مقارنة للحج لما وجب الحج إلا على من حج، ولما عصى أحد بترك الحج، ولا كان الحج واجبا على أحد قبل الإحرام به .وقال تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ (التغابن:١٦) فأمر بالتقوى هنا بقدر الاستطاعة ولو أراد الاستطاعة المقارنة لما وجب على أحد من التقوى إلا ما فعل، إذ هو الذى قارنته الاستطاعة. وقال ﷺ : "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم " فالاستطاعة سابقة على الفعل، ولو كانت مقارنة له لكان المعنى فأتوا منه ما فعلتم. ونظائر هذا كثير فى الكتاب والسنة .. فكل أمر علق وجوبه بالاستطاعة وعدمه بعدمها لم تكن الاستطاعة هنا إلا سابقة على الفعل، ولم يجز أن تكون مقارنة. وهذا ما عليه الكتاب والسنة .

أما الاستطاعة المقارنة للفعل فهى الموجبة له والمصححة لإتيان الفعل، ومثال هذا قوله تعالى: ﴿ مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ﴾ (هود:٢٠) وقوله تعالى: ﴿ وَكَانُواْ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴾ (الكهف:١٠١)، فالاستطاعة هنا هى المقارنة للفعل، وهى أيضًا لابد منها فى وجوب التكليف، فالنوع الأول من الاستطاعة تسمى استطاعة شرعية، وهى مناط الأمر والنهى والثواب والعقاب وهى الغالبة على ألسنة الفقهاء والمتكلمين . والنوع الثانى من الاستطاعة فهى الاستطاعة الكونية، وهى مناط القضاء والقدر وبها يتم الفعل ويتحقق وجوده فى الخارج.

وكل فريق من المعتزلة والأشاعرة نظر إلى نوع واحد فقط وأهمل النوع الآخر، مع أن ما مع كل فريق لا يناقض ما مع الفريق الثانى، بل كلا النوعين يتمم أحدهما الآخر ويصححه، فالأولى هو الجمع بينهما ليصح الأمر والنهى ويصح إتيان الفعل . وهذا ما عليه الكتاب والسنة ودرج عليه السلف الصالح [١٧] .

والمعتزلة قالوا : إن الاستطاعة لا تكون إلا قبل الفعل بناءً على أصلهم أن الله لم يخص المؤمن بنعمة ولا إعانة بفضل منه دون الكافر، فإعانته تكون للمؤمن والكافر سواء، وهى القدرة والاستطاعة المبتدأة من الله للعباد، وهى

تصلح لفعل الطاعة والمعصية، ولهذا فهى لا تكون إلا قبل الفعل ليصح أن يختار هذا الطاعة وذاك المعصية كالوالد الذى يعطى كلا ولديه مالاً فينفق أحدهما ماله فى سبيل الله وينفق الآخر ماله فى سبيل النفس والهوى. والتكليف عندهم مشروط بهذا النوع من الاستطاعة التى هى عامة فى جميع المكلفين.

والأشاعرة بنوا رأيهم فى ذلك على أساس أن قدرة العبد ليست منه كما أنها ليست صالحة لفعل الضدين، فهى من الله وموجبة لفعلها ضرورة، لذلك فإنهم رأوا أن العبد إذا وجد قادرًا على الإيمان فلا يقدر على الكفر، وإذا وجد قادرًا على الكفر فلا يكون قادرًا على ضده وهو الإيمان، وهذا خطأ فإن إثبات مقارنة القدرة للفعل لا ينفى تقدمها عليه كما سبق[١٨].

ولقد حاول متأخرو الأشاعرة تفسير هذا المذهب بما لا يتعارض مع ما تقرره الضرورة المشاهدة من أن للإنسان قدرة سابقة على الفعل، فالرازى قد تكلم فى نهاية "العقول" عن نوعين من القدرة[١٩].

النوع الأول: هو القدرة المنبثة فى سائر الأعضاء التى هى مبدأ الأفعال جميعها

النوع الثانى: القوة المستجمعة لشرائط التأثير.

فالقدرة بالمعنى الأول تكون قبل الفعل، وبالمعنى الثانى تكون مقارنة له.

وحاول الشيخ زاهد الكوثرى أن يفسر رأى الأشعرى فى القدرة بأنه ربما آراد بالقدرة النوع الثانى فى كلام الرازى، وهى القوة المستجمعة لشرائط التأثير، ولذلك جعلها مقارنة للفعل ولا تصلح لفعل الضدين، ولكن لا يوجد فى كتب الأشعرى - وهى تحت أيدينا - ما يؤيد هذا التفسير الذى يذهب إليه الكوثرى. ولعل فى كلام الأشعرى وما نقله عنه ابن حزم فى معنى القدرة ما يؤيد رأينا فى أنه قد أراد المعنى الأول الذى هو سلامة الأعضاء والأدوات، وهذه القدرة هى التى تكون قبل الفعل ليصح توجه الخطاب إلى المكلف بالأمر والنهى ويصح منه الفعل والترك، وهذا يعنى أن الأشعرى لم يتنبه إلى ضرورة التفرقة بين هذين النوعين من الاستطاعة. وهذا جعله يصرح بأن القدرة لا تصلح لفعل الضدين وأنها موجبة لمقدورها ضرورة.

هذا خلاف ما يقرره العقل فليس كل قادر لابد أن يفعل ضرورة، لأن الفعل يتوقف على قوة الدواعى وتوفرها وارتفاع الموانع وعدمها، وليس وجود القدرة المجردة كافيا فى إيجاد الفعل بل لابد من توافر أمور أخرى غير القدرة - ليس مجال ذكرها الآن - كان على الأشاعرة أن يتنبهوا إليها.

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش:

(١) انظر المقالات للأشعرى :٢٧٤/١ نهاية الإقدام للشهرستانى ٥٥، ٧٢، الملل والنحل ٦٩/١.
(٢) المقالات للأشعرى: ٢٧٤.
(٣) الفائق للملاحى:١٨٦ عن نظرية التكليف عن القاضى عبد الجبار وعبد الكريم عثمان :٣٢٠.
(٤) المقالات: ٢٧٤.
(٥) الملل والنحل للشهرستانى: ٦٩/١.
(٦) المحيط ١٣٠/١ عن نظرية التكليف :٣٢٢ .
(٧) مسائل الإمام يحيى، المسألة السادسة ١٤٦/٢ -١٤٧ .
(٨) المغنى :١٣٩/٨ -١٤٣، ٢٩٥ -٢٩٧.
(٩) انظر شرح الأصول الخمسة :٣٩٥ - ٣٩٩، نظرية التكليف: ص٢٩٨.
(١٠) شرح الأصول الخمسة: ٣٩٦.
(١١) المرجع السابق :٢٩٨ -٣٩٩،٤١٠ - ٤١٢.
(١٢) شرح الأصول الخمسة: ٤١٦.
(١٣) مقالات الأشعرى: ٢٧٦ -٢٧٧ .
(١٤) انظر الفصل لابن حزم: ٢٩/٣ .
(١٥) انظر الإيمان للأشعرى: ٥٧.
(١٦) اللمع ٩٣ - ٩٥.
(١٧) انظر كتاب القدر لابن تيمية ١٢٩ -١٣١، ٢٩٠ -٢٧٢ -٢٧٦.
(١٨) انظر منهاج السنة لابن تيمية :١/ ٢٧٣ - ٢٧٥.
(١٩) انظر الفصل ٢٩/٣، العقيدة النظامية ٣٦ -٢٧ هامش ٢.

الإسلام والإيمان

أولا: الإسلام:

تمهيد:

الإسلام والسلام والسلم والسلامة ترجع فى اللغة إلى أصل واحد هو السين واللام والميم، وهى تشترك فى معان، منها البراءة من العيوب، والسلامة من الآفات، والنجاة من الأدواء.

وقد تتداخل معانى هذه الكلمات بسبب اتحادها فى الأصل، فالسلام علامة المسالمة، ويجوز أن يكونا لغتين كاللذاذ واللذاذة كما يقول ابن قتيبة.

ثم إن السلام هو الاسم من التسليم، ومعنى السلام الذى هو مصدر سلّمت أنه دعاء للإنسان بأن يسلم من الآفات فى دينه ونفسه ويقال: رجل سليم: سالم. قال تعالى: ﴿ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾ (الشعراء: ٨٩) أى سليم من الكفر. والسلم: الصلح والسلم: الاستسلام والإذعان، وبها يفسر: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَٰتِلُوا۟ قَوْمَهُمْ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَٰتَلُوكُمْ ۚ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴿٩٠﴾ ﴾ (النساء: ٩٠).

والإسلام والاستسلام، الانقياد، وتجتمع هذه المعانى كلها - على نحو ما - فيمن يوصف بالإسلام، فهو بالإسلام يُسْلم نفسه وقلبه ووجهه لله، ويخضع جوارحه لأمره وقدره، فإذا كان كذلك فارق الكفر، وتباعد من الذنوب، وخرج من الحرب إلى السلم ومن المعاصى إلى الطاعة، وضمن السلامة بهذا من عذاب الله تعالى، وأدخله الله دار السلام التى سميت بذلك، لأنها دار السلامة الدائمة التى لا تنقطع ولا تفنى، وهى دار السلامة من الموت والهرم والأسقام، كما يقول الزجاج [١].

والإسلام - فى الشريعة - إظهار الخضوع، وإظهار الشريعة والتزام ما أتى به النبى ﷺ. وبذلك يحقن الدم، ويستدفع المكروه [٢] أو هو - كما يقول الكفوى: " الخضوع وقبول قول الرسول ﷺ" [٣].

١ - وقد جاءت كلمة الإسلام فى القرآن والسنة بمعان كثيرة منها:

أ - أنه الدين الذى جاء به الأنبياء

والرسل عليهم السلام، وقد وصف كثير منهم به أو بما هو مشتق منه، ومن ذلك قول الله تعالى على لسان نوح عليه السلام فى خطابه لقومه: ﴿ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ ۖ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ (يونس ٧٢) وقول الله لإبراهيم عليه السلام: ﴿ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (البقرة ١٣١) ثم ذكرت الآيات بعد ذلك أن إبراهيم قد وصى بنيه بأن يؤمنوا بهذا الإسلام، وكذلك وصى بها حفيده يعقوب: ﴿ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ (البقرة:١٣٢)، وكذلك وصى بها يعقوب بنيه عندما حضرته الوفاة، وقد استجاب بنوه لهذه الوصية فقالوا: ﴿ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَٰهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ (البقرة ١٣٣).

وقد كان من دعاء يوسف عليه السلام لربه: ﴿ أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴾ (يوسف ١٠١) وكان من خطاب موسى عليه السلام لقومه: ﴿ يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ ﴾ (يونس: ٨٤) وتضمن خطاب سليمان عليه السلام إلى ملكة سبأ ما حكاه القرآن من قوله: ﴿ إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾ ﴾ (النمل: ٣٠- ٣١) وقد استجابت لدعوته بعد ظهور حجته: ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (النمل: ٤٤)، وكذلك قال الله تعالى فى الحديث عن عيسى عليه السلام وحوارييه: ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴾ (المائدة ١١١).

وقد أمر الله الذين آمنوا بمحمد ﷺ نبيًا رسولاً أن يؤمنوا بجميع الأنبياء والرسل الذين جاءوا بهذا الإسلام وبالوحى الذى أنزل عليهم من الله تعالى، وبألا يفرقوا بين أحد منهم، لأنهم جميعًا رسل الله وجملة هديه والمبشرون بدينه ﴿ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ (البقرة ١٣٦

وانظر الآية ٨٥ من سورة آل عمران) وليس غريبا – إذن – أن يقول القرآن الكريم:

﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾

(آل عمران: ١٩) أو أن يقول: ﴿ أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴾ (آل عمران: ٨٣) والإسلام بهذا المعنى، وكما دلت على ذلك الآيات الكثيرة فى الحديث عن عدد كبير من الأنبياء هو الدين الذى أرسل الله به أنبياءه لهداية خلقه. وقد تواتر مجيئهم به منذ آدم عليه السلام إلى محمد ﷺ، وهم متفقون فى أصوله الكبرى من العقائد والأخلاق والأمر بعبادة الله والخضوع لهديه، والاستعداد للقائه، ولكنهم قد يختلفون فى بعض الشرائع والأحكام، تبعًا لاختلاف الزمان والمكان والأحوال وتفاوت ما يقع فى بعض المجتمعات من أمراض وفساد، ولذلك جاءت الشرائع متضمنة مع الأصول المتفق عليها – ما يتحقق به صلاح هذه المجتمعات مما تعانيه من الأدواء" ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (المائدة ٤٨)، ولا يقدح هذا الاختلاف فى بعض التشريعات فى وحدة هذا الدين الذى جاء به الرسل والأنبياء جميعًا وهو الإسلام ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴾ (الشورى: ١٣).

ب – أنه الدين الذى جاء به محمد ﷺ من عند الله الذى أرسله بتلك الرسالة العامة التى تميزت – بكمالها وشمولها – عما سبقها من رسالات الأنبياء.

ويدل على هذا المعنى من القرآن الكريم آيات كثيرة منها:

- ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾

(آل عمران: ١٠٢).

- ﴿ فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴾ (آل عمران: ٢٠).

- ﴿ قُلْ يَـٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ (آل عمران: ٦٤).

- ﴿ أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴾ (آل عمران:٨٣).

- ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ﴾ (المائدة: ٤٨).

ويدل على هذا المعنى من الحديث الشريف قوله صلى الله عليه وسلم: ".... ولو كان موسى حيًا وأدرك نبوتى لاتبعنى"[٤].

وقوله صلى الله عليه وسلم: والذى نفسى بيده لا يسمع بى أحد من هذه الأمة: يهودى ولا نصرانى، ثم يموت ولم يؤمن بالذى أرسلت به إلا كان من أصحاب النار"[٥].

وليس الإسلام الذى يراد به معنى الدين الذى جاء به محمد ﷺ منحصرًا فى العبادات أو فيما هو ظاهر من أحكام هذا الإسلام، وإنما هو دين عام يشمل العقائد والشرائع والأحكام والأخلاق ونحوها مما أمره الله بتبليغه للخلق، وهو ما يؤدى إليه النظر فى آيات القرآن الكريم وأحاديث النبى الأمين، كما يؤدى إليه النظر فى كتب الفقه ونظم التشريع التى تضمنتها شريعته.

وقد كان الصحابة – رضوان الله عليهم – أول الناس معرفة بهذا الشمول، وإدراكًا له، وافتخارًا به. وها هو عمر بن الخطاب ﷺ يقول للناس – بالمدينة – بعد عودته من الحج: "أيها الناس قد سنت لكم السنن، وفرضت لكم الفرائض، وتركتم على الواضحة"[٦]. وقال أبو ذر الغفارى ﷺ"... ولقد تركنا رسول الله ﷺ وما يقلب طائر جناحيه فى السماء إلا ذكرنا منه علمًا" وقال سلمان الفارسى ﷺ مثل ذلك[٧].

والإسلام بهذا المعنى العام يبدأ بالنطق باللسان للشهادة التى هى أول أركان هذا الاسم، ولكنه يتطلب مقتضيات أخرى وعناصر كثيرة كى يتم بناؤه وتكتمل أركانه، وينبغى أن تكون جميعها مقرونة بالتسليم لله، والإذعان لأمره ولشرعه. ويوضح الراغب الأصفهانى ذلك فيقول: "والإسلام فى الشرع على ضربين:

أحدهما دون الإيمان، وهو الاعتراف باللسان، وبه يحقن الدم... والثانى فوق الإيمان، وهو أن يكون – مع الاعتراف اعتقادًا بالقلب، ووفاء بالفعل، واستسلام لله فى جميع ما قضى وقدر"[٨]. ويدل على مثل ذلك قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾ ﴾ (النساء: ٦٥).

وقد ظل هذا الإسلام يتنزل على الرسول ﷺ منذ مبعثه إلى قرب انتهاء أجله، فلما اكتمل نزوله أنزل الله عليه قوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ ۚ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ (المائدة: ٣).

ج – وقد يكون المراد بالإسلام – فى بعض الآيات والأحاديث الأعمال الظاهرة التى هى من ضمن أعمال الإسلام بالمعنى العام الذى سبق الحديث عنه، والذى يتضمن الأعمال الظاهرة والباطنة جميعًا.

ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ (الحجرات: ١٤).

وقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث جبريل عليه السلام عندما سأله جبريل عن الإسلام فقال: " الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتى الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً... "[٩]. وقوله صلى الله علية وسلم: " الإسلام علانية، والإيمان فى القلب..."[١٠] إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة التى تجرى هذا المجرى. ويتفق معها الآيات والأحاديث التى تجمع فى سياق واحد بين الإسلام والإيمان، أو تتحدث عن الإيمان وما يترتب عليه من أعمال الإسلام. ويقصد بالإسلام – عندئذ تلك الأعمال الظاهرة كالصلاة والصيام والصدقة ونحوها من الأعمال، أما الإيمان فيقصد به اعتقاد القلب وعباداته المختصة به كالخوف من الله، والرجاء له والتوكل عليه والرضا بأمره والتسليم لحكمه، والمحبة له ونحو ذلك من العبادات.

فهذه معانٍ ثلاثة للإسلام، فى بعضها عموم، وفى بعضها خصوص، وينبغى استحضارها عند بيان العلاقة بين الإسلام والإيمان ولاسيما بالنسبة للمعنى الثانى والثالث من معانى الإسلام.

ثانيا: الإيمان:

تمهيد:

الأمن والأمان والأمانة والإيمان ترجع فى اللغة إلى أصل واحد هو الهمزة والميم والنون. ويتصل بعضها ببعض ويتقارب بعضها مع بعض فى المعنى. فالأمان والأمانة بمعنى، والأمن ضد الخوف، والإيمان: الثقة وإظهار الخضوع، فإذا كان ذلك متوجهًا به إلى الله تعالى فإنه يؤدى إلى المهابة له والثقة فيه، والركون إليه، فإذا كان كذلك فإن صاحبه يأمن من عذاب الله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾ (الأنعام:٨٢). ومثل هذا يوصف بالأمانة والبراءة من الخيانة، لأن ما فيه من خصال الإيمان يجعله مأمون الجانب بحيث يأمنه الناس ولا يخافون غائلته، وفى الحديث: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم". والأمانة كما يقول ابن منظور: "تقع على الطاعة والعبادة والوديعة والثقة والأمان، وقد جاء فى كل منها حديث "[١١]. والإيمان فى الأصل " الثقة وإظهار الخضوع، وقبول الشريعة إفعال من الأمن ضد الخوف كما يقول الكفوى"[١٢].

ثم استعملت الكلمة فى الدلالة على التصديق على سبيل المجاز اللغوى لاستلزامه ما هو معناه " فإنك إذا صدقت أحدًا آمنته من التكذيب فى ذلك التصديق"[١٣]. وقد يكون ذلك حقيقة لغوية، يقال آمن بالشىء صدق، وأمن كذب من أخبره، وعلى هذا فالإيمان التصديق، وهو مصدر آمن يؤمن إيمانًا فهو مؤمن. وفى التنزيل العزيز قول إخوة يوسف لأبيهم يعقوب، بعد ادعائهم أن الذئب أكله ﴿ قَالُواْ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَٰعِنَا فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴿١٧﴾ ﴾ (يوسف:١٧) أى وما أنت بمصدق لنا فى هذه الدعوى. وينقل ابن منظور عن بعض اللغويين أنه قد " اتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أن الإيمان معناه التصديق. قال تعالى: ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا ﴾ (الحجرات:١٤) ثم أضاف إلى ذلك أن الإيمان " لابد أن يكون صاحبه صديقًا؛ لأن قولك أمنت بالله، أو قال قائل: آمنت بكذا وكذا فمعناه صدقت... "[١٤].

وليس التصديق هو مجرد المعرفة أو التقبل للأمر أو الخبر، بل إنه أمر زائد

على ذلك. يقول الكفوى نقلاً عن فخر الدين الرازى "... والتصديق وانقياد الباطن متلازمان"[١٥].

الإيمان فى القرآن والسنة:

وقد جاء الإيمان ومشتقاته فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة بمعان[١٦] منها:

أ - أنه أتى اسمًا للشريعة التى جاء بها محمد ﷺ للمؤمنين بها تمييزًا لهم عن أهل الرسالات السابقة، وأصحاب النحل الأخرى ممن ينتسبون إلى بعض الأنبياء كالصابئة وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ (البقرة:٦٢ وانظر الآية ٦٩ من المائدة - والآية ١٧ من سورة الحج)[١٧] فالذين آمنوا فى الآية - يراد بها أمة محمد ﷺ.

ب - ورد لفظ الإيمان - فى الكتاب والسنة - للدلالة على اعتقاد القلب وتصديقه بما جاء به الرسول ﷺ من أصول الدين، كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والإيمان بالقدر. ومما يدل على ذلك من القرآن الكريم

- قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾﴾ (النساء: ١٣٦).

- ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ (النحل: ١٠٦).

- ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: ٧).

- ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: ١٤).

- ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ (المجادلة: ٢٢) إلى آيات أخرى.

ومما يدل على ذلك من السنة قوله صل الله عليه وسلم فى حديث جبريل لما سأله عن الإيمان " أن تؤمن بالله ملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره"[١٨]. وقوله صلى الله عليه وسلم: "أربع لن يجد طعم الإيمان حتى يؤمن بهن: لا إله إلا الله وحده، وأنى رسول الله بعثنى بالحق، وبأنه ميت، ثم مبعوث من بعد

الموت، ويؤمن بالقدر كله"[١٩].

ويتضح من النظر فى هذه الآيات والأحاديث وأمثالها أن المراد بالإيمان هو اعتقاد القلب، وتصديقه وتسليمه بما تضمنته من أصول الدين وأعمال القلوب.

جـ - ثم جاء الإيمان - فى نصوص شرعية أخرى - اسمًا جامعًا لكل ما أمر الله تعالى به أو حث عليه من القول باللسان، والاعتقاد بالقلب والعمل بالجوارح وأعمال الإسلام، وليس الإيمان بهذا المعنى العام مقصورًا على اعتقاد القلب، كما هو الحال فى المعنى السابق، بل إنه يشمل سائر المطالب التى يتضمنها الدين.

ومن الآيات التى تدل على هذا المعنى: قوله تعالى:

- ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾(الأنفال: ٢ -٤).

- ﴿ قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝٢ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ۝٣ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَوٰةِ فَٰعِلُونَ ۝٤ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝٦ فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ ۝٧ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ۝٨ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَٰتِهِمْ يُحَافِظُونَ ۝٩ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ ۝١٠ ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾(المؤمنون: ١ -١١).

وعلى هذا المعنى جاءت بعض الآيات التى ذكرت أوصاف المتقين[٢٠]. ومن الأحاديث الدالة على هذا قوله صلى الله عليه وسلم: " الإيمان بضع وستون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان"[٢١]؛ وجاء فى إحدى روايات مسلم بلفظ: بضع وسبعون أو بضع وستون[٢٢].

وعلى هذا النحو من التحديد لمعنى الإيمان كان قول الخليفة العادل: عمر ابن عبد العزيز - رحمه الله - " إن للإيمان فرائض وشرائع وحدودًا وسننًا فمن استكملها استكمل الإيمان، ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان...."[٢٣]. وكذلك جرى الإمام البخارى - رحمه الله - على هذا المعنى فى كتاب الإيمان، حيث أورد

الأحاديث التى تتحدد بها علامات الإيمان وأموره ومقوماته، ومنها حب الرسول ﷺ وحب الأنصار وحب المؤمنين بعضهم بعضًا، ومنها ما يتعلق بخلق الحياء، والجهاد فى سبيل الله، والحج والإنصاف وبذل السلام، والإنفاق، وغيرها من شعب الإيمان وعلاماته[٢٤].

وتدل الآيات والأحاديث السابقة وما يجرى مجراها على عموم معنى الإيمان، وإن كان ذلك لا يعنى أن الشُّعَبَ التى يتضمنها هذا الإيمان على درجة واحدة من الأهمية، فبعضها أصل وأساس، وبعضها فروع وثمرات، وبعضها أخلاق ومعاملات، وبعضها فضائل ومكارم، وبعضها من عبادات القلب، وبعضها من عبادات الجوارح، وبعضها يكفر جاحده أو تاركه، وبعضها يعصى إذا تركه وهكذا، وأصل هذا كله هو الاعتقاد بالأصول، وهى التى يتأسس عليها الدين، وبدونها لا يقوم للدين بناء وفى هذا المعنى قيل: " والدين القائم بالقلب من الإيمان: علمًا وحالاً هو الأصل، والأعمال الظاهرة هى الفروع. فالدين " أول ما يبنى من أصوله، ويكمل بفروعه، كما أنزل بمكة أصوله من التوحيد والأمثال، التى هى المقاييس العقلية، والقصص والوعد والوعيد. ثم أنزل بالمدينة - لما صار له قوة - فروعه الظاهرة من الجمعة والجماعة " ونحوها[٢٥].

ويتفق هذا مع المنهج النبوى الذى كان يعلمه الرسول ﷺ للرسل الذى كان يرسلهم إلى البلاد التى تدخل فى الإسلام، وقد كان النبى يوصيهم بالدعوة إلى أصول الدين والإيمان أولاً، فإذا استجاب الناس لها انتقلوا إلى دعوتهم إلى ما ينبنى عليها من أحكام الإسلام. ومن هذا ما قاله لمعاذ بن جبل حين أرسله إلى اليمن "إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه أن يوحدوا الله تعالى، فإذا عرفوا ذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات فى يومهم وليلتهم... " ثم تأتى الزكاة بعد الصلاة[٢٦].

وتوضح السيدة عائشة بنت أبى بكر - رضى الله عنها - أم المؤمنين، سر هذا الترتيب فى قولها عن تنزُّل القرآن الكريم "إنما نزل - أول ما نزل منه - سورة من المفصَّل، فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام. ولو نزل أول شىء: لا تشربوا الخمر لقالوا: لا ندع الخمر أبدًا، ولو نزل: لا تزنوا لقالوا: لا ندع الزنا أبدًا"[٢٧].

وهكذا تنوعت - فى النصوص الشرعية - معانى الإسلام والإيمان وهى معان تتَّحد فى مضمونها العام

أحيانًا، وربما تكاملت فى معانيها الخاصة أحيانًا أخرى، كما سيتبين - إن شاء الله - بعد الفقرة التالية.

ثالثا: آراء المتكلمين فى الإيمان:

يلاحظ الدارس لآراء المتكلمين فى بيان معنى الإيمان ومقوماته وعناصره أنهم يختلفون فيه اختلافا كثيرًا، حتى لقد نجد للفرقة الواحدة منهم آراء متعددة. قد تزيد على العشرة أحيانًا، وذلك على حسب اختلاف زعمائهم أو انقسام فرقهم إلى فرق فرعية. ويطول بنا الأمر إن تتبعنا كل هذه الآراء المختلفة، ولهذا سنقتصر على إيراد ما يمثل أهم الآراء الممثلة لها، وبخاصة الفرق الرئيسية منها.

أ - يذكر الأشعرى - فى المقالات - أن الشيعة اختلفوا فى الإيمان ما هو على ثلاث فرق، أولها وهم جمهور الرافضة يزعمون أن الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله وبالإمام، فإذا أقر الواحد منهم بذلك وعرف فهو مؤمن مسلم، وإذا أقر ولم يعرف فهو مسلم وليس بمؤمن. وبعضهم يزعمون أن الإيمان اسم للمعرفة والإقرار ولسائر الطاعات، فمن جاء بذلك كله كان مستكمل الإيمان، ومن ترك شيئًا مما افترض الله عليه غير جاحد فليس بمؤمن، ولكن يسمى فاسقًا وهو من أهل الملة تحل مناكحته وموارثته[٢٨].

وأصحاب الرأى الأول يجعلون الإيمان هو الإقرار بالقلب، ولكنهم يضيفون إلى ما يجب الإقرار به الإقرار بالإمام الذى هو ركن من أركان الإيمان عندهم؛ لأن الإمامة عندهم ليست متعلقة بمسألة سياسية، وليست مسألة من مسائل الفروع؛ بل إنهم نظروا إليها على أنها قضية أصولية، بل على أنها ركن الدين كما يقول الشهرستانى أو على أنها ركن الدين وقاعدة الإسلام كما يقول ابن خلدون[٢٩] أو كما يقول أبو جعفر الكلينى عن الإمامة إنها "زمام الدين، ونظام المسلمين" وهى "أسّ الإسلام النامى وفرعه السامى، وهى نظام الدين وعز المسلمين"[٣٠]. وهو يقول: "أما لو أن رجلاً قام ليله وصام نهاره وتصدق بماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولى الله فيواليه... ما كان له على الله - عز وجل - حق فى ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان"[٣١]. أما أصحاب الرأى الثانى فلا يقصرون الإيمان على المعرفة والإقرار، بل يضيفون إلى ذلك القيام بسائر الطاعات، أى أن الإيمان ليس مجرد معرفة القلب وإقراره بل يدخل فيه فعل الجوارح أيضًا.

ب - وللزيدية أتباع زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب رأيان فى المسألة أيضًا: أولهما رأى أوائلهم والمتقدمين منهم، وهم بحسب تعبير الأشعرى: "يزعمون أن الإيمان المعرفة والإقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد، وجعلوا مواقعة ما جاء فيه الوعيد

كفرًا، وليس بشرك ولا جحود، بل هو كفر نعمة..." أما الرأى الثانى فهو رأى قوم من متأخريهم " وهم يزعمون أن الإيمان جميع الطاعات"، وليس ارتكاب كل ما جاء فيه الوعيد كفرًا" وقد "اجتمعت الزيدية كلها على أن أصحاب الكبائر كلهم معذبون فى النار خالدون فيها، مخلدون أبدًا، لا يخرجون منها، ولا يغيبون عنها"[٣٢].

جـ - أما المرجئة فقد اختلفوا فى الإيمان ما هو اختلافًا بينًا، وظهرت لهم فيه آراء على حسب ما انقسمت إليه فرقتهم، وقد انقسموا على اثنتى عشرة فرقة، وقد ذهبت أكثر هذه الفرق - مع فروق يسيرة، أو مع إجمال وتفصيل - إلى أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب، والمحبة لله ولرسوله، والتعظيم لهما، والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان[٣٣]. وذهبت الجهمية منهم وهم أتباع جهم ابن صفوان أن الإنسان إذ أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا فى القلب دون غيره من الجوارح[٣٤]. وذهب بعض هؤلاء إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان، وهو التصديق، وعللوا ذلك بأن الإيمان فى اللغة هو التصديق[٣٥]. وممن يرى هذا الرأى أصحاب محمد ابن كرام الذين "يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شىء غير التصديق باللسان إيمانًا. وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان"[٣٦].

ولا يحتاج مثل هذا الرأى إلى مزيد تأمل لبيان ما فيه من البطلان والفساد، بل إن ذلك يظهر بأدنى نظر ويكفى فى رده أن نذكر قول الله عز وجل فى الكلام عن المنافقين: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴾ (البقرة: ٨). وقد وصفهم القرآن - بعد ذلك - بمرضى القلوب وفساد الأعمال وسفاهة العقول، وعاقبهم الله - بسبب كفرهم ونفاقهم - بالاستهزاء بهم، والبقاء على ما هم فيه من الطغيان والضلال، وبخسارة صفقتهم وبوار تجارتهم، إلى صفات كثيرة أخرى[٣٧]. ثم حكم الله على هؤلاء المنافقين بأن لهم عذابا أليما، وبأنهم ﴿ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴾ (النساء: ١٤٥ وانظر الآية ١٣٨ وما بعدها من السورة نفسها) فكيف يكون هؤلاء مؤمنين لمجرد نطقهم باللسان، بل أن يكونوا مؤمنين على الحقيقة كما يقول

هؤلاء؟!!

وقد أضاف بعضهم إلى ما سبق مقالة أخرى، هى من أشهر ما ينسب إليهم وهى قولهم: إنه لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة[٣٨] وأنه لا يدخل النار أحد من أهل القبلة[٣٩]. وهى مقالة تعارض ما تحدث به القرآن والسنة عما يستلزمه الإيمان من الطاعة لله وشرعه ورسوله، ووجوب عمل الصالحات وتفريق الإسلام بين المتقين والفجار ﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴾ (ص:٢٨).

ويقول تعالى: ﴿ أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا ۚ لَّا يَسْتَوُۥنَ ﴾ (السجدة:١٨). ويقول تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ۝ وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ (الجاثية ٢١ -٢٢).

ثم إن أقوال المرجئة - فى هذه المسألة - تهوّن من شأن الطاعة وتجرّئ الناس على معاصى الله عز وجل، وتسهل لهم سبل الخروج من مقتضيات التكليف، وتصرفهم عن تحمل تبعاته، وبذلك تتمزق عرى الإيمان، ويتحول الأمر إلى مجرد المعرفة أو مجرد نطق اللسان، وكلاهما لا يقوم به دين، ولا يتحقق به إيمان.

د - وأما الإيمان عند الأشاعرة فهو - كما يقول أحد كبار أئمتهم وهو أبو بكر الباقلانى التصديق بالله تعالى، والعلم به، وهو يوجد بالقلب. وقد استدل لذلك بإجماع أهل اللغة على أن الإيمان فى اللغة هو التصديق، وأن العرب الذين نزل القرآن بلغتهم لا يعرفون إيمانًا غير ذلك، وقد دلت بعض آيات القرآن على ذلك كقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴾ (يوسف:١٧)، فوجب أن يكون الإيمان فى الشريعة هو الإيمان المعروف فى اللغة؛ لأن الله عز وجل ما غيَّر لسان العرب ولا قَلَبَه، ولو فعل ذلك لتواترت الأخبار بفعله، وتوفرت دواعى الأمة على نقله... وفى علمنا بأنه لم يفعل ذلك، بل أقر أسماء الأشياء والتخاطب بأسره على ما كان فيها دليل على أن الإيمان فى الشرع هو الإيمان اللغوى " ثم أورد بعض الآيات وعلق عليها بقوله " فدل ما قلناه على أن الإيمان هو ما وصفناه دون ما سواه من سائر الطاعات من النوافل والمفروضات"[٤٠]. وينسب عبد القاهر البغدادى إلى أبى الحسن الأشعرى إن الإيمان هو التصديق لله ولرسله عليهم السلام فى أخبارهم، ولا يكون هذا التصديق صحيحًا إلا بمعرفته"[٤١].

ويوضح الباقلانى علاقة هذا التصديق بالأعمال والتكاليف

الشرعية فيقول: واعلم أن محل التصديق القلب، وهو أن يصدِّق القلب بأن الله إله واحد، وأن الرسول حق، وأن جميع ما جاء به الرسول حق، وما يوجد من اللسان – وهو الإقرار – وما يوجد من الجوارح وهو العمل فإنما ذلك عبارة عما فى القلب ودليل عليه ويجوز أن يسمى إيمانًا حقيقة على وجه، ومجازًا على وجه. ومعنى ذلك أن العبد إذا صدق قلبه بما قلنا وأقر بلسانه وعملت جوارحه فهو المؤمن الحقيقى عند الله وعندنا. وأما من كذب بقلبه وأقر بالوحدانية بلسانه وعمل الطاعات بجوارحه، فهذا ليس بمؤمن حقيقة وإنما هو مؤمن مجازًا؛ لأن ذلك يمنع دمه وماله فى أحكام الدنيا، لأنه مؤمن من حيث الظاهر، وهو عند الله غير مؤمن"[٤٢]. ويكتمل هذا بالحديث عن المقصِّر فى الأعمال أو مرتكب الكبيرة، وفى ذلك يقول: "إن المصدق بجميع ما جاء به الرسول عليه السلام – إذا ترك صلاة أو صيامًا أو زكاة أو قراءة فى مواضع تجب فيه القراءة أو غير ذلك من الواجبات لا يوصف بالكفر بمجرد الترك، مع كمال التصديق وثباته عليه. وبالضد من ذلك لو فعل جميع الطاعات، أو أقر بجميع الواجبات وصدق بجميع ما جاء به الرسول إلا تحريم الخمر أو نكاح الأم، ولم يفعل واحدًا منهما، فإنه يوصف بالكفر وانسلخ من الإيمان"[٤٣].

وأوضح كذلك أن نطق اللسان بالإيمان لا ينفع مع إصرار القلب على الكفر، وأن إقرار اللسان بالكفر لا يضر مع تصديق القلب[٤٤].

ويتضح من كلام الباقلانى، بل من كلام الأشاعرة عموما أن تركيزهم كان منصبًا على اعتقاد القلب، فهو الذى يصحح نطق اللسان، ويبرئ صاحبه من النفاق، ثم هو الذى يؤدى إلى قبول الأعمال عند الله تعالى، ولولاه لكانت هباءً منثورًا. وكان المقصد من وراء هذا التركيز على صحة يقين القلب وصدق اعتقاده دون جعل الأعمال ركنًا من أركان الإيمان، بحيث تكون مساوية للتصديق والإقرار هو المخالفة لرأى الخوارج الذين يكفرون بالمعصية والذنب، ثم المخالفة لرأى المعتزلة الذين يقولون: إن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين المنزلتين، وأن مآله – إذا مات من غير توبة منها – هو الخلود فى النار[٤٥]. وهذا يعنى أن للأعمال مكانها فى تصديق هذا الإيمان والتعبير عنه، ولكنها لا تبلغ مبلغه ولا مكانته، ويتضح هذا من قول الباقلانى: "واعلم أننا لا ننكر أن نطلق القول بأن الإيمان عقد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان، على ما جاء فى الأثر، لأنه صلى الله عليه وسلم إنما أراد بذلك أن يخبر عن حقيقة الإيمان الذى ينفع فى الدنيا والآخرة، لأن من

أقر بلسانه، وصدق بقلبه وعمل بأركانه حكمنا له بالإيمان وأحكامه فى الدنيا من غير توقف ولا شرط، وحكمنا له أيضًا بالثواب فى الآخرة وحسن المنقلب من حيث شاهد الحال، وقطعنا له بذلك فى الآخرة، بشرط أن يكون فى معلوم الله تعالى أن يحييه على ذلك ويميته عليه..."[٤٦]
والخلاف بين ما يقول به الباقلانى والأشاعرة، وما يقوله أهل الحديث فى المسألة يكاد يكون خلافًا لفظيًا، كما سيتضح فيما بعد.

هـ - ويقترب من هذا الرأى الذى قاله الأشاعرة قول الإمام أبى منصور الماتريدى (٣٣٣هـ) وأصحابه، فالإيمان عنده كما يثبت بأدلة القرآن، وبما جرى عليه اللسان، وبما عليه أهل الإيمان " هو التصديق، به نؤمن، وبذلك جرت أحكام القرآن فى الحلال والحرام، وما به قيام العبادات والاشتراك فى الجماعات"[٤٧]. وقد استنبط من قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ (النحل: ١٠٦) أن الله عز وجل لم يجعل كفرًا باللسان إذا لم يكن عبارة عما فى القلب، ومنع ذلك بإيمان القلب "فثبت أن القلب هو موضع الإيمان"[٤٨]. وقد رد على القائلين بأن الإيمان هو الإقرار باللسان ردًا مطولاً[٤٩] وبيَّن فى رده عليهم أن الإيمان عقد ودين، وأن موضع ذلك هو القلوب، وكذلك المذاهب، إضافة إلى أن الإيمان فى اللغة هو التصديق، وحقيقته ما لا يحتمل القهر والجبر، وذلك إنما يكون فى القلب؛ إذ لا يجرى عليه سلطان أحد من الخلق[٥٠].
ثم أن "الخطاب بالإيمان يلزم بالعقول، ويعرف حقيقة ما به الإيمان بالفكر والنظر، وذلك عمل القلوب، فمثله الإيمان"[٥١]. ولم يقتصر فى عرضه لرأيه على نقد هذا الرأى، بل إنه قام كذلك بنقد آراء المعتزلة والخوارج والكرامية وغيرهم، وهو يذكرهم بأسمائهم، ويورد من الآيات ما يتضمن الرد عليهم[٥٢]. ومما قاله فى الرد على المعتزلة والخوارج فيما أطلقوه من أحكام على مرتكب الكبيرة ما أورده من الآيات التى ثبت بها أنه " لا يزول اسم الإيمان بكل ذنب... وفى ذلك نقض على المعتزلة فى إزالتهم اسم الإيمان بكل ذنب، ليس بمغفور لصاحبه حتى يستغفر، ونقض على الخوارج بما ذكرنا"[٥٣]. ثم ذكرت آيات أخرى تطالب المؤمنين بالتوبة (النور: ٣١، والتحريم: ٨) ثم قال: فألزمهم التوبة مع إثبات الإيمان، وأخبر أنه بالتوبة يغفر لهم. ومن ذلك وجهان: أحدهما على المعتزلة فى إزالتهم اسم الإيمان فى كل ذنب لا يغفر عندهم إلا بالتوبة... وعلى الخوارج بتسميتهم (أصحاب المعاصى والذنوب)

كفرة وأهل شرك "[٥٤].

ويسوقنا الكلام عن الماتريدى إلى الكلام عن الإمام أبى حنيفة النعمان، رحمة الله (١٥٠ هـ).

والإمام أبو حنيفة هو شيخ الماتريدى فى المذهب[٥٥]. وقد نسبه الإمام الأشعرى إلى الإرجاء، وذكره ضمن فرق المرجئة وقال عنه وعن أصحابه أنهم "يزعمون أن الإيمان: المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء به من عند الله فى الجملة، دون التفسير"[٥٦] وقال من بعده عبد القاهر البغدادى: "وروى عن أبى حنيفة أنه قال: الإيمان هو المعرفة والإقرار"[٥٧].

ولعل عدم ذكر الأعمال ركنًا من أركان الإيمان أو شرطا من شروطه هو الذى أدى إلى نسبة الإمام أبى حنيفة إلى الإرجاء، وأن يذكر ضمن المرجئة، مع أن رأيه لا يختلف - فى هذه المسألة عن رأى كثير من أصحاب الفرق التى تقول بمثل رأيه أو قريب منه دون أن توصف بالإرجاء. وقد فسر الماتريدى هذه النسبة بأنها جاءته ممن يرون الإيمان جامعًا للخيرات كلها، وهذا - فى رأيه - مما لا يحتمله اللسان ولا العقل[٥٨]. ثم نقل عن أبى حنيفة ما يدل على مراده بالإرجاء عندما سئل " مم أخذت الإرجاء؟ فقال: من فعل الملائكة، حيث قيل لهم: ﴿ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ (البقرة:٣١) إنه لما سئلوا عن أمر لم يكن لهم به علم فوضوا الأمر فى ذلك إلى الله، وكذلك الحق فى أصحاب الكبائر، إذ معهم خيرات، الواحدة منها لو قوبلت بجميع ما دون الشرك من الشرور لمحتها وأبطلتها فلا يحتمل أن يحرم صاحبها، ويخلد فى النار ولكن يرجأ أمره إلى الله فإن شاء عفا عنه، إذا هو لم يحرمه عند فعله معرفته، ومعاداة أعدائه له، وتعظيم أوليائه، فعند شدة حاجته إلى عفوه وإحسانه يرجو ألا يحرمه"[٥٩]. ويعلق الماتريدى قائلاً: إن هذا النوع من الإرجاء حق[٦٠] وهو محق فى هذا؛ لأن هذا هو الموافق لما تضمنته آيات الكتاب الكريم من مثل تعالى: ﴿ قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (الزمر:٥٣) وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ (النساء: ٤٨، ١١٦). وقوله تعالى: ﴿ لِّيَجْزِىَ ٱللَّهُ ٱلصَّٰدِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ إِن شَآءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ (الأحزاب:٢٤) والقائل وهو موافق كذلك لكثير من الأحاديث النبوية التى تتحدث عن رحمة الله

وعفـوه عـن عصـاة الموحـدين حتـى لا يتبقـى فـى النـار إلا مـن حبسـهم القـرآن الكـريم وهـم الكـافرون والمشـركـون والجاحدون[٦١]. ومن يقول بهذا الـرأى لا يهـدر الأعمـال بـل يـدعو إلى رعايتهـا والمحافظـة عليهـا ولكنـه لا يجعلـها ركنًا حتى لا يقع فى مثل قول الخوارج الذين حكموا بالكفر على مرتكب الكبيرة، أو مثـل قـول المعتزلـة الـذين جعلوه فـى منزلـة بـين المنـزلتين؛ وقـالوا بخلوده فى النار، إذا مات من غير توبة. ومن هنا ظهر القول بتقسيم الإرجاء إلى إرجـاء السـنة وإرجـاء البدعـة، وممـن أشار إلى ذلك الشهرستانى فى حديثه عـن المرجئـة مـن أصـحاب غسـان الكـوفى، الـذى نسـب إلى الإمـام أبـى حنيفـة مثل قوله هـو فـى الإرجـاء. وقد علق الشهرستانى على ذلك بقوله: "ومن العجب أن غسان كان يحكى عن أبى حنيفة – رحمه الله – مثل مذهبه ويعده مـن المرجئـة. ولعلـه كـذب، ولعمـرى كـان يقـال لأبـى حنيفـة وأصـحابه: مرجئة السنة، وعدَّه كثير من أصحاب المقـالات مـن جملـة المرجئـة " ثم قـدَّم تفسيرًا لهذا قائلاً: "ولعل السبب فيه أنه لما كـان يقـول: الإيمـان هـو التصديق بالقلـب، وهـو لا يزيـد ولا ينقص ظنـوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان" ثم يـدافع عنـه قـائلاً: "والرجـل مـع تحرجـه فـى العمـل كيـف يفتـى بـترك العمـل " ثـم يقـدم تفسـيرًا آخـر يـذكر فيـه " أنـه كـان يخـالف القدريـة والمعتزلـة الـذين ظهـروا فـى الصـدر الأول، والمعتزلـة كـانوا يلقبـون كـل مـن خـالفهم فـى القـدر مرجئًـا، وكـذلك الوعيديـة مـن الخـوارج " ثـم ينتهـى إلى القـول بأنـه "لا يبعـد أن اللقـب إنمـا لزمـه مـن فريقـى المعتزلـة والخـوارج"[٦٢]. ومـن هـذا الـذى قاله الماتريدى والشهرستانى يتضح أنه ليس هناك خلاف جوهرى بين رأى أبى حنيفـة ورأى السـلف، بـل إن الخـلاف لفظى كمـا يقـول ابـن تيمية أو صـورى كمـا يقـول سـليل ابـن أبـى العـز الحنفى[٦٣].

ز – أمـا المعتزلـة فقـد اختلف قـولهم فـى الإيمـان علـى سـتة أقـوال كمـا يقـول الأشعرى، وأكثر هـذه الأقـوال يـرى أن الإيمـان هـو جميـع الطاعـات فرضـها ونفلـها، وبعضـهم يهـتم عنـد ذكـره للإيمـان بمـا ينـاقضـه ويعـارضـه كـإبراهيم النظـام وآخـرين، وهـؤلاء ذهبوا إلى أن الإيمان اجتناب الكبـائر، واجتنـاب مـا فيـه الوعيـد عنـدهم وعنـد الله تعـالى باجتنـاب كـل كـبيرة. وبعضهم كهشام الفوطى قسم الإيمـان إلى نـوعين: إيمـان بـالله وإيمـان لله، فالإيمـان بـالله مـا كـان تركـه كفـرًا بـالله كـالتوحيـد، والإيمـان لله وهـو نوعـان أيضـًا، فمنـه مـا يكـون تركـه كفـرًا، ومنـه مـا يكـون تركـه فسـقًا

ليس بكفر نحو الصلاة والزكاة، فمن ترك شيئًا من هذا القسم ينظر فى حال صاحبه " فمن تركه على الاستحلال كفر، ومن تركه على التحريم كان تركه فسقًا ليس بكفر. ثم قد يكون منه - زيادة على ما سبق - ما يكون تركه صغيرًا ليس بفسق " وذهب بعضهم إلى أن الإيمان لله هو جميع ما افترضه الله - سبحانه - على عباده، وأن النوافل ليست بإيمان، أى ليست من جوهر الإيمان، وأن كل خصلة من الخصال التى افترضها الله سبحانه فهى بعض إيمان لله، وهى أيضًا إيمان بالله[٦٤].

ويمكن القول بأن هذه الأقوال - على اختلافها - تتفق على أن الأعمال جزء من الإيمان، وركن من أركانه، وأن الإخلال بالفرائض والنوافل أو بالفرائض وحدها يمس جوهر الإيمان، وهو يخرج من فعله من الإيمان إلى الكفر، أو من الإيمان إلى الفسق الذى يحكم على صاحبه عند جمهورهم بأنه ليس بمؤمن ولا كافر، وتجعله فى منزلة بين المنزلتين[٦٥]. وهذا هو المبدأ الذى انفردوا به عن غيرهم من الفرق الكلامية بل وعامة المسلمين، إلا من أخذ بقول المعتزلة فى المسألة، وقد كان هو السبب الذى أدى إلى نشأة المعتزلة بعد الخلاف الذى تم بين واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد مع الحسن البصرى - رحمه الله - حول الحكم على مرتكب الكبيرة[٦٦].

ح - وأما قول أصحاب الحديث وأهل السنة فى الإيمان فهو - بحسب تعبير الإمام الأشعرى "قول وعمل"[٦٧] وقد ذكر الأشعرى - بعد أن سرد جملة أقوالهم "وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب"[٦٨]. وإن كان يلاحظ أنه - وهو يتحدث عن هذه المسألة فى كتاب اللمع - ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق بالله، استنادًا إلى اللغة التى أنزل الله بها القرآن، ولذا وجب أن يكون الإيمان هو ما كان عند أهل اللغة إيمانا وهو التصديق[٦٩].

ومن قبل ذهب أهل السنة وأئمة المحدثين والفقهاء أن الإيمان نية وقول وعمل[٧٠] أو أنه: تصديق واعتقاد بالقلب، وإقرار باللسان وعمل بالأركان[٧١]. وينقل ابن تيمية عن أبى القاسم الأنصارى شيخ الشهرستانى فى شرح الإرشاد للجوينى بعد أن ذكر قول أصحابه الأشاعرة " وذهب أهل الأثر إلى أن الإيمان جميع الطاعات: فرضها ونفلها... وهذا قول مالك بن أنس، إمام دار الهجرة، ومعظمهم أئمة السلف - رضوان الله عليهم أجمعين - وكانوا يقولون: الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان وعمل بالأركان[٧٢].

ويزيد عبد القاهر البغدادى الأمر تفصيلاً، فيقول مبينًا رأى أصحاب

الحديث: "إن الإيمان جميع الطاعات: فرضها ونفلها. وهو على ثلاثة أقسام: قسم منه يخرج (صاحبه) به من الكفر، ويتخلص به من الخلود فى النار، إن مات عليه وهو معرفته بالله تعالى وبكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره من الله... واعتقاد سائر ما تواترت به الأخبار الشرعية. وقسم منه يوجب العدالة وزوال اسم الفسق عن صاحبه ويتخلص به من دخول النار، وهو أداء الفرائض، واجتناب الكبائر. وقسم منه يوجب كون صاحبه من السابقين الذين يدخلون الجنة بلا حساب، وهو أداء الفرائض مع النوافل مع اجتناب الذنوب كلها"[٧٣] وقد ارتضى بعض الأشاعرة هذا الرأى[٧٤].

ومنهم أبو بكر البيهقى الذى أورد بعض الآيات القرآنية، مستنبطًا منها أن المؤمنين هم الذين جمعوا ما فى هذه الآيات من الأعمال التى يقع بعضها فى القلب، وبعضها باللسان، وبعضها بهما وسائر البدن، وبعضها بهما أو بأحدهما وبالمال[٧٥]. وقد قدم تقسيمًا ثلاثيًا للإيمان يختلف عن هذا الذى قدمه البغدادى، لاختلاف زاوية النظر. ويوضح هذا بقوله " وبهذه الآية[٧٦] وما فى معناها من الكتاب والسنة ذهب أكثر أصحاب الحديث إلى أن اسم الإيمان يجمع الطاعات فرضها ونفلها، وأنها على ثلاثة أقسام، فقسم يكفر بتركه، وهو اعتقاد ما يجب اعتقاده والإقرار بما اعتقده، وقسم يفسق بتركه أو يعصى، ولا يكفر به، إذا لم يجحده، وهو فروض الطاعات كالصلاة والزكاة... واجتناب المحارم. وقسم يكون بتركه مخطئًا تاركًا للأفضل غير فاسق ولا كافر، وهو ما يكون من العبادات تطوعًا"[٧٧].

ويتضح من التعريفات والتقسيمات السابقة أن الإيمان يتضمن ثلاثة عناصر متكاملة، تمثل الإيمان الكامل الذى يوصل صاحبه إلى مرضاة الله وجنته، وهذه العناصر هى النطق للشهادتين باللسان، ثم الاعتقاد بالقلب والإقرار به لركن العقائد من هذا الإيمان ثم العمل بالجوارح والأركان، وهو بمثابة التصديق لنطق اللسان واعتقاد القلب. والقسم الأوسط الخاص بالاعتقاد هو أهمها جميعًا، وهو أساس تقبلها، وسبيل النجاة من النفاق الذى يخرج صاحبه من دائرة الإيمان إلى دائرة الكفر، ويجعله مستحقًا لأشد العذاب.

ولقد يدل النظر المتعجل إلى هذا الرأى على أنه شبيه ببعض ما ذكرناه عن بعض الفرق الأخرى كالمعتزلة، أو ببعضها الآخر كالخوارج الذين قالوا هم والمعتزلة برجوع الإيمان إلى جميع الفرائض، مع ترك الكبائر[٧٨] غير أن النظر الفاحص يدل على وجود فارق

مهم ينصب على قسم أعمال الجوارح التى لا يُكفِّرُ أهل الحديث من وقع فيها بالذنب أو لا يكفرون بكل ذنب، بل يعدون المقصر فيها مؤمنًا عاصيًا، وهم يدعونه لمشيئة الله تعالى، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عذبه، فإذا عذبه لا يخلده فى النار، أما الخوارج فإنهم يحكمون على مرتكب الكبيرة بالكفر أى أنهم يجعلون الأعمال مساوية للاعتقاد، ويقرب من رأيهم رأى المعتزلة الذين يحكمون على مرتكب الكبيرة بأنه فى منزلة بين المنزلتين، وأنه يخلد فى النار إذا مات من غير توبة، ويشير ابن تيمية إلى هذا الفارق المهم بقوله: وقول المعتزلة والخوارج أقرب إلى قول السلف من قول الجهمية، لكن المعتزلة والخوارج يقولون بتخليد العصاة. وهذا أبعد عن قول السلف من كل قول. فهم أقرب فى الاسم، وأبعد فى الحكم"[٧٩].

وإذا كان رأى السلف وأهل الحديث أبعد فى الحكم من قول المعتزلة والخوارج فإن رأى الأشاعرة والماتريدية يقترب منه قربًا كبيرًا؛ لأن جانب العمل غير مهمل عندهم، ولكنه عندهم أقرب إلى أن يكون شرطًا أو ثمرة ونتيجة لا ركنًا، ولهذا لا يستغرب عندهم أن يتفق حكمهم جميعًا على مرتكب الكبيرة ثم لا يستغرب عند بعض أئمتهم كالباقلانى أن يقال: إن الإيمان عقد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان[٨٠]. والأولى بنا إيثار ما يؤدى إلى الوفاق، واجتماع الكلمة بدلاً من الجنوح إلى التعصب والتحزب والخلاف. وقد انتهى الأمر ببعض الناظرين فى المسألة إلى أن الاختلاف الواقع فيها هو اختلاف صورى أو لفظى كما سبق القول " فإن كون أعمال الجوارح لازمة لإيمان القلب أو جزءًا من الإيمان مع الاتفاق على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان، بل هو فى مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه نزاع لفظى لا يترتب عليه فساد اعتقاد"[٨١].

ومن قبل قال ابن تيمية فى الكلام عن الإيمان: " وأما الإيمان فأصله تصديق وإقرار ومعرفة، فهو من باب قول القلب المتضمن عمل القلب. والأصل فيه التصديق، والعمل تابع له"[٨٢]. هذا والله أعلم.

رابعا: علاقة الإسلام بالإيمان:

تبين مما سبق أن الإسلام قد يأتى بمعنى عام يقصد به جملة الدين بما فيه من العقائد والأخلاق والأعمال، وقد يأتى بمعنى خاص يقصد به الأعمال الظاهرة كالعبادات ونحوها، وعلى هذا النحو جاء الإيمان فى نصوص القرآن والسنة، فهو عام فى بعضها وخاص باعتقاد القلب فى بعضها الآخر. وبناء على المعنى المراد

لكل منهما تتحدد العلاقة بينهما فإذا كانا بالمعنى العام[٨٣]، فهما شيء واحد، كما تدل على ذلك بعض آيات القرآن الكريم، من مثل قوله تعالى: ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ (الذاريات ٣٥-٣٦)، وكالآيات التى وصفت سحرة فرعون لما رأوا الآية التى أظهرها الله على يد موسى عليه السلام بالإسلام أحيانًا وبالإيمان أحيانًا أخرى، فمن الأولى قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتْنَا ۚ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴾ (الأعراف: ١٢٦)، والآية تجمع بين الإيمان والإسلام، ومن الثانية التى وصفوا فيها بالإيمان قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَٰيَٰنَآ أَن كُنَّآ أَوَّلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (الشعراء:٥١).

وكذلك جاء وصف الحواريين أصحاب عيسى عليه السلام بالإسلام والإيمان جميعًا، وذلك فى قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ (آل عمران:٥٢ وانظر الآية: ١١١ من سورة المائدة). وإذا كانت هذه الآيات تدل على وحدة الدلالة فيهما، إذا كانا بهذا المعنى العام، وكان كلٌ منهما مستكملاً لعناصر الدين؛ فإن كلا منهما يدل على الآخر ويتضمنه إذا جاء منفردًا عن صاحبه[٨٤]. أما إذا اجتمعا فإن كلا منهما يكون دالا على معنى خاص به، فالإسلام ينصرف للأعمال الظاهرة، والإيمان ينصرف لعقائد القلوب، ومن أمثلة اجتماعها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ... ﴾ (الأحزاب: ٣٥) وقوله تعالى: ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾ (الحجرات:١٤). وإنما كان ذلك كذلك "لأن القوم كانوا صدقوا بألسنتهم، ولم يصدقوا قولهم بفعلهم، فقيل لهم: قولوا أسلمنا؛ لأن الإسلام قول، والإيمان قول وعمل"[٨٥]. ومن أمثلته ما جاء فى حديث جبريل عليه السلام فيما تحدث به النبى ﷺ عن الإسلام والإيمان[٨٦]. ومن ذلك ما رواه الطبرى عن عامر بن سعد عن أبيه قال: أعطى النبى ﷺ رجالاً، ولم يعط رجلاً منهم شيئًا، فقال سعد: يا رسول الله أعطيت فلانًا وفلانًا ولم تعط فلانًا شيئًا وهو مؤمن، فقال النبى ﷺ: أو مسلم، حتى أعادها سعد ثلاثًا والنبى ﷺ يقول: أو مسلم"[٨٧]. وتبدأ الرابطة الدينية بالشهادة وهى من أعمال الإسلام، ثم

تتغلغل فى القلب ليتأسس الإيمان، ثم تتوالى الأعمال ليكتمل بناء الإسلام والإيمان ثم يكون الترقى – بعد ذلك – إلى مقام الإحسان الذى قال عنه الرسول ﷺ فى حديث جبريل "**أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك**". وقد قال مالك بن دينار (١٣٠ هـ): "الإيمان يبدأ فى القلب ضعيفاً ضئيلاً كالبقلة، فإن تعاهده صاحبه فسقاه بالعلوم النافعة والأعمال الصالحة وأماط عنه الدغل[٨٨]. وما يضعفه ويوهنه أوشك أن ينمو ويزداد، ويصير له أصل وفروع، وثمرة وظل، إلى ما لا يتناهى حتى يصير أمثال الجبال وإن أهمله صاحبه ولم يتعاهده جاءه عنز فالتهمها، أو صبى فذهب بها، أو أكثر عليها الدغل أو أهلكها أو أيبسها، كذلك الإيمان"[٨٩].

خامسًا: زيادة الإيمان ونقصه:

لخص عبد القاهر البغدادى هذه المسألة بقوله: كل من قال إن الطاعات كلها من الإيمان أثبت فيه الزيادة والنقصان، وكل من زعم أن الإيمان هو الإقرار الفرد منع من الزيادة والنقصان فيه، وأما من قال أنه التصديق بالقلب فقد منعوا من النقصان فيه"[٩٠].

ويمكن القول هنا إن المعتزلة والخوارج وأهل الحديث يقولون – مع ما أوضحناه من الفروق بينهم – إن الطاعات والأعمال كلها من الإيمان، ومعنى ذلك أنهم جميعًا يقولون بزيادة الإيمان ونقصه، وهذا إنما يصدق على رأى أهل الحديث ومن قال بقولهم، لكنه لا يصدق على الخوارج والمعتزلة؛ لأن النقص عندهم يخرج صاحبه من الإيمان إلى الكفر أو إلى المنزلة بين المنزلتين. ثم إن الذين فسروا الإيمان بالتصديق منعوا من الزيادة أو النقص فيه؛ وذلك لأن التصديق متى انخرم منه شىء بطل الإيمان. ويشرح الباقلانى ذلك بأن المصدق بجميع ما جاء به الرسول عليه السلام إذا ترك صلاة ونحوها لا يوصف بالكفر بمجرد الترك، مع كمال التصديق وثباته عليه. وبالضد من ذلك لو فعل جميع الطاعات وأقر بجميع الواجبات، وصدق بجميع ما جاء به الرسول إلا تحريم الخمر أو نكاح الأم، ولم يفعل واحدًا منهما فإنه يوصف بالكفر، وانسلخ من الإيمان، ولا ينفع جميع ذلك مع انخرام تصديقه فى هذا الحكم الواحد، ومعنى ذلك أنه يجوز نقص الإيمان وزيادته من طريق الأقوال والأفعال، ولا يجوز من طريق التصديق[٩١].

على أن الآيات الواردة فى القرآن تدل على زيادة الإيمان، وإذا قبل الزيادة فإنه يقبل النقص، من هذه

الآيات قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا ﴾ (الأنفال: ٢) وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾ ﴾ (آل عمران: ١٧٣) وقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ﴾ (الفتح: ٤) إلى آيات أخرى[٩٢].

وبناء على هذه الآيات جاءت أقوال كثيرة للصحابة والتابعين الذين كثر كلامهم فى هذا المعنى، ومن هؤلاء عمر بن الخطاب الذى كان ربما يأخذ بيد الرجل والرجلين من أصحابه فيقول: قم بنا نزداد إيمانا[٩٣]. ومعاذ الذى كان يقول للرجل من إخوانه: اجلس بنا فلنؤمن ساعة، فيجلسان فيذكران الله ويحمدانه"[٩٤]، وعمير بن حبيب بن خماشة الذى قال: الإيمان يزيد وينقص. قيل فما زيادته وما نقصانه؟ قال: إذا ذكرنا ربنا وخشيناه ذلك زيادته، وإذا غفلنا ونسينا وضيعنا ذلك نقصانه"[٩٥].

ويمكن القول بأن الإيمان بمعنى التصديق يزيد بزيادة الأدلة كما يزيد بحضور القلب وخشوعه، وقربه من الله، وأنسه به، والهيبة لمقامه، كما يزيد بزيادة لطف الله به، وإغاثته له، وقضاء حوائجه. وترادف نعمه، وصرف البلاء عنه. وهذا كله يوقظ القلب، ويجعل مشاعر الإيمان فيه تزداد قوة، على نحو ما يحدث عند الخشوع فى قراءة القرآن، والإلحاح فى الدعاء عند نزول البلاء، والمناجاة فى الأسحار ونحو ذلك من المواطن الشريفة، والأحوال التى يتجلى فيها الإخلاص واليقين.

سادسا: الاستثناء فى الإيمان[٩٦]:

ذهب فريق من أهل الكلام إلى أنه لا يصح الاستثناء فى الإيمان فى الحال، وإنما يصح الاستثناء إذا تعلق الأمر بالمستقبل، وذهب بعضهم إلى عدم جواز مثل هذا الاستثناء؛ لأن الله تعالى لم يأمرنا بإيمان ينقطع، وإنما أمرنا بإيمان يدوم إلى آخر العمر[٩٧]. ولهذا لم ير بعض الصحابة والتابعين ممن ظهرت فى عهدهم هذه المسألة أن يقول أحدهم: أنا مؤمن، وقد قال ابن مسعود عندما سئل عن إيمانه: "اللهم إن كنت مؤمن السريرة مؤمن العلانية أنا مؤمن"[٩٨]. ولما قيل لأحد التابعين: أن أناسًا من أهل الصلاح يعيبون علىّ أن أقول: أنا مؤمن. قال: لقد خبت وخسرت إن لم تكن مؤمنًا[٩٩].

وقد خشى هؤلاء على أنفسهم أن

يمكن أن يدل عليه ذلك من تزكية النفس، وهى منهى عنها: ﴿ فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ ﴾ (النجم: ٣٢) ثم إنه لا يعلم ما الذى ستنتهى إليه المصائر فلعل أحدهم أن يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وقد يكون الأمر على العكس [١٠٠]. ولذلك كان أحدهم يتورع أن يقول عن نفسه إنه مؤمن، ويرى من كمال الأدب مع الله أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله. ويقول أبوعبيد القاسم بن سلام: " وإنما كراهتهم عندنا أن يبتوا الشهادة بالإيمان مخافة ما أعلمتكم... من التزكية والاستكمال عند الله، وأما على أحكام الدنيا فإنهم يسمون أهل الملة جميعًا مؤمنين؛ لأن ولايتهم وذبائحهم وشهاداتهم ومناكحتهم وجميع سننهم إنما هى على الإيمان. ولهذا كان الأوزاعى يرى الاستثناء وتركه واسعين"[١٠١]. وقد اجتهد الحسن البصرى فى تفصيل المسألة، فقد قيل له: يا أبا سعيد: أمؤمن أنت؟ فقال له: الإيمان إيمانان، فإن كنت تسألنى عن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والجنة والنار والبعث والحساب فأنا به مؤمن. وإن كنت تسألنى عن قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾ إلى قوله: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ (الأنفال: ٢ - ٤) فوالله ما أدرى أنا منهم أو لا "[١٠٢]. وهو قول يجمع بين الصدق فى بيان ما هو عليه فى الحال والتواضع والتسليم لله فيما يكون.

والحمد لله أولا وآخرًا..

أ.د. عبد الحميد عبد المنعم مدكور

الهوامش:

(١) ابن منظور: لسان العرب، طبع دار المعارف، مادة سلم.
(٢) نفس المرجع السابق.
(٣) أبو البقاء الكفوى: الكليات، تحقيق د/عدنان درويش، والأستاذ محمد المصرى، مؤسسة الرسالة، بيروت ط ١٩٩٣/٢، مادة الإيمان ص ٢١٧.
(٤) سنن الدارمى، باب ما يتقى من تفسير حديث النبى ﷺ وقول غيره عند قوله ١١٥/١، ١١٦، ورواه الإمام أحمد بلفظ: "ولو كان موسى حيًا ما وسعه إلا اتباعى". مسند أحمد ٣٨٧/٢.
(٥) صحيح مسلم بشرح النووى، طبعة الشعب، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ ٣٦٧/١، وارجع إلى تفسير ابن كثير فى تفسير الآية ٨٢ من سورة آل عمران، طبعة الشعب ٥٦/٢.
(٦) موطأ الإمام مالك بن أنس، تصحيح وتخريج الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى، طبعة الشعب، كتاب الحدود، باب ما جاء فى الرجم ص ٥١٥.
(٧) سنن الترمذى: أبواب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة ١٣/١ ومسند أحمد ١٢٦/٤، ١٥٣/٥، ١٦٢، وتفسير ابن كثير ٢٤٩/٣، وانظر حديث العرباض بن سارية فى سنن ابن ماجه، المقدمة ١٦/١.
(٨) الراغب الأصفهانى: المفردات فى غريب القرآن، إعداد وإشراف د/محمد أحمد خلف الله. مكتبة الأنجلو المصرية ط ١٩٧٠، ص ٣٥١.
(٩) صحيح مسلم، بشرح النووى، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان... ١٢٨/١ – ١٣٥ وقد رواه عن عمر وأبى هريرة، والمشهور تقديم الإسلام، ومنها رواية عند مسلم فى الباب نفسه ١٣٧/١ – ١٢٩ ورواية عند البخارى، طبع إستانبول. باب الإيمان، باب سؤال جبريل للنبى صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة... ١٨/١ وهى عن أبى هريرة.
(١٠) مسند أحمد ١٣٤/٣، ١٣٥، والإيمان للحافظ أبى بكر بن أبى شيبة، نشر ضمن أربع رسائل، بتحقيق الشيخ محمد ناصر الألبانى، دار الأرقم، الكويت، ص ٥.
(١١) ابن منظور: لسان العرب، طبعه دار المعارف، مادة أمن جـ ١ صـ ١٤٠ وما بعدها.
(١٢) أبو البقاء الكفوى: الكليات، تحقيق د/عدنان درويش، ومحمد المصرى، مؤسسة الرسالة، بيروت ط ١٩٩٣/٢ مادة الإيمان ص ٢١٢.
(١٣) السابق ٢١٢.
(١٤) ابن منظور: لسان العرب، مادة أمن.
(١٥) الكليات مادة الإيمان ص ٢١٣.
(١٦) وردت كلمة الإيمان بمعنى الصلاة فى قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ﴾ (البقرة: ١٤٣) = أى صلاتكم كما جاء فى كتب التفسير، كذلك جاء فى بعض إضافة الفرائض كالصلاة والزكاة وأداء الخمس من المغنم إلى الإيمان، وكأن الإيمان عندئذ بمعنى الإسلام. ومن ذلك ما جاء فى حديث الرسول ﷺ لوفد عبد القيس. ارجع مثلاً إلى الترمذى أبواب الإيمان باب ما جاء فى إضافة الفرائض إلى الإيمان ١٢١/٣، ١٢٢، وجامع الأصول ٢٢٤/١ – ٢٢٦.
(١٧) انظر الراغب الأصفهانى: المفردات فى غريب القرآن، بعناية د/محمد أحمد خلف الله، الأنجلو المصرية ١٩٧٠ مادة أمن ص ٣١، وانظر مادة صبا ص ٤٠٥.
(١٨) الحديث بتمامه فى صحيح مسلم وفى صحيح البخارى، وقد سبق تخريجه.

(١٩) أخرجه الحافظ أبو بكر بن أبى شيبة فى كتابه: الإيمان بتحقيق الألبانى ، دار الأرقم ، الكويت ص ٣ وهامش ١ بها، وأخرجه الترمذى بنحوه فى كتاب أبواب القدر ، باب ما جاء فى الإيمان بالقدر خيره وشره ٣٠٦/٣ ، ٣٠٧ وجامع الأصول لابن الأثير ٢٢٨/١.

(٢٠) انظر مثلا البقرة ، ٣ ، ٤ ، وآل عمران ١٣٣ - ١٣٥ ، ومادة وقى فى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.

(٢١) صحيح البخارى ، كتاب الإيمان ، باب أمور الإيمان ، ٨/١.

(٢٢) صحيح مسلم بشرح النووى: كتاب الإيمان ، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء ٢٠٨/١ - ٢١٠، ومسند أحمد ٤٤٥/٢. وقد خصصت كتب كاملة لبيان هذه الشعب ، منها كتاب المنهاج فى شعب الإيمان للحليمى ، وشعب الإيمان للبيهقى.

(٢٣) صحيح البخارى ، كتاب الإيمان ، باب أمور الإيمان ٨/١.

(٢٤) السابق ٧/١ وما بعدها.

(٢٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣٥٥/١٠.

(٢٦) صحيح البخارى كتاب التوحيد ، باب ما جاء فى دعاء النبى ﷺ إلى توحيد الله تبارك وتعالى ١٦٤/٨، وقد أخرجه مسلم بروايات متعددة فى كتاب الإيمان ، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام ١٦٦/١ - ١٦٩ ، ومسند أحمد ٢٣٣/١.

(٢٧) صحيح البخارى ، كتاب فضائل القرآن ، باب تأليف القرآن ١٠٠/٦ ، ١٠١.

(٢٨) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ، طبعة الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد، النهضة المصرية ط ١٩٦٩/٢، جـ ١٢٥/١ ، ٢٦.

(٢٩) انظر الشهرستانى: الملل والنحل ، بهامش الفصل لابن حزم ، المطبعة الأدبية ١٣١٧ هـ، ١٩٥/١، ومقدمة ابن خلدون طبعة الشعب ص ١٧٥ ، ١٧٦.

(٣٠) الكلينى: الأصول من الكافى ، طبع المكتبة الإسلامية طهران ١٣٨٨ هـ جـ ١٥٥/١ ، ١٥٦.

(٣١) السابق ١٥/٢ ، ١٦، ١٧ - ١٩ ومواطن أخرى كثيرة.

(٣٢) مقالات الإسلاميين ١٤٩/١.

(٣٣) انظر: مقالات الإسلاميين ٢١٣/١ وانظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازى، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٧ ص ١٠٨ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية ٤٧/١٣ ، ٤٨ والملل والنحل ١٩٠/١.

(٣٤) مقالات الإسلاميين ٢١٤/١.

(٣٥) السابق ١ ٢١٧.

(٣٦) السابق ٢٢٣/١.

(٣٧) راجع الآيات ٩ وما بعدها إلى الآية ٢٠ من سورة البقرة.

(٣٨) انظر: مقالات الإسلاميين ٢٨٨/١ ، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١٠٨ ، وفتاوى ابن تيمية ٤٧/١٣ ، ٤٨ ، والملل والنحل ١٩٠/١.

(٣٩) المقالات فى الموضع السابق.

(٤٠) الباقلانى: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، تحقيق الشيخ عماد الين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتب الثقافية ، ط ١٩٨٧/١ - ٣٨٩ ، ٣٩٠.

(٤١) عبد القاهر بن طاهر البغدادى: أصول الدين ، تصوير دار الكتب العلمية - بيروت.

(٤٢) الباقلانى: رسالة الحرة ، المسماة بالإنصاف ص ٥٥.

(٤٣) السابق: ٥٧.

(٤٤) انظر السابق ٥٦.
(٤٥) انظر مقالات الإسلاميين ١٦٨/١ ، ٣٣١.
(٤٦) رسالة الحرة المسماة بالإنصاف ص ٥٦.
(٤٧) أبو منصور الماتريدي: كتاب التوحيد ، نشرة د. فتح الله خليف ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، د. ت ص ٣٣٢.
(٤٨) انظر السابق ٣٧٥.
(٤٩) السابق ص ٣٧٣ وما بعدها.
(٥٠) السابق ٣٧٧ وفى النص غموض لم يكشفه التحقيق ، وقد اجتهدنا فى استخلاص هذا المعنى منه.
(٥١) السابق ٣٧٨.
(٥٢) انظر السابق ٣٢٦ وما بعدها ، ٣٣٢ وما بعدها ، ٣٧٣ وما بعدها ، ٣٨٠ وما بعدها.
(٥٣) كتاب التوحيد ٣٢٦.
(٥٤) التوحيد ٣٢٦ ، ٣٢٧ وما بعدها وص ٣٥٤ ، وانظر: المواضع السابقة فى الهامش الأسبق.
(٥٥) انظر: شرح العقائد النفسية للتفتازانى، طبعة القاهرة ١٣٢٦ هـ ص ١٧ ومفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى ، حيدر أباد ٣٢٩ هـ ٢١/٢ ، ٢٢.
(٥٦) انظر مقالات الإسلاميين ٢١٩/١ – ٢٢١.
(٥٧) أصول الدين ٢٤٩.
(٥٨) انظر كتاب التوحيد ٣٨١ ، ٣٨٢.
(٥٩) كتاب التوحيد ٣٨٢ ، ٣٨٣.
(٦٠) السابق ٣٨٣.
(٦١) انظر مثلاً الأحاديث الواردة فى فتح البارى (طبعة الريان) ، الأرقام ٩٩ ، ٣٤٨ ، ٦١٤ ، ٤٧١٢ ومواطن أخرى ، وصحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار ٤٥٦/١ – ٤٨١.
(٦٢) الشهرستانى: الملل والنحل ١ ١٨٨ ، ١٨٩.
(٦٣) انظر: لابن تيمية: الإيمان ، المكتب الإسلامى ط ١٣٩٩/٣ هـ ص ٢٨١ ، ٢٨٢ وكان حديثه عن حماد شيخ أبى حنيفة ومن تبعه من أهل الكوفة، وانظر لعلى بن على بن محمد بن أبى العز الحنفى: شرح العقيدة الطحاوية ، خرج أحاديثه الشيخ محمد ناصر الدين الألبانى ، وقدم له زهير الشاوين ، المكتب الإسلامى ط ١٤٠٠/٦ هـ ص ٣٧٤ وانظر ٣٧٩ ، ٣٨٠.
(٦٤) انظر لهذه الأقوال: مقالات الإسلاميين ٣٢٩/١ – ٣٣٠.
(٦٥) انظر مقالات الإسلاميين ٣٣١/١ ، وانظر ٣٣٢/١ ، ٣٣٥ ، ٦٠/١ ، ٦١.
(٦٦) انظر الفرق بين الفرق ، والملل والنحل بتحقيق الشيخ محيى الدين عبد الحميد ، طبعة صبيح ٢٠، ٢١ والملل والنحل ٦٠/١ ، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار ، تحقيق الأستاذ فؤاد سيد ، طبع تونس ط ١٩٨٦/٢ ص ١٦٦ ، ووفيات الأعيان لابن خلكان ، تحقيق د/إحسان عباس ، دار صادر جـ ٨/٦ وانظر ٨٥/٤. من الوفيات أيضًا.
(٦٧) مقالات الإسلاميين ٣٤٧/١.
(٦٨) السابق ٣٥٠/١.
(٦٩) الأشعرى: كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، تصحيح وتقديم وتعليق د/حمودة غرابة ، مطبعة مصر ١٩٥٥ ص ١٢٣.
(٧٠) انظر الإيمان ، لأبى عبيد القاسم بن سلام بتحقيق الألبانى ٥٣ ، ٥٤ ، ٦٦، وصحيح البخارى ،

كتاب الإيمان ، باب قول النبى ﷺ: بنى الإسلام على خمس ١/٧.

(٧١) انظر الشريعة لأبى بكر الآجرى ، تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى ، مطبعة السنة المحمدية ط١/١٣٦٩ هـ ص ١١٩ وما بعدها.

(٧٢) الإيمان لابن تيمية ١٣٨ وانظر ١٦٢، ١٦٣ ، ٣٧١ إلخ.

(٧٣) البغدادى: أصول الدين ص ٢٤٩.

(٧٤) انظر الإيمان لابن تيمية ص ١٣٨.

(٧٥) الاعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة ص ٩٨، وقد ذكر أنه ذكر بيان هذا الرأى ودليله فى كتاب الإيمان وكتاب الجامع ، ولعله يقصد به شعب الإيمان انظر: الاعتقاد ٩٩.

(٧٦) يقصد الآيات من ٢ - ٤ من سورة الأنفال.

(٧٧) الاعتقاد ص ٩٨.

(٧٨) البغدادى: أصول الدين ص ٢٤٩، وانظر الإيمان لأبى عبيد القاسم بن سلام ١٠١ ، ١٠٢ وهو يذكر بعض فرقهم.

(٧٩) الإيمان ص ١٥١ وانظر ١٥٢.

(٨٠) انظر: رسالة الحرة المسماة بالإنصاف ٥٦. وقد سبقت الإشارة إلى هذا تفصيلاً.

(٨١) انظر شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٧٤.

(٨٢) الإيمان ٢٥٠ ولهذا لم يكن غريبًا أن يذكر أن النزاع بين الفريقين هو نزاع لفظى. انظر: الإيمان ٢٨١.

(٨٣) وإذا كان أحدهما عامًا والآخر خاصًا فالعلاقة بينهما علاقة عام بخاص ، والخاص - عندئذ - يمثل جزءًا ودائرة من دوائر العام. وعلى هذا فقد يكون الإسلام عامًا والإيمان خاصًا ، وقد يكون الإيمان عامًا والإسلام خاصًا. والمراد فى العلاقة على المعنى المقصود لكل منهما.

(٨٤) انظر: الإيمان لابن تيمية ص ٢٤٦.

(٨٥) تفسير الطبرى ، بإشراف وتقديم د/عبد الحميد مدكور ، دار السلام ط ٢٠٠٥/١ جـ ٧٥٤٩/٩.

(٨٦) سبق تخريجه.

(٨٧) تفسير الطبرى ، الموضع نفسه ، وانظر تخريجه بهامش ٣ من الصفحة نفسها.

(٨٨) الدغل: الفساد ، والموضع الذى يخشى فيه الاغتيال. انظر: لسان العرب مادة: دغل.

(٨٩) الإيمان لابن تيمية بتصرف يسير جدًا ص ٣١٢ وقارن الحلية لأبى نعيم ٣٥٩/٢ ، ٣٦٠ ، ثم ٣٦٢، وانظر الإيمان لابن أبى شيبة ص ٥، ٦.

(٩٠) أصول الدين ٢٥٢.

(٩١) انظر: رسالة الحرة المسماة بالإنصاف ص ٥٧، وانظر الكليات لأبى البقاء الكفوى ، مرجع سابق ص ٢١٤ ، ٢١٥ ، وملا على قارى: شرح الفقه الأكبر، تصوير دار الكتب العلمية ١٩٨٤ ص٢٠٢ - ٢٠٥.

(٩٢) انظر: الآية ١٢٤ من سورة التوبة والآية ٢٢ من سورة الأحزاب والآية ٣١ من سورة المدثر ، وانظر: أصول الدين البغدادى ٢٥٢ ، ٢٥٣.

(٩٣) الإيمان لابن شيبة ص ٣٦.

(٩٤) السابق ٣٥.

(٩٥) السابق ص ٧ ، وانظر أقوالاً أخرى لعدد من الصحابة فى شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٨٦ ، ٣٨٧.

(٩٦) المقصود هنا مناقشة قول القائل أنا مؤمن أم أنا مؤمن إن شاء الله، وهل يجوز ذلك أو لا يجوز؟

(٩٧) انظر البغدادى: أصول الدين ٢٥٣ ، ٢٥٤.
(٩٨) الإيمان لابن أبى شيبة ٢٣.
(٩٩) السابق الصفحة نفسها.
(١٠٠) ارجع مثلاً إلى صحيح مسلم كتـاب القـدر ، بـاب كيفيـة خلـق الآدمـى فـى بطـن أمـه ٥٠٥/٥ ، وصحيح البخارى ، كتاب الجهاد والسير باب لا يقول: فلان شهيد ٢٢٦/٤.
(١٠١) كتاب الإيمان لأبى عبيد القاسم بن سلام ص ٦٨ وانظر ما بعدها إلى ٧١.
(١٠٢) تفسير القرطبى طبعة الشعب – مصر ص٢٨٠٣ ، وذلك فى تفسـير الآيـات مـن ٢ – ٥ مـن سـورة الأنفال.

الإسم والمسمى

الاسم: كلمة لغوية وضعها أهل اللغة لتدل على شىء سابق عليها فى الوجود.

ويمكن استنباط التعريف لهذه الكلمة بهذا الوضع الأول وهو الوضع اللغوى فنقول: إن الاسم هو: ما دل على مسمى، ولهذا المعنى بدأ العلماء يبحثون عن أصل له يرجع إليه يكون محتويًا على هذا المعنى الذى ذكرناه له.

فمنهم من قال: إنه مأخوذ من – السمة – بمعنى العلامة، وقريب منه – الوسم – فى الدلالة على المقصود، فإذا قُلت وسمت هذا الشىء بكذا فقد علّمته، ومنهم من يقول: إن الاسم مأخوذ من السمو وهو الرفعة المستلزمة للظهور والبيان والوضوح[1]

ولا يخفى أن كل ما ذكرناه هنا هو فى الاسم بالمعنى الوضعى لا بالمعنى الاصطلاحى ويكفى فى تحديده ما قلناه من أنه: اللفظ الدال على معنى، ولا بأس بعد ذلك أن يكون قد دل على معناه بنفسه من غير أن يكون للزمن فيه شأن، أو يكون قد دل على المعنى بنفسه مع اقتران هذا المعنى بزمن، أو يكون قد دل على معنى فى غيره بحيث لو جُرِّدَ لم يدل على معنى أصلاً.

جاء فى كتاب التحرير والتنوير تأكيدًا لما ذكرناه. قال: (والأسماء جمع اسم، وهو فى اللغة لفظ يدل على معنى يفهمه ذهن السامع فيختص بالألفاظ سواء كان مدلولها ذاتًا وهو الأصل الأول، أوصفة أو فعلا فيما طرأ على البشر الاحتياج إليه فى استعانة بعضهم ببعض، فحصل من ذلك ألفاظ مفردة أو مركبة)[2].

وعبارة روح البيان تبدو أكثر استيعابًا لكل ما سبقت الإشارة إليه من تحديدنا لمعنى الاسم فى الوضع الأول – أعنى فى الوضع اللغوى – قال: الأسماء جمع اسم، وهو باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشىء ودليلاً يرفعه إلى الذهن من الألفاظ الموضوعة بجميع اللغات والصفات والأفعال، واستعمل عرفًا فى الموضوع لمعنى مفردًا كان أ و مركبًا مخبرًا عنه أو خبرًا أو رابطة بينهما، وكلا المعنيين محتمل)[3].

ألفاظ اللغة بين الكسب والتوفيق:

ويتصل بما ذكرناه مسألة مثيرة للجدل، وهى مسألة متصلة ولا شك بتلك الدلالة الوضعية للاسم وهذه المسألة المثيرة للجدل هى: معرفة ما إذا كانت هذه الألفاظ هى الخلايا الأولى لكل لغة قد تعارف عليها الناس عرفًا وتواضعوا على وضعها، أم أنها مسألة توقيفية على معنى أنها لا تخرج عن أن يكون الله عز وجل هو الذى وضعها.

هما رأيان إذًا:

الرأى الأول: يذهب أصحابه إلى أن

اللغات توقيفي.

الرأى الثانى: يذهب أصحابه إلى أن اللغات وضعية قد تعارف الناس على دلالة الألفاظ وعلى معانيها كما تعارفوا على اختراعها وإنشائها، وتحت هذين الرأيين تفصيلات يشوبها التعصب فى معظم الأحيان، كما أنها تحتاج إلى كثير من الدقة العلمية وسوف نحاول أن نرصد هذه المسألة ونرصد آراء الذين أدلوا فيها بدلوهم.

نقل الرازى عن الأشعرى والجبائى والكعبى أن اللغات كلها توقيفية بمعنى أن الله تعالى خلق علمًا ضروريًا بتلك الألفاظ وتلك المعانى، وبأن تلك الألفاظ موضوعة لتلك المعانى واحتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ (البقرة:٣١)[٤].

وقد عقب صاحب كتاب التحرير والتنوير على استدلال القوم بهذه الآية قال: (وليس فى هذه الآية دليل على أن اللغات توقيفية أى لقنها الله تعالى البشر على لسان آدم ولا على عدمه).

ويفهم من هذا الكلام أن هذه الآية: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ ﴾ (البقرة:٣١)، خارجة عن نطاق الاستدلال، إذ لا يجوز أن يستدل بها القائلون بأن اللغات توقيفية، كما لا يجوز أن يستدل بها القائلون بأن الأسماء والألفاظ واللغات المؤتلفة منها كسبية أو وضعية. والرجل عنده مبرراته التى تؤيد رأيه ويمكن الاطلاع عليها فى أماكنها[٥].

ومع ذلك فقد وجدنا القرطبى يعرض لهذه الآية ويتحدث عن الرأيين المذكورين، ويتحمس إلى القول بالتوقيف فى اللغة تحمسًا بالغًا فهو يقول: (قال ابن منداة: فى هذه الآية دليل على أن اللغة مأخوذة توقيفًا، وأن الله تعالى علمها آدم عليه السلام جملة وتفصيلاً، كذلك قال ابن عباس: علمه أسماء كل شىء حتى الجفنة والمحلب).

وبعد أن عرض الرأى المقابل بتفاصيله قال: (القول الأول أصح)[٦].

هذا هو ما ذكره بعض العلماء حول شطر هذه المسألة وهو القول بأن اللغات توقيفية وما استدلوا به على رأيهم، وتقييم بعض أهل العلم لهذا الاتجاه والدليل عليه.

أما الاتجاه الثانى: فقد أشار إليه الإمام الرازى فيما نقله عن بعض من أهل العلم وهو بصدد شرحه لآية ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ (البقرة:٣١).

قال: وقال أبو هاشم -هو الجبائى- إنه لابد من تقدم لغة اصطلاحية، واحتج على أنه لابد وأن يكون الوضع مسبوقًا بالاصطلاح بأمور:

أحدها: أنه لو حصل العلم الضرورى بأنه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى

لكان ذلك العلم إما أن يحصل للعاقل أو لغير العاقل، ولا جائز أن يحصل للعاقل لأنه لو حصل العلم الضرورى بأنه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع أن ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال، ولا جائز أن يحصل لغير العاقل لأنه يبعد فى العقول أن يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم العجيبة لغير العاقل، فثبت أن القول بالتوقيف فاسد.

وثانيها: أنه تعالى خاطب الملائكة وذلك يوجب تقدم اللغة على ذلك التكلم.

وثالثها: أن قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ (البقرة:٣١)، يقتضى إضافة التعليم إلى الأسماء وذلك يقتضى فى تلك الأسماء أنها كانت أسماء قبل ذلك التعليم، وإذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم.

ورابعها: أن آدم عليه السلام لما تحدى الملائكة بعلم الأسماء فلابد وأن تعلم الملائكة كونه صادقًا فى تعيين تلك الأسماء لتلك المسميات، وإلا لم يحصل العلم بصدقه، وذلك يقتضى أن يكون وضع تلك الأسماء لتلك المسميات متقدمًا على ذلك التعليم)[7].

وإذا كان الرازى قد اقتصر على أبى هاشم فإن القرطبى قد زاد الأمر بيانًا فقال: (وروى شيبان عن قتادة قال: علم آدم من الأسماء أسماء خلقه ما لم يعلم الملائكة، وسمى كل شىء باسمه، وأنحى منفعة كل شىء إلى جنسه، قال النحاس: وهذا أحسن ما روى فى هذا؛ والمعنى علمه أسماء الأجناس وعرفه منافعها، هذا كذا وهو يصلح لكذا وقال الطبرى: علمه أسماء الملائكة وذريته واختار هذا ورجحه بقوله: ﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ ﴾ (البقرة:٣١).

وقال ابن زيد: علّمه أسماء ذريته كلهم. وقال الربيع بن خيثم: علمه أسماء الملائكة خاصة، وقال القتبى: أسماء ما خلق فى الأرض وقيل: أسماء الأجناس والأنواع)[8] واستحسن صاحب التحرير والتنوير أن يكون الله عز وجل قد علم آدم ما يحتاج إليه فى زمانه، وما هو ضرورى له فى تعامله مع الأشياء، على أن يكون ذلك التعليم شاملا لهذه الأسماء وما تدل عليه هذه الاسماء من الأشياء فقال: (والتعريف فى الاسماء تعريف الجنس أريد منه الاستغراق للدلالة على أنه علمه جميع أسماء الأشياء المعروفة يومئذ فى ذلك العالم فهو استغراق عرفى مثل جمع الأمير الصاغة أى صاغة أرضه، وهو الظاهر لأنه المقدار الذى تظهر به الفضيلة فما زاد عليه لا يليق تعليمه

بالحكمة، وقدرة الله صالحة لذلك.

وتعريف الأسماء يفيد أن الله علّم آدم كل اسم ما هو مسماه ومدلوله، والإتيان بالجمع هنا متعين، إذ لا يستقيم أن يقول: وعلم آدم الاسم، وماشاع من أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع في المعرف باللام كلام غير محرر، وأصله مأخوذ من كلام السكاكى)[9].

أصل الكلام فى المسألة:

ولا بد من أن نضيف هنا كلامًا نبين من خلاله الأصل الذى دار عليه الخلاف بين العلماء فى اعتبار اللغات توقيفية أو وضعية كسبية.

والأصل الأصيل الذى دار عليه الخلاف هو: معنى الاسم الذى هو مفرد الأسماء فى قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾(البقرة:٣١) فمن الناس من قالوا: إن الله عز وجل قد علم آدم الاسم الذى هو اللفظ الدال على ذوات الأشياء على ما هو ظاهر الإطلاق، قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: (والظاهر أن الأسماء التى علمها آدم هى ألفاظ تدل على ذوات الأشياء التى يحتاج نوع الإنسان إلى التعبير عنها لحاجته إلى ندائها أو استحضارها، أو إفادة حصول بعضها مع بعض، وهى أى الإفادة ما نسميه اليوم بالأخبار أو التوصيف فيظهر أن المراد بالأسماء ابتداءً؛ أسماء الذوات من الموجودات مثل الأعلام الشخصية، وأسماء الأجناس من الحيوان والنبات والحجر والكواكب مما يقع عليه نظر الإنسان ابتداء مثل اسم جنة، وملك، وآدم، وحواء، وإبليس، وشجرة، وثمرة، ونجد ذلك بحسب اللغة البشرية الأولى، ولذلك نرجح أن لا يكون فيما عُلمه آدم ابتداءً شيء من أسماء المعانى والأحداث، ثم طرأت بعد ذلك فكان إذا أراد أن يُخبر عن حصول حدث أو أمر معنوى لذات، قرن بين اسم الذات واسم الحدث، نحو ماء برد أى ماء بارد، ثم طرأ وضع الأفعال والأوصاف بعد ذلك، فقال: الماء بارد، أو برد الماء)[10].

وهذا الكلام الذى ذكره الشيخ حسنٌ فى ذاته، خاصة وأنه قد أخذ فى الاعتبار أن الألفاظ كائن حى يتطور كما تتطور الأحياء.

ولا يجوز أن يدور الخلاف بين العلماء حول أن تكون اللغات وضعية مكتسبة أو توقيفية إلا على هذا الأصل، بحيث لو فُهِمت دلالة الأسماء على غير هذا المعنى لتوارى هذا الخلاف من أساسه وبرغم أن هذه الدلالة التى أشرنا إليها هى ما يمكن أخذه من ظاهر السياق، فإن بعض العلماء قد ذهبوا إلى أن المراد من الأسماء أنها تدل على صفات الأشياء لا

على أعيانها، ويكون هذا المعنى هو المراد من تعليم آدم للأسماء.

ذكر الشيخ محمود الألوسى شهاب الدين فى تفسيره ما يؤكد هذا المنحى، قال: (وقال الإمام: المراد بالأسماء صفات الأشياء ونعوتها وخواصها، لأنها علامات دالة على ماهياتها، فجاز أن يعبر عنها بالأسماء.

وفيه كما قال الشهاب "نظر" إذ لم يعهد إطلاق الاسم على مثله حتى يفسر به النظم)[11].

ومع هذا النظر الذى ذكره الشهاب فقد تحمس فخر الدين الرازى إلى هذه الدلالة التى نسبها الألوسى إلى الإمام تحمسًا ظاهرًا لا يقف عند حد ذكر الرأى بأدلته، وإنما تعداه إلى اعتناق هذا الرأى واعتباره رأيًا خاصًا. قال: (من الناس من قال قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ (البقرة: ٣١). أى علمه صفات الأشياء ونعوتها وخواصها، والدليل عليه أن الاسم اشتقاقه إما من السمة أو من السمو، فإن كان من السمة كان الاسم هو العلامة، وصفات الأشياء ونعوتها وخواصها دالة على ماهياتها، فصح أن يكون المراد من الأسماء: الصفات، وإن كان من السمو فكذلك؛ لأن دليل الشىء كالمرتفع على ذلك الشىء فإن العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول، فكان الدليل أسمى فى الحقيقة، فثبت أنه لا امتناع فى اللغة أن يكون المراد من الاسم الصفة... إلى أن قال: وإذا ثبت أن هذا التفسير ممكن بحسب اللغة وجب أن يكون هو المراد لاغيره)[12].

ونحن إذا تأملنا فيما ذكرناه عَلِمنا أن المختلفين حول أن تكون اللغات توقيفية أو مكتسبة مستندين إلى قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ ﴾ (البقرة:٣١)، لا يصلح لهم الاستدلال بهذه الآية أو اتخاذها أصلا لهذه المسألة الخلافية إلا إذا قلنا: إن الاسم قد وضع للدلالة على الذوات لا الصفات؛ وعليه فإن القائلين بأن الاسم فى معرض قصة آدم إنما يدل على الأوصاف والمعانى يكونون بتوجههم هذا قد رفعوا الآية المشار إليها من مجال الاستدلال، بل إنهم بتوجهم هذا يكونون قد نحوا هذه الآية عن مجال اتخاذها أصلا لهذا الخلاف.

تعقيب واجب:

وأيًا ما كان الأمر فإنا نرى -ومن زاوية خاصة -أن المسألة هنا طُرِحت طرحًا ميتافزيقيا وهى بعيدة كل البعد عن مجال الميتافيزيقا إلا فى حدود معتقدنا أنه لا يقع فى الكون شىء خارج إرادة الله ومشيئته.

وأما اللغة فقد تركها الله على

طبيعتها كائنًا اجتماعيًا فينمو ويتطور كما يتطور كل كائن اجتماعى.

ونحن نشاهد ذلك فى كل يوم حيث توجد الأشياء فى وقتها وزمانها ويكشف عنها فى الوقت الذى أراد الله -عز وجل -لها أن يكشف عنها على ما يشير إليه قوله عز وجل: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ ﴾ (فصلت:٥٣).

إذ الفعل المضارع قد جاء فى هذه الآية ليؤدى وظيفته باعتباره فعلاً مستمرًا ومتجددًا.

إن الأشياء توجد أولاً على نحو ما نراها وندركها ثم نحن نضع لها الألفاظ الدالة عليها وضعًا ثانيًا متأخرًا عن وجودها مما يؤكد أن اللغة كائن إجتماعى بمفرداتها ومركباتها واختلاف الدلالات الجزئية للمفردات والمركبات.

قد يقول قائل: إن مذهبكم هنا فى اعتبار اللغة بأسمائها المختلفة على كل لسان كائنًا اجتماعيًا فى كل آية ورفض طرح مسألة اللغة على أنها مسألة ميتافيزيقية يتعارض مع كون اللغات واختلاف الألسنة آية من آيات الله على نحو ما قال الله عز وجل: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴾(الروم: ٢٢).

وهذا اعتراض وجيه بادى النظر. لكننا إذا تأملنا فى مفهوم هذه الآية وما فهمه الأوائل منها لوجدنا أن آية الله التى تجلت فى اختلاف الألسنة قد سلكت مسلكين فى الظهور لنا.

أحدهما: هذه المخارج التى جعلها الله عز وجل مناطق لتحديد الأصوات عند كل فرد بدءًا من أقصى الحلق وانتهاءً بالشفتين آخر الفم وبوابته إلى الفضاء الخارجى.

وهى مخارج من خلالها تتميز الأصوات تمييزًا يعطينا الصلاحية فى اتخاذ الصوت بصمة تدل على صاحبه ويساعدنا على التعرف عليه وتميزه من بين الآخرين، وهذا أمر من الأمور الضرورية التى لا تحتاج فى إثباتها إلى دليل.

وثانيهما: هذه الوظيفة التى تقوم بها الأسماء – بالمعنى الشامل للاسم – فى الدلالة على المقصود منها وهى مسألة لا يعقلها كما قال الله عز وجل إلا العالمون ونحن سنرجئ الحديث عن كيفية دلالة الأسماء على مسمياتها إلى مكانها.

ويتبين مما ذكرناه أن مواطن الإعجاز فى اختلاف الألسنة هو فى مخارج الحروف (وهى من خلق الله) وفى كيفية نقل المعلومات من فرد إلى

آخر (وهى كذلك من خلق الله).

وبهذا ندفع الإشكال ونجيب على الاعتراض.

إشارة صوفية فى معنى الاسم:

ولكى تتم الفائدة فى فهمنا للاسم الذى هو مفرد الأسماء فى قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ (البقرة:٣١).

يجدر بنا أن نذكر فريقا من الأمة يصعب علينا إهماله أو تركه وهذا الفريق هم المتصوفة أو هم أهل الله كما يحب الشيخ شهاب الدين أن يسميهم بذلك.أنقل فى تصويره هنا عبارة الألوسى قال: "والحق عندى ما عليه أهل الله تعالى، وهو الذى يقتضيه منصب الخلافة الذى علمت، وهو أنها أسماء الأشياء، علوية أو سُفلية، جوهرية أو عرضية، ويقال لها أسماء الله تعالى عندهم باعتبار دلالتها عليه، وظهوره فيها غير متقيد بها"[١٣]. ولهذا قالوا: إن أسماء الله تعالى غير متناهية، إذ ما من شىء يبرز للوجود من خبايا الوجود، إلا وهو اسم من أسمائه تعالى وشأن من شئونه عز شأنه، وهو الأول والآخر والظاهر والباطن.

ومن هنا قال قدس سره:

إن الوجود وإن تعدو ظاهرًا
وحياتكم ما فيه إلا أنتم

لكن للفرق مقام، وللجمع مقام، ولكل مقام مقال، ولولا المراتب لتعطلت الأسماء والصفات، وتعليمها له عليه السلام على هذا ظهور الحق جل وعلا منه منزهًا عن الحلول والاتحاد والتشبيه بجميع أسمائه وصفاته المتقابلة حسب استعداده الجامع بحيث على وجه الحق فى تلك الأشياء، وعلم ما انطوت عليه وفهم ما أشارت إليه، فلم يخف عليه منها خافية ولم يبق من أسرارها باقية، فيالله هذا الجرم الصغير كيف حوى هذا العلم الغزير".

المعنى الاصطلاحى للاسم:

ما ذكرناه سلفا إنما يتصل بهذا الاسم بمعناه الوضعى الذى وضعه الواضع إلى جوار شىء أو معنى ليستفيد به من يريد إحضار الشىء أو المعنى بين يده أو فى ذهنه.

والاسم بهذا المعنى الوضعى هو المعول عليه فى سائر العلوم، وهو المحور الذى يدور عليه بحث كل باحث، والخطاب بين كل مخاطِبْ ومخاطَب.

أما المعنى الاصطلاحى فهو قليل الأهمية فى هذه المجالات، وليس له من قيمة تذكر إلا أن يكون مجالاً للخطاب والدوران بين طائفة من العلماء الذين تخصصوا فى فن من فنون العربية، أو فى فن من فنون اللغة على العموم. وهذا النوع من التقدير للمعنى الاصطلاحى إذا قورن بالمعنى الوضعى للاسم قد لاحظه الإمام الرازى فى

تفسيره حيث قال: "بقى أن أهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالألفاظ المخصوصة، ولكن ذلك عُرفٌ حادث لا اعتبار به"[١٤].

ومع أنه عرفٌ حادث ومصطلح طارئ.

ومع أنه لا اعتبار به عند الرازى فى مجال البحث، خارج نطاق البحث النحوى، أو مجال الأبحاث اللغوية، فإنه لابد من الإشارة إلى هذا المعنى الاصطلاحى للاسم ليكتمل الصرح ويتم البناء.

وعُلماء النحو خاصة، وعلماء اللغة على العموم قد قسموا الكلام الذى نتعامل به، والألفاظ التى نتداولها فيما بيننا إلى ثلاثة أقسام اصطلاحية هى: **الاسم، والفعل، والحرف،** فالاسم هنا ثالث ثلاثة، بها جميعا يكون الكل الذى طرأت القسمة عليه وهو الكلام.

وعُلماء العربية يُعرِفون الاسم بالمعنى الاصطلاحى فيقولون: الاسم هو: كلمة دلت على معنى فى نفسها، ولم تقترن بزمان: وذلك مثل محمد، وجمل، ونهر، وتفاحة، وعصا، وصدق، وأمانة... إلخ، فكل واحد من هذه الألفاظ يدل على معنى، وليس الزمان داخلا فى معناه، فيكون اسما.

ويفهم من هذا التعريف:

أولا: إنه إذا دل اللفظ على معنى وكان الزمن جزءًا من دلالته لم يكن اسمًا بهذا المعنى الاصطلاحي، وإنما يكون فى اصطلاح القوم فعلاً، سواء كان الزمن ماضيًا أو حاضرًا أو مستقبلاً كما يُفهم من التعريف:

ثانيًا: إن اللفظ إذا دل على معنى وليس الزمن جزءًا من دلالته، ولكن تتوقف الدلالة المستفادة من هذا اللفظ على شرط أن ينضم هذا اللفظ إلى غيره، فإن تجرد، فإنه لا يدل بتجرده على شىء، وهذا اللفظ الذى يدل على معناه بشرط انضمامه لغيره لا يكون اسمًا بهذا المعنى الاصطلاحي، وإنما يصطلح القوم على تسميته حرفًا.

ويظهر مما ذكرناه أن الاسم بالمعنى الاصطلاحى عند النحويين أخص منه عند الوضعيين الذين تولوا وضعه بإيذاء المعنى المراد منه على ما علمت قبل.

إجمال:

ولقد حاول الإمام الغزالى أن يجمل هذين التوجهين فى مزيج واحد، فجاءت عبارته تسلك المعنى الوضعى للاسم مع المعنى الاصطلاحى له فى سلك نظام لغوى بديع، كما يظهر لك من وضعنا لعبارته بين يديك قال: "الألفاظ عبارة عن الحروف المقطعة الموضوعة بالاختيار الإنسانى للدلالة على أعيان الأشياء، وهى منقسمة إلى ما هو موضوع أولاً، وإلى ماهو موضوع ثانيًا. أما الموضوع أولاً فقولك: سماء وشجر، وإنسان، وغير ذلك، وأما

الموضوع ثانيًا فقولك: كل اسم، وفعل، وحرف، وأمر ونهى، ومضارع. وإنما قلنا: إنه موضوع وضعًا ثانيًا؛ لأن الألفاظ الموضوعة للدلالة على الأشياء منقسمة إلى ما يدل على معنى فى غيره فيسمى: حرفًا وإلى ما يدل على معنى فى نفسه، وما يدل على معنى فى نفسه ينقسم إلى: ما يدل على زمان وجود ذلك المعنى ويُسمى فعلاً، كقولك: ضرب، يضرب. وإلى مالا يدل على الزمان ويسمى اسمًا، كقولك: سماء، وأرض".

فأولاً: وضعت الألفاظ دلالات على الأعيان ثم بعد ذلك وُضِع الاسم، والفعل، والحرف، دلالات على أقسام الألفاظ؛ لأن الألفاظ بعد وضعها أيضًا صارت موجودات فى الأعيان، وارتسمت صورها فى الأذهان فاستحقت أيضًا أن يدل عليها بحركات اللسان، ويتصور الألفاظ أن تكون موضوعة وضعًا ثالثًا، ورابعًا حتى إذا قسم الاسم إلى أقسام وعُرِّف كل قسم باسم، كان ذلك الاسم فى الدرجة الثالثة كما يقال مثلا: الاسم ينقسم إلى نكرة، وإلى معرفة، وغير ذلك، والغرض من هذا كله أن تعرف أن الاسم يرجع إلى لفظ موضوع وضعًا ثانيًا، فإذا قيل لنا: ما حَدُّ الاسم. قلنا إنه الاسم اللفظ الموضوع للدلالة)[١٥].

الأسمى:

وإذا كنا قد تحدثنا فيما سبق عن الاسم ودلالته الوضعية، ودلالته عند علماء اللغة، فإنه من اللازم أن نتناول بالحديث هنا مدلول النسبة إلى هذا الاسم، إذ من حقنا أن نعرف الدلالة الحقيقية لكلمة (الأسمى ولا تخلص لنا هذه المعرفة إلا إذا علمنا أن الاسم شىء؛ وما يدل عليه الاسم شىء، وما يدل عليه الاسم من الحقيقة شىء آخر، وليست النسبة إلى كليهما سواء. فالأسمى هو المنسوب إلى الاسم لا إلى الشىء الذى يدل عليه الاسم، وهو مقابل للحقيقى، فالوجود الأسمى هو الوجود اللفظى، والقيمة الإسمية هى القيمة الاصطلاحية ويقابلها القيمة الحقيقية)[١٦]، ويستعمل المنطقيون مصطلح (الحد الاسمى)، والحد الاسمى عندهم أو الحد بحسب الاسم مقابل للحد بحسب الذات. وهو كما قال ابن سينا: "القول المفصل الدال على مفهوم الاسم عند مستعمله"[١٧].

وقد تكون النسبة إلى الاسم (نسبية) – كما نلاحظ ذلك –عند علماء اللغة عندما يقسمون الجملة إلى قسمين: جملة إسمية، وجملة فعلية.

الإسمية عند الفلاسفة:

أما الاسمية عند الفلاسفة فهى لفظة تدل على مدرستين من مدارس الفلسفة إحداهما قديمة والأخرى محدثة.

أما الإسمية القديمة فهى مذهب

روسلن، و غليوم أوكام، وهوبس، وكونديلك، الذين أنكروا وجود الكليات، وأرجعوها إلى مجرد أسماء، أو صور، أو إشارات، قالوا: إذا جردنا الاسم من الصور المقارنة له لم يبق فى العقل شىء، وإذا بقى هنالك شىء فإن هذا الشىء لا يمكن أن يكون كليًا.

فالتفكير هو الكلام، والفكرة هى الاسم، والاستدلال لا يقوم على الانتقال من كلى إلى كلى، بل يقوم على استعمال الأسماء فى مواضعها.

ومعنى ذلك كله أن الكليات ليست حاصلة فى العقل ولا هى متحققة خارج العقل. وأما الإسمية الحديثة فهى القول إن المعانى الكلية ليست سوى أدوات عمل نافعة تختلف باختلاف الحاجات، وأن العلم ليس سوى لغة جيدة الوضع، وهو لا يبحث فى الأشياء نفسها، بل يبحث فى أسمائها، وكذلك القوانين، والنظريات العلمية، فهى اصطلاحات موافقة، وهى وإن كانت ضرورية للنجاح العلمى، إلا إنها لا تعبر عن حقائق الأشياء، حتى إن الذين أخذهم العجب مما يتصف به العلماء من الحرية، فى وضع مبادئهم وأصولهم، بالغوا فى نقدهم حتى قالوا: إن اصطلاحاتهم وتعريفاتهم ليست سوى تحكمات، مع أن التحكم شىء والحرية شىء آخر)[١٨].

أقسام الإسم:

ومن الذين حاولوا تقسيم الاسم هم علماء اللغة على العموم، وعلماء النحو بوجه خاص.

وينقسم الاسم عند هذه المدرسة باعتبارات عدة: أبرزها أنه ينقسم إلى نكرة ومعرفة فالنكرة اسم يدل على مسماه ولكنه لا يشخصه أو يُعينه كرجل، وشجرة. والمعرفة على خلاف ذلك، وأولها العلم، وهو اسم يعين مسماه بنفسه أعنى بغير واسطة والضمير واسم الإشارة، وهو كل اسم يُعين مسماه بواسطة الإشارة وهو أمر حسى على خلاف ما يعين به الضمير مسماه إذ الضمير يعين مسماه بواسطة التكلم، أو الخطاب، أو الغيبة، وهى أمور نسبية. واسم الموصول، وهو الاسم الذى يعين مسماه بواسطة الصلة أيا كان نوعها. والمقترن بأل التعريفية. ويضاف إلى هذه الأقسام كل نكرة تضاف إلى معرفة مما ذكرناه.

ولا حاجة لنا فى أن نتتبع أقسام الاسم فى العربية بأكثر من ذلك، فلنلتفت إلى طائفة أخرى من الطوائف المشتغلة بالعلوم وأولها هذه الطائفة المشتغلة بالقانون الضابط للفكر وهو المنطق.

والاسم عند المناطقة يدخل فى أوائل اهتماماتهم قبل أن يقتحموا باب القول الشارح، إذ يعد الحديث عن الاسم وضبط دلالته من الأمور الضرورية التى

تشكّل الأرض المهاد، والحديث عن الحدود والتعريفات ولهذه الأهمية نقول: إن الاسم ينقسم عند المناطقة إلى تسعة أقسام: الجزئى، والمتواطئ، والمشكك، أو المشترك، والمنقول العرفى، والمنقول الشرعى، والمنقول الاصطلاحى، والحقيقة والمجاز، والضابط فى ذلك أن الاسم: إما أن يدل بالمطابقة على معنى واحد، وإما أن يدل على أكثر من معنى، فإن كان الأول فإما أن يكون ذلك المعنى الواحد شخصا غير قابل للمشاركة - فهو العلم عند النحاة، وهو الجزئى الحقيقى فى اصطلاح المناطقة نحو: "محمد، وعلى"، ويجب أن يعلم أن علماء المنطق يعنون بالجزئى: كل اسم يدل على واحد معين - كضمير المفرد، نحو" أنا" و" أنت" إلخ، وكاسم الإشارة للمفرد، نحو هذا" وهذه" وكاسم الموصول للمفرد، نحو" الذى" و" التى".

وإما أن يكون الاسم دالاً على معنى واحد غير مشخص بل قابل للاشتراك ومقول على كثيرين - فهو الكلى، نحو: "الإنسان، والفرس، والمعدن، والمثلث"...، وحينئذ إما أن يكون معناه فى أفراده بالسوية، أى لم تتفاوت أفراده فى صدقه عليها، أو لا، فإن استوت أفراده فيه سمى "متواطئًا" كإنسان، والذهب، وإن تفاوت أفراده فيه؛ بأن كان فى بعضها أولى منه فى الآخر أو أقدم أو أشد سُمى "مشككًا" كالبياض فإنه فى الثلج أشد منه فى العاج، وكالوجود فإنه فى الواجب (تعالى) أولى وأقدم وأشد منه فى الممكن.

وأما إن دل الاسم على أكثر من معنى، فإما أن يكون اللفظ قد استعمل فيها استعمالا لُغويا فهو المشترك اللفظى - كالعين فإنها فى اللغة بمعنى الباصرة، أو عين الماء أو الذهب، وإن كان اللفظ قد استعمل فى اللغة بمعنى ثم نقل إلى معنى آخر سمى "منقولاً" وهو ثلاثة أنواع لأن الناقل إن كان هو العرف العام فهو - المنقول العرفى - كلفظ "دابة" كان فى أصل استعماله موضوعًا لكل ما يدب على الأرض من الكائنات الحية، قال تعالى: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ (هود:٦) ثم نقله العرف العام لذوات القوائم الأربع من الخيل والبغال والحمير.

وإن كان الناقل هو الشرع سمى منقولا شرعيًا، كالصلاة، إذ هى فى اللغة بمعنى الدعاء، ثم نقلها الشرع إلى العبادة المعروفة.

وإن كان الناقل هو العرف الخاص سمى منقولاً اصطلاحيًا كلفظ "الفعل" إذ معناه لغة ما يصدر عن الفاعل من

قيام وقعود ونوم وكتابة وقراءة... إلخ، ثـم نقلـه النحـاة إلى الكلمـة الدالـة بهيئتهـا علـى أحـد الأزمنـة الثلاثـة وكلفظ "النظر" فإن معناه لغة الإبصار ثم نقله المناطقة إلى ترتيب النفس لأمور معلومة؛ بقصـد الوصـول إلى مجهـول، ومما تجدر ملاحظته، هنا أمران:

أحدهما: أن يكون بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه مناسبة ما.

ثانيهما: أن يُهجَر المعنى الأصلى، فإذا لم يهجـر المعنـى الأصلى بل استعمل اللفـظ فيـه أيضًـا سُمى حقيقـة، إذا استعمل فى معناه الأصلى، ومجازًا إذا استعمل فى المنقول إليه "كالأسد" فإنه حقيقة فى الحيوان المفترس ومجازًا فى الرجل الشجاع[19].

هـذا هـو الاسـم بمفهومـه ومنطوقـه عند المناطقه، وقد أصبح الآن واضحًا لاسترة به

الإسم عند علماء الكلام:

أما علماء الكلام فلقد شاع بينهم أنهـم يتحـدثون عـن الاسـم مقرونـًا بالحكم ويضعون له هذا العنوان:

" الأسماء والأحكام" ولقد شاع هذا العنـوان عنـد القـدماء منهم خاصـة، وغالبًا ما يؤخرونه إلى مابعد الحديث عن موضوعات علم الكلام بجميع تفصيلاتها، والتى تشمل: المقدمات والإلهيـات، والنبـوات، والسـمعيات، وغالبًا لا يـذكر علماء الكلام بعد الأسماء والأحكام إلا مسألة الإمامة، وهى مسألة بالفروع أشبه وبالفقه أليق.

ولقد جاء تحديد المراد من الاسم عند علماء الكلام فى عبارة صاحب المواقف على النحو التالى: "المرصد الثالث: فى الأسماء الشرعية المستعملة فـى أصـول الـدين، كالإيمـان، والكفـر، والمـؤمن، والكـافر، والمعتزلـة يسـمونها أسمـاء دينيـة لا شـرعية، تفرقـة بينهـا وبـين الألفـاظ المسـتعملة فـى الأفعـال الفرعيـة"[20].

ويؤكد صاحب المقاصد[21] على هذا الذى ذكره صاحب المواقف مع شىء مـا مـن الإيضـاح، فيقـول: "الفصـل الثالث: فى الأسماء، والأحكام وفيه مباحث".

ثم قال يشرح قوله: "هـذه الترجمة شـائعة فـى كـلام المتقـدمين ويعنـون بالأسماء: أسامى المكلفين فى المدح مثـل: المـؤمن والمسـلم، والمتقـى، والصالح.

وفى الذم مثل: الكافر، والفاسق، والمنافق.

الإسم الأعظم:

ومـن دلالات الاسـم عنـد علمـاء العقائد والتى تدخل فى بعض مباحثهم؛ بحثهم عن الاسم الأعظم؛ ما هو ؟ وكيفية الحصول عليه من الأربعة تحديدًا؟

وصاحب التعريفات يشير إلى هذه

الجزئية من أبحاثهم فيقول: (هو الاسم الجامع لجميع الأسماء، وقيل: هو الله لأنه اسم الذات الموصوفة بجميع الصفات أي المسماه بجميع الأسماء ويطلقون الحضرة الإلهية على حضرة الذات مع جميع الأسماء.

وعندنا: هو اسم الذات الإلهية من حيث هي هي أي: المطلقة، الصادقة عليها مع جميعها، أو بعضها، أو لا مع واحد منها، كقوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ (الإخلاص:١) [٢٢]، ولم يقف علماء العقائد عند هذا الحد في الحديث عن الاسم، وإنما هم يتحدثون عن أسماء الله الحسنى حديثًا مطولاً يتناول الحديث النبوي الشريف الذي يحث فيه النبي ﷺ الأمة على أن يُحصي كل واحد منهم أسماء الله الحسنى التي يطيق إحصاءها ثم يعمل بمقتضاها.

ثم يحاولون أن يتحدثوا عن علاقة أسماء الله الحسنى بالصفات سواء ما كان منها صفات سلبية أو صفات وجودية أو غير ذلك.

الإسم وعلاقته بالمسمى والتسمية:

وبعد الحديث عن الاسم من جوانبه المختلفة يجدر بنا أن نبين علاقة الاسم بالمسمى والتسمية وهذه العلاقة لا تظهر على وجهها إلاَّ بعد أن نتصور المسمى والتسمية كما تصورنا الاسم، حتى نتمكن من الحكم على هذه العلاقة الرابطة بينهما تصورا نتمكن معه أن نبرز الفرق بين هذه الأشياء الثلاثة بما تحتاج إليه من وضوح.

ولكي نتصور هذه المصطلحات الثلاث لابد أن نعرف أولاً ما للشيء الواحد من أنواع الوجود. إن كل شيء من الأشياء يمكن أن نتصوره أو نُحسه له وجودات ثلاث؛ لأنه إما أن يكون موجودًا في الطبيعة (أعني خارج الذهن) وهذا هو الأصل في كل وجود وهذا الوجود الطبيعي للشيء هو الذي تتصل به مجموعة الخواص الطبيعية والحيوية، إذ هو بالوجود الطبيعي يكون له وزن ويكون له طول، وتتعاقب عليه الأغيار من الصفات والأحوال، والحركة والسكون، والصحة والمرض... إلخ، وإما أن يكون الشيء موجودًا في الذهن وهو انطباع صورة الموجود الطبيعي في ذهن من أدركه أو أحسه؛ إذ الوجود الطبيعي إذا أدركه المرء صار له في ذهنه صورة مماثلة تمامًا، كالصورة التي له في الخارج ونحن نستطيع أن نتصور ذلك إذا وقف الواحد منا محاذٍ للمرآة فإنه في هذه الحال يجد نفسه موجودًا في الطبيعة وله في نفس الوقت صورة منطبعة في المرآة تحاكي صورته الطبيعية وتماثلها بنوع من الدقة المدهشة حتى إنه لو تأخر بمسافة معينة تفصل بينه وبين المرآة وجد نفس

المسافة قد انطبعت في المرآة بنفس الدقة التي هي عليها في الواقع من غير أن يجد الفعل تفسيرًا لذلك يقنعه؛ إذ إن سمك السطح اللامع من المرآة لا يتجاوز عُشر مِعشار (السنتميتر) وإذا انتقلنا من هذا المثل التقريبي إلى ما نحن بصدده فإننا نجد -ولا شك- صورة الشيء الموجود في الطبيعة تنطبع في ذهن من يدركها بنفس الدقة التي هي عليها في الخارج لا ينقص منها إلا بمقدار ما يكون عند القوة المدركة لدى المدرك من خلل طارئ أو فطري، وهذه الصورة المنطبعة في ذهن المدرك والتي تحاكي الوجود الطبيعي للشيء تُسمى (علمًا) ثم إن هناك وجودًا ثالثًا لهذا الشيء غير الوجود الطبيعي والوجود الذهني وهو الوجود على الألسنة والذي تعبر عنه الأصوات من مخارج الحروف يُضَم أحدها للآخر فيكون منها لفظ مفهم يدل على المقصود منه دلالة ذاتية من غير إشارة للزمن أو دلالة مُفهمة مع الزمن أو دلالة لا تُفهم إلا إذا انضم هذا اللفظ إلى غيره، وهذا الوجود اللفظي تتصل به مجموعة من الأحكام من نحو: (الرفع، والنصب، والجر، والجزم) ومن نحو: (الإعراب، والبناء)، وأشياء أخرى من هذا القبيل.

وإني لأدرك الآن بعد هذا التفصيل أننا قد خرجنا بثلاثة أنواع من الوجودات: وجود في الطبيعة – ووجود في الذهن– ووجود على اللسان، لا يخفى علينا أن الوجود على اللسان ما هو إلا هذا الاسم الذي يدل على المراد منه وهو يدل دلالة أولية على هذا الموجود الطبيعي وهو في نفس الوقت يدل دلالة تاليه في المرتبة على هذا الموجود في الذهن، ولأن هذا الوجود على اللسان ليس له من وظيفة إلا أنه يُعَيِّن المراد منه ويدل عليه اصطلحنا على تسميته: اسمًا، فهو: اسم لأنه وضع ليدل على معنى، وهذا هو الأولى في سبب تسميته اسمًا وإن كان البعض يرون أن من الأسباب التي جعلته اسمًا هو استعماله في النداء. يُعين صاحبه ويحدد المراد منه.

وإذا كان الأمر كذلك - وهو كذلك طبعًا - كان الموجود في الطبيعة أو في الذهن حين يعينهما أو أحدهما الموجود في اللسان أمكن أن نقول على كل واحد منهما إنه "المسمى" وهو غير الاسم بالقطع.

وإذا كنا قد صَيَّرنا الاسم وهو الموجود على اللسان ليقوم بوظيفته في الدلالة على المسمى وهو الموجود في الطبيعة أو في الذهن، كان هذا التسيير والتسخير نفسه هو التسمية.

ومن هنا يتبين أن الاسم، والتسمية، والمسمى، أمور ثلاثة لكل واحد منها مفهومه ولكل واحد منها تعريفه،

ولكل واحد منها ماهيَّته.

ومن قال: إن الاسم، والمسمى، والتسمية الكل بمعنى واحد فإن قوله هذا يحتاج إلى إعادة نظر.

الإسم والمسمى وعلاقتهما بالارتباط الشرطى:

قد انتهينا إلى أن هناك نوعًا من الارتباط بين الاسم والمسمى، أو بين اللفظ ومعناه، فإن هذه النتيجة التى انتهينا إليها ليست نتيجة عشوائية، أو جزئية تختص بها لغة دون لغة، ولكن الأمر على خلاف ذلك تمامًا ذلك أن لغات العالم بغير استثناء فيها ألفاظ هى الأسماء بالمعنى العام، وهذه الألفاظ ما جُعلت إلا لتدل على معنى معين، وهذه الدلالة إذا أُطلقت إنما تعنى أمرين:

أحدهما: الاقتران الكائن بين اللفظ ومعناه، أو بين الاسم والمسمى.

وثانيهما: انتقال الذهن من تصور الاسم تلقائيا إلى تصور المسمى.

معنى ذلك أن الاقتران بين الاسم والمسمى، أو بين اللفظ والمعنى إذا أُضيف إليه انتقال الذهن من تصور الاسم إلى تصور معناه يُعد هذا الائتلاف من هذين الجزءين هو الدلالة فى عُرف العلماء.

وهذا الاستنتاج صحيح، وإن كان يحتاج إلى شىء من البيان.

أما بيانه الذى يحتاج إليه فهو يظهر لنا من خلال ضرب الأمثال بذكر النظائر والأشباه فى الطبيعة، كأن نقول: إن الشمس إذا طلعت يقترن بها الدفء اقترانًا ظاهرًا، وأن الطعام إذا تناوله الكائن الحى اقترن بهذا التناول الشبع، والنار إذا أُضرمت اقترن الدفء بها ضرورة.

والأمثلة فى الطبيعة كثيرة تدل على هذا النوع من الاقتران.

والمتأمل فى هذه الأمثلة وأشباهها يسهل عليه إدراك الاقتران بين كل شيئين اقترن أحدهما بالآخر، كما يسهل عليه إدراك تصور الذهن لكل من هذين الشيئين. وما ذكرناه فى هذه الأمثلة من الاقتران والتصور كلها عمليات تجرى فى الطبيعة.

والأمر فى الاسم والمسمى، أو فى اللفظ والمعنى، يشبه تمامًا ما ذكرناه فيما يتعلق بالاقتران بين الاسم ومسماه، أو بين اللفظ ومعناه؛ غير أن الأمر يختلف قليلا فى مسألة التصور التى هى المرحلة التالية لإدراك الاقتران، فبينما التصور لهذه الأمثلة التى ذكرناها من الواقع الطبيعى مُدّ من الطبيعة ذاتها، نجد اللفظ ومعناه أو الاسم ومسماه لا يخرج عن أن يكون عملية ذهنية بحته.

الآن وقد اتضحت عملية الدلالة الكائنة بين الاسم والمسمى التى هى قد ائتلفت من الاقتران والتصور.

غير أن هذا الاتضاح وحده لا

يكفى، إذ بإمكاننا أن نسأل عن هذا القانون الذى تخضع له هذه العلاقة، أو يسيرٍ هو هذا النوع من الارتباط، خاصة ونحن نعلم أن هذه العلاقة وذلك الارتباط لا يخرجان عن أن يكونا نوعًا من العلاقة السببية التى يكون القانون فيها سببًا، ويكون الارتباط والتصور بين الاسم والمسمى مسببين عنه، وهذه مسألة تحتاج إلى بحث ونظر.

وإننا فى بحث هذه المسألة نؤكد أن ما نبحث عنه هنا هو هذا السبب الذى يجعل الذهن ينتقل من تصور الاسم إلى تصور المسمى، والكيفية التى تم بها ذلك.

وعلماؤنا فى اللغة العربية يتجهون فى تفسير هذا الموقف أكثر من اتجاه.

١ - فبعضهم يرون أن المسألة لا تحتاج إلى عميق تفكير، كما لا تحتاج إلى بذل مجهود أكبر للوقوف على السبب الحقيقى، وما ذلك إلا لأن المسألة كلها ذاتية فى تصور اللفظ أو الاسم، فالمرء إذا تصور الاسم ووقف على حقيقية معناه، انتقل مباشرة بذهنه إلى تصور المدلول أو المسمى، إذ تصور الاسم كاف لكى يكون سببًا ذاتيًا فيه لتصور المسمى وهذا الاتجاه يبدو عاجزًا عن تصور المسألة بتمامها أو عن شرح الموقف بجميع أركانه واحتواء جميع زواياه. ويكفى أن نتصور هذا الاعتراض الحاد والحائر فى نفس الوقت؛ فهو حاد لصرامته، وهو حائر لأنه لم يجد جوابًا مقنعًا ولم يعثر على حل يشفى الصدور.

وهذا الاعتراض هو أن نتصور إنسانًا لا يعرف العربية، أو عربيًا لا يعرف لغة أجنبية معينة، ثم نأتى لكل واحد منهما باسم من اللغة التى لا يجيدها، ثم ننظر، هل يستطيع أن يتعامل مع هذا الاسم المبرر، وينتقل ذهنه مباشرة من الاسم إلى مسماه أو من اللفظ إلى معناه، إننا سنجد أنفسنا ولا شك أمام نتيجة سلبية لهذه التجربة الواقعية، ولو كان الاسم فى أى لغة هو الذى يحمل الذهن على تصور المسمى لمجرد تصور الاسم، لما وقف هذا أو ذاك أمام اللغة التى لايجيدونها عاجزين عن أن ينتقلوا من تصور الاسم إلى تصور المسمى.

وهذا الاعتراض كافٍ وحده للإعراب عن عدم جدوى هذا الاتجاه فى حل المعضلة الأساسية.

٢ - وبعض العلماء يرون أن الإجابة على التساؤل ليست فى ذاتية الاسم، بحيث يكون تصوره فى الذهن سببًا لتصور مسماه، وإنما المسألة يمكن البحث عنها خارج نطاقى الاسم والمسمى.

وتفسير ذلك بوضوح أنه من المعلوم أن المعانى والمسميات توجد أولاً، ثم هى تحتاج إلى الأسماء الدالة عليها، والمسألة لا تحتاج إلا إلى مجرد إنسان

يختار لكل شيء من الأشياء لفظًا يدل عليه ويربط هذا اللفظ الذى اختاره بهذا المعنى أو بهذا الشيء، بحيث إذا أُطلق اللفظ دل على هذا الشيء الذى وضع هو ليدل عليه، والذى اختار هذا الاسم يسمى (واضعًا)، ويسمى الاسم نفسه (موضوعًا) ويسمى الشيء الذى وضع الاسم إلى جواره ليدل عليه (موضوعًا له) كما تسمى العملية ذاتها (وضعًا).

أما الدلالة فهى كما علمت تشمل هذا الاقتران بين الاسم ومسماه، وانتقال الذهن من تصور الاسم إلى تصور مسماه.

وهذا الفريق من العلماء قد قنع بهذا التفسير، واعتبر السبب وراء انتقال الذهن من تصور الاسم إلى تصور المسمى، هو هذا المجهود الذى قام به الواضع متمثلا فى عملية الوضع التى هى اختيار الاسم للشيء وإيجاد الاقتران بينهما.

وقد يبدو لنا أن ما ذهب إليه هذا الفريق قد أجهز على المشكلة، ووجد الحل الناجع للسؤال الحائر. ويساعد على هذا الارتياح لهذا الرأى اشتهاره بين العلماء ورضاء الكثيرين به وراحتهم فى الاقتناع به.

هذا هو الأمر الظاهر للعيان. غير أن فحص المسألة بشيء من الدقة يوحى إلينا بأمر آخر. هو أن الموقف كله لم يحل حلاً جذريًا إذ بإمكاننا أن نفهم أنه ليس كل لفظ يمكن أن يوضع إلى جوار أى شيء ليدل عليه. الأمر الذى يجعلنا نتساءل عن السبب الذى أوجد الارتباط بين الاسم وبين المسمى، والذى جعل الواضع يختار هذا الاسم بعينه ليدل على هذا الشيء دون سواه، ولا يجوز أن يكون ذلك السبب وراء هذا الاقتران قد جاء بفعل الصدفة ولا لمجرد اختيار الواضع، ولا لشيء ما ذاتيا فى اللفظ وتصور معناه....

إن استبعاد هذه الأمور يجعلنا نواصل المجهود للبحث عن السبب الحقيقى الذى نبحث عنه، والذى نرتاح ونحن نعده سببا يفسر الاقتران بين الاسم والمسمى، كما يفسر انتقال الذهن من تصور الاسم إلى تصور المسمى.

٣ -والذى نستريح إليه سوف يدور فى فلك ما كشفه الله لنا على يد بعض الباحثين مؤخرًا، وهو قانون الارتباط الشرطى، وتجاربه التى أدت إليه مشهورة نسبتها إلى العالم الروسى (بافلف).

وخلاصة هذا القانون العقلى هى: أن كل شيئين إذا اقترن تصور أحدهما مع تصور الآخر فى ذهن الإنسان مرارًا عديدة ولو على سبيل الصدفة، قامت بينهما علاقة وأصبح أحد التصورين سببًا لانتقال الذهن إلى تصور الآخر.

على أنه ليس من الضرورى أن نشاهد هذا الاقتران مرات عديدة، إذ من الممكن لو شاهدنا حالة من حالات الاقتران بين شيئين لمرة واحدة، بحيث يكون لها من التأثير ما يحمل الذهن على الاحتفاظ بها كانت كافية لإيجاد هذه العلاقة الذهنية، وهذا القانون الذى يمكن تطبيقه فى مجالات عدة.

وقد استفادت منه اللغة من قبل أن يكتشفه (بافلف) وأحسن نموذج لذلك: الأعلام الشخصية فأنت حين تريد أن تسمى ابنك عليًا تقرن اسم "على" بالوليد الجديد لكى تُنشىء بينهما علاقة لُغوية ويُصبح اسم "على" دالاً على وليدك. ويسمى عملك هذا "وَضْعًا" فالوضع هو: عملية تقرن بها لفظًا بمعنى نتيجتهما أن يقفز الذهن إلى المعنى عند تصور اللفظ دائمًا.

وهذه الطريقة فى إيجاد الارتباط لا تختلف جوهريًا عن اتخاذ الوضع كوسيلة لايجاد العلاقة اللغوية.

وعلى هذا الأساس نعرف أن من نتائج الوضع انسياق المعنى الموضوع له وتبادره إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ بسبب تلك العلاقة التى يحققها الوضع.

ومن هنا يمكن الاستدلال على الوضع بالتبادر وجعله علامة على أن المعنى المتبادر هو المعنى الموضوع له لأن المعلول يكشف عن العلة كشفا آنيا ولهذا عُدَّ التبادر من علامات الحقيقية.

أ.د. طه الدسوقى حبيشى

الهوامش:

(١) راجع القشيرى فى شرح أسماء الله الحسنى – مطبعة الأمانة – الطبعة الأولى ١٩٦٩م ص٢٣.
(٢) الطاهر بن عاشور – التحرير والتنوير تفسير – دار سحنون تونس بدون ٤٠٨/١.
(٣) شهاب الدين محمود الألوسى – روح المعانى – إدارة الطباعة المنيرية – القاهرة ٢٢٤/١ (بدون تاريخ).
(٤) انظر مفاتيح الغيب للرازى – تفسير – دار الغد العربى – الطبعة الأولى ١٤١٢هـ – ١٩٩١م ٥٩٤/١
(٥) التحرير والتنوير – مرجع سبق ذكره ٤١١/١.
(٦) راجع القرطبى – الجامع لأحكام القرآن – تفسير – ط. الشعب بدون ص ٢٤١ وما بعدها.
(٧) مفاتيح الغيب للرازى – مرجع سابق – ٥٩٤/١ وما بعدها.
(٨) الجامع لأحكام القرآن للقرطبى ص٢٤١.
(٩) التحرير والتنوير – ابن عاشور – ٤٠٩/١.
(١٠) المرجع السابق نفسه.
(١١)روح المعانىللألوسى – تفسير ٢٢٤/١.
(١٢) الرازى: مفاتيح الغيب ١/ ٥٩٥وما بعدها.
(١٣) الألوسى: روح المعانى ٢٢٤/١.
(١٤) الرازى: مفاتيح الغيب ٥٩٦/١.
(١٥) الغزالى: المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى – ط الجندى بدون ص١١، ١٢.
(١٦) جميل صليبا: المعجم الفلسفى دار الكتاب اللبنانى ١٩٧٨م ١/ ٨٢.
(١٧) نفس المرجع ٨٢/١.
(١٨) السابق ٨٣/١.
(١٩) تيسير القواعد المنطقية (شرح للرسالة الشمسية) أ.د / محمد شمس الدين إبراهيم سالم – الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ –١٩٨٦م القاهرة ص٤٥ وما بعدها.
(٢٠) شرح المواقف مع متنه – عضد الدين الايجى، السيد الشريف الجرجانى ج٤ – ص ٣٥١.ط بيروت – لبنان – الأولى ١٤١٩هـ.
(٢١) المقاصد فى علم الكلام متنًا وشرحًا سعد الدين التفتازانى ج٢– ص١٨١.
(٢٢) التعريفات: السيد الشريف الجرجانى ص١٩ مصطفى البابى الحلبى – القاهرة –١٣٥٧هـ وقد استشهد بجزء من سورة الأخلاص".

أشراط الساعة

من الأمور التي يجب الإيمان بها على كل مسلم الاعتقاد فى أشراط الساعة لكثرة الإخبار عنها فى الكتاب و السنة الصحيحة قال تعالى:

﴿ وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ ٱلنَّاسَ كَانُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا لَا يُوقِنُونَ ﴾ (النمـل: ٨٢)

قال تعالى:

﴿ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً ۖ فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا ۚ فَأَنَّىٰ لَهُمْ إِذَا جَآءَتْهُمْ ذِكْرَىٰهُمْ ﴾ (محمد: ١٨)

وقد صحت الأحاديث الواردة فى ذلك كما قال ﷺ :"بعثت أنا والساعة كهاتين". رواه البخارى و مسلم

و قسم العلماء هذه الأشراط إلى علامات صغرى و كبرى، فمن العلامات الصغرى بعثته ﷺ كما جاء فى الحديث السابق · كما سئل ﷺ عنها فقال : ما المسئول عنها بأعلم من السائل ولكن سأحدثك عن أشراطها ..إذا ولدت الأمة ربتها ، وإذا كان الحفاة العراة رعاة الشاة رؤوس الناس،وإذا طاول رعاة الغنم فى البنيان" . وقد ذكر البخارى لها أحد عشر شرطًا فذكر منها: " لا تقوم الساعة حتى تقتتل فئتان عظيمتان تكون بينهما مقتلة عظيمة دعوتهما واحدة ،وحتى يبعث دجالون كذابون ... وحتى يقبض العلم ... وتكثر الزلازل ....ويتقارب الزمان ... وتظهر الفتن، ويكثر الهرج (القتل)،وحتى يكثر فيكم المال ... وحتى يمر الرجل بقبر الرجل فيقول: يا ليتنى مكانه ، وحتى يتطاول الناس فى البناء" .

ومن أشراطها الكبرى : خروج الدابة ، ويأجوج ومأجوج ،وخروج الدجال الكذاب، وخروج المهدى، وخروج عيسى ابن مريم يدعو الناس إلى التوحيد ، وطلوع الشمس من مغربها، وعندها لا تقبل التوبة. وقد ألف العلماء فى أشراط الساعة وميزوا فى مروياتها بين الصحيح والضعيف من الروايات .

وأفردت كتب الأحاديث أبوابًا كاملة فيها[1].

ا.د . محمد السيد الجليند

الهوامش:

---

(١): الطحاوية ٢٨٤ -٢٨٧ بتحقيق أحمد شاكر .

الإمامة

تعد الإمامة من الموضوعات المهمة التى عرض لها علماء المسلمين، ومؤرخو الفرق، والمذاهب، وإن لم تكن من أصول الاعتقاد. ويعبر الإمام الجوينى، إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) عن هذه الأهمية بقوله: "الكلام فى هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد، والخطر على من يزل فيه، يُربى على الخطر على من يجهل أصله، ويعتوره نوعان محظوران عند ذوى الحاجات؛ أحدهما: ميل كل فئة إلى التعصب، وتعدّى حد الحق. والثانى: من المجتهدات المحتملات، التى لا مجال للقطعيات فيها"(١).

والحديث عن الإمامة يتناول الجوانب التالية:

١- معناها اللغوى، والشرعى.

٢- حكمها.

٣- منزلتها. (التكييف النظرى لها).

٤- تعيين الإمام. (طريق الإمامة).

٥- صفات الإمام، وشروطه.

٦- ما يقوم به الإمام. (واجبات الإمام).

٧- عزل الإمام.

(أ) المعنى اللغوى والشرعى :

من يتأمل فى الدلالات اللغوية لأصل مادة الإمامة: (أمّ) كما جاءت فى لسان العرب لابن منظور (٦٣٠ - ٧١١هـ/١٢٣٢ - ١٣١١م) يلحظ، أن لها جوانب عدة، منها:

القصد، والعَلَم الذى يتبعه الجيش، والدليل، والقدوة.

التقدم، وكل مَنْ يُؤتَمُّ به، كانوا على الصراط المستقيم، أو كانوا ضالين.

الكتاب الذى يُحتكم إليه، والنبوة، والشِّرعة، والسنة، وكتاب الأعمال.

الرئاسة، والمِثال، والطريق الذى يُقصد، والقيادة.

الإصلاح، والرعاية، والخلافة، والقوامة، وإمامة الصلاة.

قال ابن منظور: الأَمُّ: بالفتح: القصد. أمَّه، يَؤُمُّه، أَمًّا: إذا قصده.

والأُمَّةُ: الشرعة، والدين. وفى التنزيل العزيز: ﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ ﴾ (الزخرف:٢٢) وهى الإمامة.

والأَمُّ: العَلَم الذى يتبعه الجيش. وأمَّ القوم، وأمَّ بهم: تقدمهم وهى الإمامة.

والإمام: كل من ائتَمَّ به قوم، كانوا على الصراط المستقيم، أو كانوا ضالّين. قال تعالى: ﴿ يَوْمَ نَدْعُواْ كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَـٰمِهِمْ ﴾ (الإسراء:٧١). قالت: طائفة بكتابهم. وقال آخرون: بنبيّهم وشرعهم، وقيل بكتابه الذى أحصى فيه عمله(٢).

ويقول ابن منظور: "وسيدنا رسول الله ﷺ إمام أمته، وعليهم جميعا الائتمام بسنته التى مضى عليها".

والإمام: ما ائتُمَّ به من رئيس وغيره، والجمع أئمة. وفى التنزيل العزيز: ﴿فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ﴾ (التوبة:١٢) أى: قاتلوا رؤساء الكفر، وقادتهم الذين ضعفاؤهم تبع لهم.

والإمام: الذى يقتدى به. وإمام كل شىء: قيِّمه، والمصلح له. والقرآن إمام المسلمين، وسيدنا محمد ﷺ إمام الأئمة. والخليفة إمام الرعيّة. وإمام الجند: قائدهم.

وأممت القوم فى الصلاة، إمامةً، وائتمَّ به: أى: اقتدَى به. والإمام: المثال: وإمام المثال: ما امتُثِل عليه.

والإمام: الطريق الواضح وقوله عز وجل: ﴿وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ (الحجر:٧٩) أى: لبطريق يُؤَم، أى: يقصد، فيُتَمَيَّز، يعنى: قوم لوط، وأصحاب الأيكة.

وَيُؤم القوم: أى: يتقدمهم، وفلان، إمام القوم، معناه: هو المتقدِّم لهم. ويكون الإمام رئيسا، كقولك: إمام المسلمين.

وبهذا يتبين أن المعنى اللغوى، لمادة "الإمامة" فيه ما يدل على "الإمامة" بمعنى" الرئاسة، وعلى الرئاسة، وكذلك على الخلافة. وفيه ما يدل على الرعاية، والتعهد بالإصلاح، والالتزام به، تجاه من يلى الإمام، أو الخليفة، أو الرئيس أمرهم.

لفظ "إمام" فى القرآن الكريم:

وقد ورد لفظ "إمام" فى القرآن الكريم مفردًا، فى سبع مواضع، منها: ثلاثة فى حالة الجر؛ هى (الحجر:٧٩)، وقوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ (يس:١٢) ومعنى الإمام فى آية يس؛ كما قال ابن كثير (ت:٧٧٤هـ): اللوح المحفوظ، الذى دونت فيه، وأحصيت جميع الكائنات، وهو أم الكتاب[٣].

وأما الموضع الثالث، فهو ما جاء فى آية الإسراء (٧١) التى سبق بيان معنى الإمام فيها، كما ورد فى لسان العرب.

وأما مواضع النصب الأربعة، فهى قوله تعالى فى شأن سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة:١٢٤) ومعنى الإمام هنا: القدوة الذى يقتدى به فى التوحيد، وفيما كلفه الله به من الشرائع[٤].

وقوله تعالى: ﴿وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ (هود:١٧) و(الأحقاف:١٢).

والإمام هنا، أيضا: معناه القدوة[٥] وهو معنى (إمامًا) فى سورة الفرقان: ﴿وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ (الفرقان:٧٤)[٦].

ووردت كلمة "أئمة" جمع (إمام) فى

خمسة مواضع، هى: قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ﴾ (التوبة:١٢).

وقوله تعالى، بشأن إبراهيم، ولوط، وإسحاق، ويعقوب. عليهم السلام: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ (الأنبياء:٧٣).

وقوله تعالى، بشأن بنى إسرائيل: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً﴾ (القصص:٥).

وقوله تعالى، بشأن فرعون وجنوده: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ (القصص:٤١).

وقوله تعالى، بشأن بنى إسرائيل أيضًا: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾ (السجدة:٢٤).

وواضح أن كلمة "أئمة" الواردة فى الآيات السالفة، تعنى فى سياقها العام، كما ذكر المفسرون، القدوة، والريادة، والقيادة، والدعوة، إلى الشر، كما هو شأن الكافرين، أو إلى الخير، والتوحيد، والبر، والإحسان، والعمل الصالح، كما هو شأن المؤمنين[٧].

(ب) المعنى الشرعى للإمامة:

درج فقهاء المسلمين على استخدام مصطلحات: "الإمامة"، "الخلافة"، "إمارة المؤمنين" بمعنى واحد، وبذلك سوَّوا بين كلمة "خليفة" و "إمام"، "وأمير المؤمنين" وذلك عند الإطلاق العام لهذه الألفاظ. لكنهم قد يطلقون كلمة "إمام" أو "أمير" مضافة، فيقولون: إمام الصلاة، وقد يقولون الإمام بمعنى: الفقيه، والعالم. والأمر كذلك فى لفظ الإمارة لمن يلى بلدًا من بلاد المسلمين.

وقد نقل عن أبى جعفر النحاس: (أحمد بن محمد بن إسماعيل) وهو من علماء القرن الرابع الهجرى (ت:٣٣٨هـ). إطلاق الخليفة على أمير المؤمنين وذلك فى كتابه (صناعة الكُتَّاب)[٨].

ويقول ابن حزم وهو من علماء القرن الخامس الهجرى (ت: ٤٥٦هـ) (قال قوم: إن اسم الإمامة، قد يقع على الفقيه العالم، وعلى متولى الصلاة، بأهل مسجد مّا. قلنا: نعم لا يقع على هؤلاء إلا بالإضافة، لا بالإطلاق فلا يطلق لأحدهم اسم "الإمامة" بلا خلاف.. إلا على المتولى لأمور أهل الإسلام) ثم يقول: (فصح أنه ليس يجوز ألبته أن يوقع اسم الإمامة مطلقًا، ولا اسم أمير المؤمنين إلا على القرشى المتولى لجميع أمور المؤمنين كلهم، أو الواجب له ذلك ... وكذلك اسم الخلافة بإطلاق، لا يجوز أيضًا، إلا لمن هذه صفته)[٩].

ويذهب إلى هذا الرأى، الفقيه الحنبلى المعاصر لابن حزم، وهو

القاضى، أبو يعلى محمد بن الحسين الفرّاء (ت: ٤٥٨هـ)، حيث يذكر فى معرض حديثه عن الإمامة، أنه (يجوز أن يسمى خليفة لمن عقد له الأمر، ويسمى خليفة رسول الله ﷺ لأنه خلف رسول الله ﷺ فى أمته)[١٠].

ومن هذا المنطلق، يكون تعريف الخلافة، والإمامة، وإمارة المؤمنين، واحدًا ومن جملة هذه التعاريف ما يلى:

(أ) ذكر الماوردى؛ (على بن محمد بن حبيب) (ت:٤٥٠هـ) أن (الإمامة موضوعة لخلافة النبوة، فى حراسة الدين، وسياسة الدنيا)[١١].

(ب) وعرفها الجوينى (إمام الحرمين) وهو من علماء القرن الخامس الهجرى (ت: ٤٧٨هـ) بأنها (رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، فى مهمات الدين والدنيا، متضمنها حفظ الحوزة (البلاد) ورعاية الرعية، وإقامة الدعوة... وكف الجنف والحيف، (الانحراف والظلم) والانتصاف للمظلومين من الظالمين، واستيفاء الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على المستحقين)[١٢].

(جـ) ويرى عضد الدين الإيجى، وهو من علماء القرن الثامن الهجرى (ت: ٧٥٦هـ) أن الإمامة: (هى خلافة الرسول فى إقامة الدين، بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة. وبهذا القيد، يخرج من ينصبّه الإمام فى ناحية، والمجتهد، والآمر بالمعروف)[١٣].

(د) وهى عند ابن خلدون، وهو من علماء القرن الثامن وبداية التاسع الهجريين (ت:٨٠٨هـ): (حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى، فى مصالحهم الأخروية، والدنيوية، الراجعة إليهما؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها – عند الشارع – إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهى فى الحقيقة، خلافة عن صاحب الشرع، فى حراسة الدين، وسياسة الدنيا به)[١٤].

(هـ) ويشير القلقشندى، وهو من علماء نهاية القرن الثامن، والربع الأول من التاسع الهجريين (ت: ٨٢١هـ) إلى أن الخلافة فى أصلها اللغوى، مصدر خَلَف (يقال خلفه فى قومه، يخلفه خلافة، فهو خليفة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ (الأعراف:١٤٢) ثم أطلقت على الزعامة العظمى، وهى الولاية على كافة الأمة، والقايم بأمورها، والنهوض بأعبائها)[١٥]. ثم يقول: (والذى عليه العُرْف المشاع من صدر الإسلام، وهلم جرا، إطلاق اسم "الخليفة" على كل من قام بأمر المسلمين، القيام العام)[١٦] ومجمل تعاريف علماء المسلمين عبر العصور، لا تخرج عن هذا الإطار، وإن كان تعريفها لدى بعض دوائر الشيعة، ولاسيما الإمامية، يشير

إلى دلالات أخرى، ستأتى الإشارة إليها.

ومن هذه التعاريف، يتبين أن الإمامة العظمى، أو الخلافة، يراعى فى مفهومها لدى علماء المسلمين ما يلى:

أولاً: أنها رئاسة عامة تشمل جوانب الحياة، والشئون الدينية، والدنيوية فى شتى مجالات الحياة، بكل مقوماتها المادية، والمعنوية. والمدنيّة.

ثانيًا: أن الخلافة هى عن النبى ﷺ ولكن بعض فقهاء المسلمين، يثيرون مسألة، مهمة، هى: عمن تكون الخلافة؟ وقد ذكر الماوردى (ت: ٤٥٠هـ) أن الخليفة يسمى خليفة (لأنه خلف رسول الله ﷺ فى أمته، فيجوز أن يقال يا خليفة رسول الله. وعلى الإطلاق، فيقال الخليفة)[١٧] وعلى هذا خوطب أبو بكر رضي الله عنه (ت:١٣هـ/٦٣٤م) فقيل له: يا خليفة رسول الله ﷺ وهناك رأى ثان: هو أن الخلافة تكون عن الله تعالى؛ فقد أجاز بعضهم أن يقال: يا خليفة الله. لأن الخليفة يقوم بحقوق الله فى خلقه، لقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ ﴾(الأنعام:١٦٥) ولكن جمهور الفقهاء أنكروا ذلك، ونسبوا قائله إلى التجوز (لأنه إنما يستخلف من يغيب، أو يموت، والله تعالى، لا يغيب، ولا يموت. وقد قيل: لأبى بكر: يا خليفة الله ! فقال: لست خليفة الله، ولكنى خليفة رسول الله ﷺ)[١٨].

وقد أيد هذا الرأى، محيى الدين النووى، من علماء القرن السابع الهجرى (ت: ٦٧٦هـ) حيث قال فى كتابه (الأذكار): إنه لا ينبغى أن يقال للقائم بأمر المسلمين، خليفة الله. وروى أن رجلاً قال لعمر بن عبد العزيز (ت:١٠١هـ/٧١٩م) ياخليفة الله، فقال ويلك ! لقد تناولت متناولاً بعيدًا؛ إن أمى سمتنى "عمر" فلو دعوتنى بهذا الاسم قبلت. ثم كبرتُ فكنيت أباحفص، فلو دعوتنى به قبلت. ثم وليتمونى أموركم، فسميتونى أمير المؤمنين، فلو دعوتنى بذلك كفاك)[١٩].

على أن هناك رأيًا ثالثًا، هو:(أن الخلافة تكون عن الخليفة السابق فيقال: فلان خليفة فلان، واحدًا بعد واحد، حتى ينتهى إلى أبى بكر رضي الله عنه، وعلى ذلك خوطب أمير المؤمنن عمر رضي الله عنه (ت: ٢٣هـ/٦٤٤م) فى أول أمره بخليفة خليفة رسول الله)[٢٠].

ثالثًا: أن تعريف الإمامة الكبرى، أو العظمى، كما ذكره علماء المسلمين وفقهاؤهم، روعى فيه الواجبات، والمهام التى يقوم بها الإمام، والتى تعنى أن الدين، هو المنطلق الأساسى للحكم، وهو كفيل باستيعاب، كل جوانب الحياة الدنيوية عبر كل عصر،

وفى كل مكان، ومن ثم فهو يسوسها، ويحفظها من العبث، والظلم، والتلاعب، ويضع ضوابط رعاية مصالح الناس، وأسباب نهوضهم وتقدمهم.

٢ - حكم الإمامة:

يكاد يجمع فقهاء المسلمين عدا نفر قليل من الخوارج على أن الإمامة، واجبة، أى: هى فرض على الكفاية، كالجهاد، وطلب العلم، وقد أشار إلى هذا الحكم كل من (الماوردى: ت: ٤٥٠هـ) و (ابن حزم: ت: ٤٥٦هـ) و(القاضى أبو يعلى: ت: ٤٥٨هـ) و(إمام الحرمين الجوينى: ت: ٤٧٨هـ) ومن القرنين الثامن، والتاسع الهجريين (الإيجى: عضد الدين ت: ٧٥٦هـ) و(ابن خلدون: ت: ٨٠٨هـ)[٢١]، وغيرهم كثير. ونكتفى هنا. بما أورده ابن حزم فى هذا الصدد، بقوله: (اتفق جميع أهل السنة، وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل، يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة، التى أتى بها رسول الله ﷺ حاشا النجدات من الخوارج)[٢٢].

وقد اختلف الفقهاء فى طريق الوجوب، هل هو السمع (الشرع) أو العقل، أو هما معًا؛ فذهب أهل السنة، والمعتزلة، إلى أن أساس وجوب الإمامة، هو الشرع، وليس العقل. فيذكر القاضى عبد الجبار المعتزلى (ت: ٤١٥هـ) أن المعتزلة يذهبون إلى أن إقامة الإمام واجبة عن طريق السمع، اعتمادًا على ما جاء فى القرآن الكريم من إقامة الحدود (السرقة) (المائدة:٣٨) والزنا: (النور:٢) فذلك لا يكون إلا عن طريق الإمام؛ لأنه من واجباته دون غيره، ويدفع القاضى عبد الجبار، ما نقل عن الجبائى (أبى على ت: ٣٠٣هـ) من أنه لا يرى ضرورة إقامة الإمام، إذا أنصف الناس، ويذكر أن واقع الناس غير ذلك، فهو إذًا يرى وجوب إقامة الإمام شرعًا، لأن الشرع أوجب على الإمام، ضرورة القيام. بمصالح الدين، والدنيا[٢٣]. وكذلك فقد أجمع الصحابة بعد وفاة النبى ﷺ على إقامة إمام لهم؛ فكان اختيار أبى بكر ﷺ يوم السقيفة، ثم عمر من بعده، ثم قصة الشورى وما جرى فيها[٢٤]. فالإجماع كما يرى المعتزلة، دليل شرعى على وجوب الإمامة.

ويذهب أهل السنة قاطبة إلى هذا الرأى، وإلى الأدلة التى استند إليها[٢٥]. ويرى الشيعة الإمامية، والإسماعيلية أنها أصل من أصول الدين.

٣. منزلة الإمامة:

والإمامة ذات أهمية كبيرة لدى مفكرى الإسلام لا يخلو منها عصر، أو زمن بحال؛ فنظروا إليها على أنها

أمانة، وعلى أنها رعاية، وعلى أنها وكالة عن الأمة. ومستندهم في كونها أمانة، النص، والإجماع؛ ففي القرآن الكريم يقول تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ﴾ (النساء:٥٨) وغيرها من الآيات التي تحث على ضرورة الرد إلى الله والرسول عند التنازع في أي شيء (النساء:٥٩) وعلى ضرورة إطاعة الله ورسوله (النور:٥٢) إلخ. ويعقب ابن تيمية على آية النساء (٥٨) بأن العلماء قد قالوا: (إن هذه الآية نزلت في ولاة الأمور، وأن عليهم: ﴿أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ فإذا حصل ذلك فهذا جُماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة[٢٦].

وأما في السنة، فقد تضافرت الأحاديث الصحيحة على تأكيد هذه الحقيقة، منها: ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، من قوله ﷺ لأبي ذر في الإمارة: (إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها)[٢٧].

ومنها ما أخرجه الإمام البخاري، في صحيحه عن أبي هريرة ﷺ، أن النبي ﷺ قال: "إذا ضُيعت الأمانة فانتظر الساعة. قيل يا رسول الله، وما إضاعتها؟ قال: "إذا وُسِّد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة"[٢٨]. وغير ذلك من الأحاديث الصحيحة.

ومستندهم في كونها رعاية، المبادئ التي تشير إليها آيات القرآن الكريم، والأحاديث الصحيحة، من أن الوالي ينبغي عليه أن يكون شديد الحرص على أمور رعيته، وقويًا في التصدي للأخطار التي تتعرض لها، انطلاقًا من مسئوليته الخلقية، والدينية في ذلك، وقد قال ﷺ فيما رواه ابن عمر ﷺ: "كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته..الحديث"[٢٩] وغير ذلك من الأحاديث الصحيحة، التي تعبر عن خطورة منصب الإمامة، وعظم مسئولية الإمام أمام الله، وأمام سائر أفراد الأمة، والتي ترشده إلى مبادئ وقواعد التعامل معهم، مسلمين، وغير مسلمين، وتلك التي تشيد بالإمام العادل، وتبين عظم منزلته عند الله، والتي تنبهه إلى الحرص على أموال الأمة، وعدم ابتغائه لنفسه، أو لولاته منافع شخصية لهم، أو لأتباعهم. والتي تنبه إلى أنه لا ينبغي أن يتقدم للإمامة إلا من يكون أهلاً لها، ومدركًا لخطورة تبعاتها، وتلك الأحاديث التي تحذر من أن تكون الإمارة وسيلة للتسلط، وتحذر من مغبة الحساب

عليها يوم القيامة[٣٠].

وكذلك يذهب فقهاء المسلمين، إلى أن الإمامة، وكالة عن الأمة، أو كالوكالة عنها لدى المعتزلة، ويعبر عن هذه الحقيقة ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) بقوله: إن (الخلق عباد الله، والولاة نواب الله على عباده، وهم وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر؛ ففيهم معنى الولاية، والوكالة)[٣١] ومع هذه الأهمية للإمامة، إلا أنها ليست من أصول الدين كما يقول علماء المسلمين.

لكنها عند الشيعة الإمامية، تعد من أصول الدين، بحيث (لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها) ولذا لا يجوز فيها التقليد (بل يجب النظر فيها كما يجب النظر فى التوحيد والنبوة) وكذلك، فإن فراغ ذمة المكلف من التكاليف الشرعية المفروضة من الله تعالى، من الأمور الواجبة عقلاً، لكنها ليست (كلها معلومة من طريقة قطعية، فلا بد من الرجوع فيها إلى من نقطع بفراغ الذمة باتباعه) وهو (الإمام على طريقة الإمامية)[٣٢].

وهى عند الإمامية، كالنبوة لطف من الله تعالى، ولذا فإنه لابد من إمام فى كل زمان، يهدى الناس، ويخلف النبى فى وظائفه. وتكون له الولاية العامة على الناس. (وعلى هذا فالإمامة استمرار للنبوة والدليل الذى يوجب إرسال الرسل، وبعث الأنبياء، هو نفسه يوجب نصب الإمام بعد الرسول)[٣٣].

ومن ثم فهى عندهم، منصبُ إلهى يختاره الله بسابق علمه بعباده، كما يختار النبّى، ويأمر النبىَّ بأن يدل الأمة عليه، ويأمرهم باتباعه[٣٤]. ولهذا يعرِّف بعض الإمامية الاثنى عشرية المتأخرين، الإمامة بما يدل على كونها أصلاً من أصول الدين وأنها اختيار إلهى، فيذكر: (أنها رئاسة من الله عامة فى الدنيا والدين بنيابته على جميع أمته)[٣٥] فهى على هذا، كما يقول: (أصالة من الله) ليكون الإمام نائبًا (مناب نبيه عليه السلام)[٣٦].

٤ ـ طريقة تعيين الإمام :

ذهب جمهور علماء المسلمين إلى أن الإمامة تنعقد من وجهين، هما: اختيار أهل الحل، والعقد. والثانى: عهد الإمام السابق[٣٧].

ويذكر القلقشندى (ت: ٨٢١هـ/ ١٤١٨م) طريقة ثالثة، هى: الغلبة والاستيلاء؛ وذلك (إذا مات الخليفة، وتصدى للإمامة من جمع شرائطها) دون عهد من الإمام السابق، ودون بيعة من أهل الحل، والعقد، فإنه تنعقد إمامته (لينتظم شمل الأمة، وتتفق كلمتهم)[٣٨] أما إذا لم يكن جامعًا لشروط الإمامة (بأن كان فاسقًا، أو جاهلاً، فوجهان للشافعية؛ أصحهما:

انعقاد إمامته أيضًا؛ لأنا لو قلنا: لا تنعقد إمامته، لم تنعقد أحكامه، ويلزم من ذلك الإضرار بالناس. أما الرأى الثانى: فهو أن إمامته لا تنعقد، قياسًا على البيعة(لأنه لا تنعقد له الإمامة بالبيعة إلا باستكمال الشروط، وكذا القهر)[٣٩]. ولا يخرج المعتزلة عن هذا الذى ذكرناه[٤٠].

وأما الزيدية من الشيعة، (نسبة إلى الإمام زيد بن على زين العابدين بن الحسين بن على بن أبى طالب) (٨٠ - ١٢٢هـ)، ففى تعيين الإمام بعد رسول الله ﷺ فيما ينقل عن شيوخهم خلاف؛ منهم من يصرح بالوصية من الله إلى الرسول ﷺ بأن الإمامة لعلى بن أبى طالب، ثم للحسن والحسين، وذريتهما فقط، ومنهم من يذكر النص على الإمام بصفاته لا بشخصيته، ومنهم من يقر بإمامة الشيخين أبى بكر، وعمر، ويتوقف فى أمر عثمان، ومنهم من يقول بالنص الجلى على إمامة علىّ. فالإمام (يحيى بن الحسين بن القاسم الرسِّى (٢٤٥هـ/ ٨٥٩م - ٢٩٨هـ/ ٩١٠م) إمام الزيدية باليمن يشير إلى أن المكلف عليه أن يعلم بعد توحيد الله عز وجل، وعدله، والتصديق بوعده، ووعيده، والإيمان برسالة محمد ﷺ، عليه أن يعلم:

أ - أن عليًّا بن أبى طالب هو (أمير المؤمنين، ووصىُّ رب العالمين، ووزيره، وأحق الناس بمقام رسول الله ﷺ)[٤١].

ب - (ثم يجب عليه أن يعلم أن الحسن والحسين ابنا رسول الله ﷺ إمامًا عدل، واجبة طاعتها، مفترضة ولا يتهما)[٤٢].

جـ - (ثم يجب عليه أن يعلم أن الإمامة لا تجوز إلا فى ولد الحسن، والحسين، بتفضيل الله لهما، وجعله ذلك فيها، وفى ذريتهما)[٤٣].

د - (وأن الإمام من بعد الحسن والحسين من ذريتهما من سار بسيرتهما وكان مثلهما، واحتذى بحذوهما) وتوفرت فيه صفات الورع، والتقوى، والجهاد فى أمر الله والزهد، والفهم لما يحتاج إليه، والعلم بتفسير ما يرد عليه، والشجاعة، والبذل والسخاء والرأفة بالرعية..إلخ[٤٤].

وفى حديثه عن الوصية للإمام على رضي الله عنه(ت: ٤٠هـ/ ٦٦١م) يذكر أن كل من قال (بإمامة أمير المؤمنين، ووصيته، فهو يقول بالوصية، على أن الله عز وجل، أوصى بخلقه على لسان النبى إلى على بن أبى طالب، والحسن، والحسين، وإلى الأخيار) من ذريتهما، (أولهم على بن الحسين، وآخرهم المهدى، ثم الأئمة فيما بينهما؛ وذلك أن تثبيت الإمامة عند أهل الحق فى هؤلاء الأئمة، من الله عز وجل على لسان رسول الله ﷺ) ومن كان حاله كذلك (فهو إمام مستوجب للإمامة)[٤٥].

ويذهب إلى فكرة النص على الأئمة الثلاثة فقط، أحد علماء زيدية القرن الخامس الهجرى (السمّان، إسماعيل ابن على بن الحسين) (ت:٤٤٧هـ/ ١٠٥٢م) حيث يقول: إن طريق الإمامة لدى الزيدية، هو النص فى الأئمة الثلاثة، وفى غيرهم الدعوة والخروج، والدليل على ذلك: الإجماع على أن الإمام لابد أن ينابذ الظلمة، ويدعو الناس إلى متابعته فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهو معنى الخروج لدى الزيدية[٤٦].

ويذكر أحد علماء زيدية القرن التاسع الهجرى وهو الإمام (أحمد بن يحيى بن المرتضى اليمانى) (ت:٨٤٠هـ) أن الزيدية مختلفون حول قضية الإمام؛ فذهب فريق منهم إلى إثبات النص على (علىّ) ﷺ بالوصف دون التسمية (وكفروا من خالف ذلك، وأثبتوا الإمامة فى البَطْنين بالدعوة، مع العلم، والفضل)[٤٧].

ومنهم من ذهب إلى أن الإمامة شورى، تصح بالعقد، وأنه تجوز إمامة المفضول. (ويقولون بإمامة الشيخين، مع أولوية على بن أبى طالب)[٤٨].

ويذهب فريق ثالث وهم المتأخرون، إلى إثبات (النص القطعى الخفى. وخطّأوا المشايخ لمخالفته، وتوقفوا فى تفسيقهم، واختلفوا فى جواز الترضية عنهم)[٤٩].

وأما الإمامية من الشيعة، فطريق الإمامة عندهم هو النص القطعى من الله تعالى على لسان النبى ﷺ، أو لسان الإمام الذى قبله. ولا تكون بالاختيار، أو الانتخاب من الناس، حتى لا يخلو، عصر، أو زمان (من إمام مفروض الطاعة، منصوب من الله تعالى، سواء أبى البشر أم لم يأبوا، وسواء ناصروه أم لم يناصروه، أطاعوه أم لم يطيعوه. وسواء أكان حاضرًا أم غائبًا عن أعين الناس؛ إذ كما يصح أن يغيب النبى كغيبته فى الغار، والشِّعْب، صَحَّ أن يغيب الإمام. ولا فرق فى حكم العقل بين طول الغيبة، وقصرها)[٥٠] وهم يرون أن منصب الإمامة مثل منصب النبوّة تمامًا، ولهذا كانت الإمامة اختيارًا إلهيًا، لا دخل للبشر فيه، كما أن الإمام، شخص له نفس قُدْسيّة ولديه استعداد لتحمل أعباء الإمامة العامة[٥١].

وقد استدل الإمامية بعدد من النصوص، أوّلوها بما يوافق مذهبهم، منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٨) قالوا: نزلت فى علّى ﷺ[٥٢].

ومن الأحاديث التى يدلل بها الإمامية على النص الجلّى على أمير المؤمنين (على بن أبى طالب ﷺ. ت: ٤٠هـ) قوله

ﷺ عندما وصل (غدير خُم) مشيرًا إلى (علّى) ﷺ : "من كنت مولاه فعلّى مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ مَنْ عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدِرْ الحق معه حيث دار. ألا هل بلغت؟ ثلاثا" [٥٣] .

وقد أفاض العلماء فى مناقشة هذا الحديث وغيره من الأحاديث التى ذكرها الإمامية فى النص على الإمام وتعيينه، وكذلك الوقائع التاريخية التى استندوا إليها، ودلالتها، وخلصوا إلى أنها لا تعنى النص على الإمامة[٥٤]. وخلصوا أيضًا، إلى أن الإمام بعد النبى ﷺ هو أبو بكر ﷺ، ثم عمر ﷺ، ثم عثمان ﷺ، ثم على ﷺ.

صيغة البيعة :

ويذكر بعض الفقهاء صيغة البيعة، التى يقوم بها أهل الحل، والعقد وهى أن يقال: (بايعناك على بيعة رضى، على إقامة العدل، والإنصاف، والقيام بفروض الإمامة ولا يحتاج –مع ذلك – إلى صفقة اليد)[٥٥] .

وذكر فى المغنى: (أن البيعة كانت على عهد رسول الله ﷺ وخلفائه الراشدين، بالمصافحة) فلما وَلى الحجاج، رتَّبها أيْمانا، تشتمل على اليمين بالله، والطلاق، والعتاق، وصدقة مال)[٥٦] .

ويذكر المعتزلة :(أنه لا يشترط أن يتم عقد البيعة بالمصافحة باليد، بل بما يدل على الرضى، والطاعة، والامتثال، وإظهار ذلك. وكذلك لا يشترط فى القبول، (إظهار هذه اللفظة، بل إظهار الدخول فيما التمس منه، وإظهار الرضى به) فهذا كالقبول) [٥٧].

شروط صحة عقد البيعة:

وذكر الفقهاء، أن لصحة عقد البيعة - خمسة شروط؛ هى :

الأول : أن تجمتع شروط الإمامة فى المأخوذ له البيعة، ولا تنعقد مع فقدان واحد منها، إلا مع الشوكة والقهر.

الثانى: أن يتولاها أهل الحل، والعقد، من العلماء، والرؤساء، وسائر وجوه الناس.

الثالث: أن يجيب المبايَعُ له إلى البيعة، ولو امتنع لا تنعقد له الإمامة.

الرابع: الإشهاد على المبايعة، إذا كان المبايع واحدا، فإن كانوا جمعا، فلا يشترط الإشهاد.

الخامس: أن يكون المعقود له واحدًا[٥٨].

ما يترتب على هذه الشروط:

ويتصل بهذه الشروط الأمور التى ذكرها الفقهاء، منها:

أ - ما إذا تعدد من استوفت فيه شروط الإمامة، فإنه يقدم أَسَنُّهما، فإن عقدوها للأصغر جاز. وإن كان أحدهما أعلم، والآخر، أشجع، روعى فى الاختيار ما يتطلبه حكم الوقت، والأحوال السائدة؛ فإن كانت الحاجة

ماسة إلى رعاية الشجاعة، قدم الأشجع، وإن كانت الحاجة ماسة إلى العلم والخبرة، قدم الأعلم[٥٩].

ب - ومنها: ما إذا تعدد الطالبون للإمامة، المستجمعون لشرائطها؛ فذكر بعض العلماء، أنه يقرع بينهم. وقال آخرون: يفوض الأمر إلى أهل الحل والعقد، يختارون من شاءوا[٦٠].

وفيها: أنهم اختلفوا فى المراد بأهل الحل، والعقد، هل هم الموجودون فى كل بلد أو الموجودون بالبلد الذى به الإمام[٦١].

أهل الحل والعقد:

تحدث الفقهاء عن أهل الحل والعقد والشروط المعتبرة فيهم، ومما ذكروه أنهم أهل الشورى، وأن الشروط المعتبرة فيهم ثلاثة هى: **الأول** العدالة. **الثانى:** العلم الذى يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة. **الثالث:** أن يكونوا من أهل الرأى، والتدبير المؤديين إلى اختيار الأصلح للإمامة. ولا يشترط أن يكونوا من البلد الذى به الإمام[٦٢].

ويذكر المعتزلة أن صفة العاقدين، القائمين على عقد الإمامة، أن يكونوا (من أهل الستر، والدين، وممن يوثق بنصيحتهم ، وسعيهم فى المصالح، وأن يكونوا ممن يعرف الفرق بين من يصلح للإمامة، ومن لا يصلح لها، وأن يكونوا من أهل الرأى، والفضل، والعلم، بالدين)[٦٣].

عدد أهل الاختيار (أهل الحل والعقد) :

تعددت أقوال أهل العلم فى العدد الذى تعقد به الإمامة؛ فذهب بعضهم إلى أن أقل عدد تنعقد به الإمامة أربعون، ولا تنعقد بأقل من ذلك، قياسًا على أن الجمعة لا تعقد إلا بأربعين، والإمامة أربعون، والإمامة أولى بذلك. وبعضهم يرى أن أقل عدد تعقد به خمسة أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة، قياسًا على أن بيعة أبى بكر ﷺ، انعقدت بخمسة، هم: "عمربن الخطاب" (ت: ٢٣هـ/ ٦٤٤م) ، و"أبوعبيدة بن الجرّاح" (ت: ١٨هـ/ ٦٣٩م) ، و "أُسَيْد بن حضير" (ت: ٢٠هـ/ ٦٣٣م)، وبشير بن سعد (ت: ١٢هـ/ ٦٣٣م) وسالم مولى أبى حذيفة (ت:١٢هـ/ ٦٣٣م) ، ثم تابعهم سائر الناس.

وذهب بعضهم إلى أنها تنعقد بأربعة فقط، قياسًا على شهادة إثبات الزنا وهناك رأى خامس، وهو أنها تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين. والسادس: أنها تنعقد باثنين، قياسًا على الشهادة عند الخصومات، فلا تعقد إلا بشهادة عدلين. وبعضهم ذهب إلى أنها تعقد بشخص واحد. ويرجح الشافعية أنها تعقد بمن تيسر حضوره وقت المبايعة من العلماء، والرؤساء، وسائر وجوه الناس، المتصفين بالصفات

المشار إليها[٦٤].

ويذكر المعتزلة، أنه (قد ثبت - عند من يقول بالاختيار - أنه إذا حصل العقد من واحد، برضى أربعة، صار إمامًا، واختلفوا فيما عدا ذلك)[٦٥].

كما يقررون، أنه لابد من خمسة فى عقد الإمامة، إلا إذا حصل عهد من الإمام السابق[٦٦] على أن القاضى عبد الجبار، قد اشار إلى أن أبا على الجبائى (ت:٣٠٣هـ/ ٩١٦م) ذكر طرقًا ستة تعقد بها الإمامة، من قبل رجل واحد[٦٧].

٥ - صفات الإمام وشروطه :

تعرض العلماء لهذه الشروط، وتناولوها ما بين موجز فيها، ومطنب. وكذلك ارتبطت هذه الشروط برؤى بعض الفرق. ومجمل القول فيها :

أ - يذكر الماوردى (ت: ٤٥٠هـ) أنها سبعة: (**أحدهما**: العدالة على شروطها الجامعة. **الثانى**: العلم المؤدى إلى الاجتهاد فى النوازل. **الثالث**: سلامة الحواس من السمع، والبصر، واللسان. **والرابع**: سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة، وسرعة النهوض. **والخامس**: الرأى المفضى إلى سياسة الرعية، وتدبير المصالح. **والسادس**: النسب وهو أن يكون من قريش، لورود النص فيه، وانعقاد الإجماع عليه)[٦٨].

ب - ويجمل القاضى أبو يعلى (ت: ٤٥٨هـ) هذه الصفات فى أربعة شروط، يضيف إليها: شرطى: الحرية، والبلوغ، كما يضيف العقل. وهو متضمن فيما ذكره الماوردى[٦٩].

جـ - ويقسم إمام الحرمين؛ الجوينى (ت: ٤٧٨هـ) هذه الشروط إلى أربعة أقسام، هى: منها: ما يتعلق بالحواس. ومنها ما يتعلق بالأعضاء. ومنها: ما يرتبط بالصفات اللازمة المعتبرة . ويضيف فى هذا القسم. صفة الذكورة، إلى النسب القرشى. والقسم الرابع : يتعلق بالفضائل المكتسبة[٧٠].

د - ويعرض عضد الدين الإيجى (ت: ٧٥٦هـ) لهذه الشروط مجتمعة، لدى الفرق الإسلامية، المعتدل منها، والغلاة، فيذكر الخوارج، والمعتزلة، والشيعة، والإمامية، والإسماعيلية، ويشير إلى أن هناك شروطًا لا يتيسر تحققها، عند بعض الفقهاء، كالاجتهاد، والرأى، والشجاعة، حيث تعد عندهم بمثابة تكليف ما لا يطاق. ثم يشير إلى أن هناك شروطًا هى محل إجماع مثل: العدالة، والعقل، والبلوغ، والذكورة، والحرية. وشروطًا هى محل خلاف، وذلك تبعًا للفرق الإسلامية، مثل: "القرشية" التى لم يوافق عليها الخوارج، وبعض المعتزلة. و"الهاشمية" التى اشترطها الشيعة. و"العلم بجميع مسائل الدين" الذى

اشترطه الإمامية. وكذلك ظهور المعجزة على يديه" والعِصْمة(٧١).

هـ - ويجمل ابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ) هذه الشروط فى أربعة هى (العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس، والأعضاء) ثم يقول: (واختلف فى شرط خامس، وهو النسب القرشى) (٧٢).

و - وقد جمع القلقشندى (ت: ٨٢١هـ) هذه الشروط فى أربعة عشر شرطًا: مجملها: الذكورة، والبلوغ، والعقل، والبصر، والسمع، والنطق، وسلامة الأعضاء، والحرية، والإسلام، والعدالة، والشجاعة، والنجدة، والعلم المؤدى إلى الاجتهاد فى النوازل والأحكام، وصحة الرأى والتدين، والنسب(٧٣).

ز - ويذهب المعتزلة إلى هذه الشروط، ويؤكدون على أن منصب الإمام شرعى، ومن ثم فلا بد فى صفات الإمام من أن تكون شرعية(٧٤).

ح - ويضيف الزيدية إلى هذه الشروط، كونه من نسب الحسن، أو الحسين فقط دون غيرهما. ويقولون: إن هذا هو المجمع عليه لدى الفرق؛ لأن القول بكونه من عموم قريش مختلف فيه(٧٥).

ط - وتجعل الإمامية هذه الشروط عشرة هى: (الأول : العلم الكافى بحقائق الأشياء من أمور الدين والدنيا. والثانى: الشجاعة. والثالث: الكرم. والرابع: حسن الخَلْق، والخُلُق. والخامس: حسن الرأى والتدبير. والسادس: الصبر فى المحن والبلاء، والفتن. والسابع: الأفضلية فى رعيته من جميع الجهات والاعتبار. والثامن: البراءة والطهارة عن جميع العيوب. والتاسع: ظهور الآيات، وخارق العادات، والمعجزات منه. والعاشر: العصمة)(٧٦).

ومن صفات الإمام لدى الإمامية الاثنى عشرية: أن يكون جامعًا لصفات الكمال البشرى، كالنبىّ تمامًا(٧٧). والأئمة عباد مكرمون، اختصهم الله بكرامته، وحباهم بولايته(٧٨).

والإمام يتلقى المعارف، والأحكام الإلهية كلها عن طريق النبى، أو الإمام الذى قبله، وأما الأحكام المستجدة، فهو يتلقاها (من طريق الإلهام بالقوة القدسية التى أودعها الله تعالى فيه)(٧٩). وعن طريق تلك القوة القدسية (تتجلى فى نفسه المعلومات، كما تتجلى المرئيات فى المرآة الصافية، لا غطش فيها ولا إبهام)(٨٠).

والأئمة كالنبى ﷺ لم يتلقوا تعليمهم على أيدى معلمين، منذ طفولتهم إلى بلوغهم سن الرشد (حتى القراءة والكتابة...مع ما لهم من منزلة

علمية لا تجارى، وما سئلوا عن شىء إلا أجابوا عليه فى وقته)[٨١].

والأئمة هم أولو الأمر الذين أمر الله بطاعتهم، وهم الشهداء على الناس. وهم أيضًا: أبواب الله، والسبيل إليه، والأدلاء عليه، وهم خزانة علمه، وتراجمة وحيه، وأركان توحيده، وخزّان معرفته، وهم أمان أهل الأرض. وأمرهم أمر الله تعالى، ونهيهم نهيه، وطاعتهم طاعته، ومعصيتهم معصيته.. وهم مصدر الأحكام الشرعية الإلهية، لا تستقى إلا منهم، ولا تفرغ ذمة المكلف إلا بالرجوع إليهم[٨٢].

ولا يجوز للمكلف، أن يختار من بين المذاهب الفقهية، بل لابد من الأخذ من الإمام لأن ما جاء عن طريقه أمر يقينىّ، لأنه المرجع الأصلى بعد الرسول ﷺ[٨٣].

عدد الأئمة لدى الإمامية:

ويذكر الإمامية أن عدد أئمتهم الذى انتهوا إليه، اثنا عشر إمامًا، وأن الإمام الثانى عشر، هو الإمام المنتظر[٨٤]. ويذكر الأشعرى (ت:٣٢٤هـ) أنه يطلق عليهم القطعيَّة، لقطعهم بموت (موسى بن جعفر بن على) (ت: ١٨٣هـ) وأنهم جمهور الشيعة، وإن كان لم يسمهم الاثنى عشرية، لأن هذا الاسم لم يكن قد ظهر آنئذ، لكنه يذكر تسلسل الوصية بأسماء هؤلاء الاثنى عشرية، بالصورة التى اتفقوا عليها، بعد اختلافاتهم فيما بينهم (وبين إخوتهم، وبنى أعمامهم)[٨٥].

وقد ذكروا أن النبى ﷺ نص على إمامة:

١ - على بن أبى طالب، من بعده، ولقبه المرتضى (ت: ٤٠هـ).

٢ - وأن عليا نص على إمامة ابنه (الحسن - الزكىّ) (ت: ٥٠هـ).

٣ - أن الحسن بن على، نص على إمامة أخيه (الحسين بن على -الشهيد) (ت:٦١هـ).

٤ - ونص الحسين، على إمامة ابنه (على بن الحسين -زين العابدين) (ت:٩٥هـ).

٥ - ونص علىّ زين العابدين، على إمامة ابنه محمد بن على - الباقر) (ت: ١١٤هـ).

٦ - ونص محمد الباقر، على إمامة ابنه (جعفر بن محمد - الصادق) (ت: ١٤٨هـ).

٧ - ونص جعفر الصادق، على إمامة ابنه (موسى بن جعفر - الكاظم) (ت: ١٨٣هـ).

٨ - ونص محمد الكاظم، على إمامة ابنه (علىّ بن موسى -الرضا) (ت: ٢٠٣هـ).

٩ - ونص علىّ الرضا، على إمامة ابنه (محمد بن على - الجواد) (ت: ٢٢٠هـ).

١٠ - ونص محمد بن علىّ الجواد، على إمامة ابنه (علىّ بن محمد بن على - الهادى) (ت: ٢٥٤هـ).

١١ - ونص علىّ بن محمد، على إمامة ابنه (الحسن بن على - العسكرى) (ت: ٢٦٠هـ).

١٢ - ونص الحسن بن علىّ - العسكرى، على إمامة ابنه (محمد بن الحسن - المهدى المنتظر، الذى يقولون إنه سوف يظهر يملأ الأرض عدلا، بعد أن ملئت ظلما وجورا، الذى ولد سنة ٢٥٥هـ أو ٢٥٦هـ على خلاف فى مولده، ويقولون إنه لا زال حيًّا إلى اليوم[٨٦].

٦ - واجبات الإمام (ما يقوم به الإمام):

من يتأمل ما أفاض فيه الفقهاء، فى حديثهم عن واجبات الحاكم فى الدولة الإسلامية، يتيقن بأن هذه الواجبات لا تخرج عما تنادى به الديمقراطيات المعاصرة، والنظم الدستورية الراقية. ومجمل هذه الواجبات، التى تمثل خطة أو منهجًا عامًّا لواجبات الإمام، يحتاج إلى ممارسات تطبيقية، تختلف باختلاف الظروف، والأحوال، والبيئات، والثقافات. مجملها ما يلى:

١- حفظ الدين، وصيانته من المبتدعين، وذوى الشبهات.

٢- توفير الأمن، والأمان فى ربوع البلاد.

٣- تحصين ثغور الدولة، وصيانة حدودها، فلا تنتهك فيها المحرمات، (ولا يسفك دم مسلم، أو مُعاهد).

٤- مجاهدة الأعداء، مع المحافظة على إقرار مبدأ الحرية الدينية.

٥- الحرص على تنفيذ الأحكام القضائية، وتحقيق السلام الاجتماعى.

٦- إقامة الحدود، وقايةً للحرمات، وصيانةً للأنفس، والأموال.

٧- اختيار الأمناء، والأكْفَاء، وإسناد الولايات (إلى الثقات النصحاء، لتَنْضَبِط الأمور بالكُفَاة، وتحفظ الأموال بالأمناء).

٨- جباية أموال الخراج، والصدقات. على ما أوجبه الشرع، نصًّا، أو اجتهادًا، من غير حَيْف، ولا عَسْف.

٩- تقدير العطاء، وما يستحقه كل واحد فى بيت المال، من غير سرف ولا تَقْتِير، ودفعه إليهم فى وقت معلوم، لا تأخير فيه، ولا تقديم.

١٠- أن يتولى بنفسه الإشراف على الأمور العامة، فلا يعتمد اعتمادًا مطلقًا على ولاته، وعماله (فقد يخون الأمين، ويغش الناصح) وقد قال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ (ص: ٢٦).

والأحاديث فى هذا كثيرة، سبق الحديث عن بعضهما[٨٧].

واجبات الرعية :

ويجمل الفقهاء واجبات الرعية تجاه الإمام فى بعض القواعد العامة، يتفرع عنها أمور كثيرة، فى مجال التطبيق العملى. وهى:

١ - الطاعة.

٢ - المناصرة والمعاضدة.

٣ - المناصحة. ويتفرع على هذه القواعد أمور منها: الصبر، والعدل، والتسامح، والحلم وغيرها. وهناك الكثير من الآيات والأحاديث الصحيحة التى تدل على هذه المعانى[٨٨].

٧ - عزل الخليفة (الإمام) :

يقرر فقهاء المسلمين، أن الإمامة العظمى، هى عقد من العقود بين الإمام، ومسئولى الأمة، وممثليها (أهل الحل، والعقد)، يلتزم الإمام بموجبه بالمهام التى أنيط به القيام بها، طالما كان مستوفيًا للشروط التى ذكرها.

وهذا يعنى: أن هذا العقد يتعرض لما تتعرض له العقود، من فسخ، وحلّ إذا لم يكن هناك التزام، بواجبات هذا العقد، وشروطه، وهذا جائز شرعًا لدى فقهاء المسلمين؛ شريطة ألا يؤدى هذا العزل إلى حدوث فتنة أكبر من بقائه.

وصور هذا العزل، كما ذكرها، وأفاض فى تفاصيلها الفقهاء، مجملها كما يلى:

١- أن يخلع الخليفة نفسه.

٢- أو يخلعه أهل الحل والعقد، وذلك عند الإخلال بالشروط التى أشرنا إليها، كأن يعجز عن القيام بأعباء الحكم لأى سبب يوجب ذلك، أو تختل أمور الدولة، وتضطرب أحوالها.

وخلاصة الأمر، أن العزل وفسخ هذا العقد مرتبط باختلال الشروط التى سبق الكلام عنها، وللفقهاء تفاصيل كثيرة حيال الإخلال بأى منها[٨٩].

أ.د. محمد عبد الله عفيفى

الهوامش:

(١) الجويني: إمام الحرمين، الإرشاد إلى قواطع الأدلة؛ بيروت. مؤسسة الكتب الثقافية، ط. أولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص٣٤٥.

(٢) انظر ابن كثير: تفسير القرآن العظيم؛ بدون تاريخ- ط. دار الشعب، مج/٥ ص٩٦ عند تفسير هذه الآية من سورة الإسراء.

(٣) تفسير ابن كثير: ط. الشعب مج/ ٦ ص٥٥٣.

(٤) السابق مج/ ١ ص٢٣٧.

(٥) نفسه مج/٤ ص٢٤٦.

(٦) نفسه مج /٦ ص١٤٢.

(٧) في شرح معاني كلمة أئمة في الآيات السابقة: انظر تفسير ابن كثير: ط. الشعب، مج٤/ ص٥٩، مج/٥ ص٣٤٨، مج/٦ ص٢٣٠، ٢٤٨، ٣٧٢.

(٨) ذكر ذلك القلقشندي في كتابه: مآثر الإنافة في معالم الخلافة. ج/١ . تحقيق: عبد الستار أحمد فرّاج. الكويت. وزارة الإرشاد والأنباء سنة ١٩٦٤ ص١٠.

(٩) ابن حزم، علي بن أحمد بن حزم الظاهري: الفصل في الملل، والأهواء، والنحل. بيروت. دار المعرفة للطباعة والنشر. ط. ثانية، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م ج/٤ ص٩٠.

(١٠) القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء: الأحكام السلطانية تصحيح وتعليق: محمد حامد الفقي. بيروت. دار الكتب العلمية؛ ١٤٠٣- ١٩٨٣ ص٢٧. وانظر القلقشندي: (أحمد بن عبد الله) (ت:٨٢١هـ/ ١٤١٨م) مآثر الإنافة في معالم الخلافة ج/١ تحقيق: عبد الستار أحمد فرّاج. الكويت. وزارة الإرشاد والأنباء، سنة ١٩٦٤، ص ١٣-٢١.

(١١) الماوردي: علي بن محمد بن حبيب؛ الأحكام السلطانية. بيروت. دار الكتب العلمية . ط. أولى ١٤٠٥-١٩٨٥م ص٥.

(١٢) غياث الأمم في التياث الظُلم . تحقيق ودراسة د. مصطفى حلمي و د. فؤاد عبد المنعم .الإسكندرية . دار الدعوة . بدون تاريخ ص١٥.

(١٣) عضد الدين الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد)، المواقف في علم الكلام؛ بيروت. عالم الكتب. بدون تاريخ ص٣٩٥.

(١٤) ابن خلدون (عبد الرحمن)؛ المقدمة. بيروت . دار الفكر بدون تاريخ، ص١٩١.

(١٥) القلقشندي: مآثر الإنافة (مرجع سابق) ص١٣.

(١٦) السابق ص١٣.

(١٧) الأحكام السلطانية (مرجع سابق) ص١٧.

(١٨) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٧، ١٨، القاضي أبو يعلى (الفراء): الأحكام السلطانية ص٢٧، وأيضًا مقدمة ابن خلدون (مرجع سابق) ص١٩١، وأيضًا القلقشندي: مآثر الإنافة ج/١ ص١٤- ١٥.

(١٩) مآثر الإنافة ج/١ ص١٥.

(٢٠) السابق ص١٧.

(٢١) انظر على الترتيب: الأحكام السلطانية للماوردي ص٥-٦، الفصل لابن حزم ج/٤ ص٨٧ (مرجع سابق)، الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى ص١٩ (مرجع سابق)، غياث الأمم، للإمام الجويني، (مرجع سابق) ص١٥- ١٧، وأيضا: الإرشاد إلى قواطع الأدلة (مرجع سابق) ص٣٥٨، والإيجي، المواقف في علم الكلام (مرجع سابق) ص٣٩٥- ٣٩٦، وابن خلدون: المقدمة (مرجع سابق) ص ١٩١- ١٩٢.

(٢٢) الفصل ج/٤ ص٨٧. هناك أقوال في معنى الإرجاء، وسبب تسمية المرجئة، ذكرها مؤرخو الفرق الإسلامية؛=

= فيذكر أبو المظفر الإسفراييني (ت: ٤٧١هـ) أنهم هم الذين يفصلون بين العمل، والإيمان، ويؤخرون العمل عن الإيمان، ويقولون: (لا تضر المعصية مع الإيمان، كما لا تنفع الطاعة مع الكفر) وهذا مخالف لقول المسلمين، وهم خمس فرق. (التبصير في الدين. تحقيق: كمال الحوت. بيروت عالم الكتب. ط. أولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ص٩٧ . ويضيف الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) أنهم كانوا يرجئون الحكم في صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة. فلا يقال: هو من أهل الجنة، أو أهل النار. وقيل: (تأخير علي ﷺ عن الدرجة الأولى، إلى الدرجة الرابعة) ، الملل والنحل. تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة ط. ثانية ١٣٩٥- ١٩٧٥م ج/١ ص١٣٩.

(٢٣) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل. ج/٢٠ الإمامة تحقيق: د.عبد الحليم محمود، د. سليمان دنيا . مصر . الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ، القسم الأول ص ٣٩- ٤١، ص٤٦- ٤٧.

(٢٤) السابق ص ٤٧- ٤٨.

(٢٥) الأحكام السلطانية للماوردي ص٥-٦، والفصل لابن حزم ج/٤ ص٨٧.

(٢٦) ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية. جمع وترتيب، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي وابنه: تصوير، ط. أولى ١٣٩٨هـ ج/٢٨ ص٢٤٥- ٢٤٦.

(٢٧) صحيح مسلم: كتاب الإمارة . باب كراهة الإمارة بغير ضرورة. ومسند ابن حنبل؛ ٥: ١٧٣ وانظر ابن أبي شيبة: (الحافظ عبد الله بن محمد : ت: ٢٣٥هـ) الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، الهند، الدار السلفية، ط.١ - ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م ج/١٢ الأثر رقم (١٢٥٨٦).

(٢٨) صحيح البخاري: كتاب العلم، باب رفع الأمانة، ومسند ابن حنبل: ٢: ٣٦١.

(٢٩) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الجمعة. باب: الجمعة في القرى والمدن. وفي كتاب الاستقراض باب: العبد راع في مال سيده. وكتاب الوصايا: باب: من بعد وصية توصون بها أو دين. وفي صحيح مسلم؛ كتاب الإمارة باب فضيلة الإمام العادل. وفي مسند ابن حنبل؛ ٢: ١١١. وانظر أيضًا : صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب **قوا أنفسكم وأهليكم نارًا وباب المرأة راعية في بيت زوجها**. وكتاب الأحكام: باب قول الله تعالى؛ **{وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول}** (المائدة: ٩٢) وأيضا: صحيح مسلم: كتاب الإيمان، وكتاب: الإمارة وسنن الدارمي: كتاب الرقاق، ومسند ابن حنبل؛ ٢: ١٥، ٢٥، ٢٧.

(٣٠) انظر ابن أبي شيبة: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (مرجع سابق) ج/١٢ ص٢١٧ الأثر رقم (١٢٥٨٨، ١٢٥٩٢) وأيضا: الآثار رقم (١٢٥٩١/ ١٢٦٠١/ ١٢٦٠٤/ ١٢٦٠٥/ ١٢٦٠٦- ١٢٦٠٩) ص٢١٧- ٢٢٢).

(٣١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ج/٢٨ ص٢٥١- ٢٥٢. وانظر: الإمام الكاساني؛ بدائع الصنائع ج/٧ مطبعة القاهرة – الجمالية. ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م ص١٦.

(٣٢) الشيخ محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية . تقديم د. حامد حفني داود: بغداد. مطبعة النعمان- النجف الأشرف ١٩٧٢م ص٦٥.

(٣٣) المصدر السابق ص٦٦.

(٣٤) الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء؛ أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة . بيروت دار الأضواء للطباعة والنشر ط. أولى ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م ص١٤٥.

(٣٥) علي بن فضل الله الجيلاني (ت: بعد ١٠٧٠هـ)؛ توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثنى عشرية. تقديم وتحقيق وتعليق: د. محمد مصطفى حلمي: مصر. دار إحياء الكتب العربية (الحلبي) ط. أولى ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م ص١٥.

(٣٦) المصدر السابق ص١٥.

(٣٧) الماوردي: الأحكام السلطانية ص٧، أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٢٣.

(٣٨) مآثر الإنافة ج/١ ص٥٨.
(٣٩) المصدر السابق ص٥٩.
(٤٠) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج/٢٠ الإمامة القسم الأول ص٢٥١- ٢٥٨.
(٤١) الإمام يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله تعالى من العدل، والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد، وإثبات النبوة والإمامة فى النبى وآله. ضمن مجموع رسائل العدل والتوحيد؛ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة. مصر. دار الهلال سنة ١٩٧١،ج/ ٢، ص٧٤.
(٤٢) المصدر السابق ص٧٥.
(٤٣) السابق ص٧٦.
(٤٤) السابق ص٧٨.
(٤٥) السابق ص٨٢- ٨٣.
(٤٦) السمّان: إسماعيل بن على بن الحسين؛ شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار. مخطوط بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض رقم ٢٤٠٢- خ ف لوحة ٢٦٠.
(٤٧) الإمام يحيى بن المرتضى اليمانى: المنية والأمل فى شرح الملل والنحل. تحقيق: د. محمد جواد مشكور. دمشق دار الندى ط. ثانية ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م ص٢٣.
(٤٨) السابق ص٢٣- ٢٤.
(٤٩) السابق ص٢٤.
(٥٠) الشيخ رضا المظفر: عقائد الإمامية (مرجع سابق) ص٦٦.
(٥١) السابق ص٧٤.
(٥٢) السابق ص٧٥.
(٥٣) الشهر ستانى: الملل والنحل ج/١ ص١٦٣، أيضا الإمام يحيى بن الحسين: رسائل العدل والتوحيد ج/٢ (كتاب فيه معرفة الله ...إلخ) ص٨٣ (بئر خم: بئر بين مكة والمدينة. وذلك عند عودة الرسول ﷺ من حجة الوداع سنة ١٠هـ والحديث أخرجه الإمام أحمد عن ابن بريدة عن أبيه بلفظ: (من كنت وليه فعلّى وليه) المسند: ٣٥٠/٥-٣٥٨.
(٥٤)على سبيل المثال انظر الجوينى: غياث الأمم ص٢٩- ٣٠، وأيضا ابن حزم: الفصل فى الملل والنحل ج/٤ ص٩٤-٩٥، وأيضا أبو حامد المقدسى (ت:٨٨٨هـ): رسالة فى الرد على الرافضة. تحقيق عبد الوهاب خليل الرحمن. الهند- بومباى. الدار السلفية. ط. أولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م ص٢١٧- ٢٢٠، أيضا القاضى عبد الجبار: المغنى ج/٢٠ الإمامة (القسم الثانى ص١١٢- ١٩٧، وابن تيمية: منهاج السنة النبوية. تحقيق د. محمد رشاد سالم. الرياض- جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م ج/٧ ص٣٩٣ وما بعدها، ص٣١٢- ٣١٩.
(٥٥) القاضى أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٢٥.
(٥٦) نقله الشيخ محمد حامد الفقى: فى حاشية٣ ص٢٥.
(٥٧) القاضى عبد الجبار: المغنى ج/٢٠ الإمامة القسم الثانى ص٢٥١.
(٥٨) القلقشندى: مآثر الإنافة ج/١ ص٤١-٤٧.
(٥٩) الماوردى: الأحكام السلطانية ص٨، مآثر الإنافة ص٤١- ٤٢، وأيضا أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٢٤.
(٦٠) الماوردى: الأحكام السلطانية ص٨، وأيضا مآثر الإنافة ج/١ ص٤٢.
(٦١) مآثر الإنافة ج/١ ص٤٢.
(٦٢) أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص١٦.
(٦٣) القاضى عبد الجبار: المغنى ج/٢٠ الإمامة، القسم الأول ص٢٥٣.

(٦٤) مآثر الإنافة ج/١ ص٤٢- ٤٤.
(٦٥) القاضى عبد الجبار: المغنى (الإمامة) ج/٢ القسم الأول ص٢٥٩.
(٦٦) السابق ص٢٦٢.
(٦٧) انظر السابق ص٢٥٣- ٢٥٧.
(٦٨) الأحكام السلطانية ص٦ وانظر ص٧.
(٦٩) الأحكام السلطانية ص٢٠ وانظر ص٢١.
(٧٠) انظر تفاصيل هذه الأقسام؛ غياث الأمم ص٦٠- ٦٩.
(٧١) المواقف فى علم الكلام ص٣٩٨- ٣٩٩.
(٧٢) مقدمة ابن خلدون ص١٩٣- ١٩٤.
(٧٣) مآثر الإنافة ج/١ ص ٣١- ٣٩.
(٧٤) القاضى عبد الجبار: المغنى ج/٢٠ الإمامة – القسم الأول ص١٩٨- ٢١٣ وانظر تفاصيل هذه الشروط هناك.
(٧٥) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. تعليق السمّان (الإمامة) مخطوط (مرجع سابق) لوحة ٢٥٧- ٢٥٨.
(٧٦) على بن فضل الله الجيلانى (ت: بعد ١٠٧٠هـ): توفيق التطبيق (مرجع سابق) ص١٥. وانظر الشيخ محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية مرجع سابق ص٧٣- ٢٤.
(٧٧) عقائد الإمامية ص٦٧.
(٧٨) السابق ص٧٣- ٧٤.
(٧٩) السابق ص٦٧.
(٨٠) السابق ص٦٧- ٦٨.
(٨١) انسابق ص٦٨- ٦٩.
(٨٢) السابق ص٦٩ -٧٠.
(٨٣) السابق ص٧١.
(٨٤) يذكر عبد القاهر البغدادى (ت: ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) أنهم سموا الاثنى عشرية، (لدعواهم أن الإمام المنتظر، هو الثانى عشر) وهو من نسب على بن أبى طالب ﷺ . (واختلفوا فى سن الثانى عشر عند موته) هل كان ابن أربع، أو ثمانى سنين. (الفرق بين الفرق . تحقيق وتعليق محمد محيى الدين عبد الحميد: بيروت. دار المعرفة للطباعة والنشر – بدون تاريخ. ص٦٤- ٦٥. ويذكر الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء،أن اسم الشيعة اليوم إذا أطلق، فإنه يختص (بالإمامية التى تمثل أكبر طائفة فى المسلمين، بعد طائفة السنة. والقول بالإثنى عشر ليس بغريب عن أصول الإسلام) (أصل الشيعة وأصولها، (مرجع سابق) ص١٣٦.
(٨٥) الشهرستانى: الملل والنحل (مرجع سابق) ج/١ ص١٦٩- ١٧٠.
(٨٦) الأشعرى، مقالات الإسلاميين؛ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد؛ بيروت. المكتبة العصرية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ج/١ ص٩٠- ٩١ ويذكر الشيخ آل كاشف الغطاء، أن القول بإمام غائب منتظر حى إلى الآن، ليس غريبًا، أو مستبعدًا من الناحية الطبية، وأخذ يسرد الأدلة على هذا، بما ذهب إليه العلماء المحدثون، من إمكانية خلود الإنسان فى الدنيا. (أصل الشيعة وأصولها- ص١٥٠- ١٥١. ويذكر الشيخ حسن المظفر: أن هذا من الأسرار الإلهية، ومن المعجزات، وأنه غير مستبعد من الناحية الطبية، عقائد الإمامية ص٧٩.
(٨٧) انظر فى تعداد هذه المسئوليات، وتفصيلها: الماوردى: الأحكام السلطانية ص١٨- ١٩، أيضًا: أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص٢٧- ٢٨، وأيضا: إمام الحرمين، الجوينى: غياث الأمم؛ الباب الثامن ص١٣٣ وما بعدها، وأيضا القلقشندى: مآثر الإنافة ج/١ ص٥٩- ٦٢ وغيرها.
(٨٨) مآثر الإنافة ج/١ ص٦٢- ٦٣، وأيضًا مجموع فتاوى ابن تيمية مج/٢٨ ص١٧٩- ١٨١.

(٨٩) انظر المصادر السابقة: الماوردى: الأحكام السلطانية، وأيضًا القاضى أبو يعلى: الأحكام السلطانية، وأيضًا الجوينى: إمام الحرمين: غياث الأمم الفصل الثامن كله..وغيرها.

مراجع للاستزادة:

١- صحيح البخارى: بعض الأجزاء.

٢- صحيح مسلم : بعض المجلدات.

٣- الإسفراييني: أبو المظفر: التبصير فى الدين. تحقيق : كمال الحوت. بيروت. عالم الكتب ط. أولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

٤- الأشعرى: أبو الحسن: (ت: ٣٣٠هـ) تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد . بيروت المكتبة العصرية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

٥- آل كاشف الغطاء: (الشيخ محمد الحسين): أصل الشيعة وأصولها؛ بيروت، دار الأضواء للطباعة والنشر ط. أولى. ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٦- الإيجى: عضد الدين (عبد الرحمن بن أحمد) المواقف فى علم الكلام. بيروت. عالم الكتب. بدون تاريخ.

٧- ابن أبى شيبة؛ (الحافظ عبد الله بن محمد) الكتاب المصنف فى الأحاديث والآثار. الهند – الدار السلفية. ط. أولى ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م. بعض الأجزاء.

٨- البغدادى؛ عبد القاهر بن طاهر: الفرق بين الفرق. تحقيق وتعليق محمد محيى الدين عبد الحميد. بيروت. دار المعرفة للطباعة والنشر – بدون تاريخ.

٩- أبو يعلى، القاضى؛ محمد بن الحسين الفراء: الأحكام السلطانية. تصحيح وتعليق محمد حامد الفقى. بيروت. دار الكتب العلمية ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

١٠- ابن تيمية؛ مجموع فتاوى ابن تيمية: جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، مصورة عن الطبعة الأولى ١٣٩٨ بعض الأجزاء.

١١- ابن تيمية؛ منهاج السنة النبوية: تحقيق: د. محمد رشاد سالم. الرياض جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م بعض الأجزاء.

١٢- الجوينى؛ إمام الحرمين: الإرشاد إلى قواطع الأدلة. بيروت. مؤسسة الكتب الثقافية. ط. أولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٣- الجوينى؛ إمام الحرمين أبو المعالى (عبد الملك) غياث الأمم فى التياث الظُّلَم. تحقيق ودراسة. د. مصطفى حلمى، د.فؤاد عبد المنعم، الإسكندرية. دار الدعوة. بدون تاريخ.

١٤- الجيلانى؛ على بن فضل الله: توفيق التطبيق فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثنى عشرية. تقديم وتحقيق وتعليق د. محمد مصطفى حلمى. مصر. دار إحياء الكتب العربية (الحلبى) ط. أولى ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م.

١٥- ابن حزم؛ الفصل فى الملل والأهواء والنحل. بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر ط. ثانية ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م ، مج/٤.

١٦- ابن خلدون؛ (عبد الرحمن بن أحمد) المقدمة. بيروت. دار الفكر. بدون تاريخ.

١٧- ابن كثير؛ تفسير القرآن العظيم. ط. الشعب. بدون تاريخ مج/٥، مج/٦، مج/٤.

١٨- الشهرستانى؛ أبو الفتح؛ (محمد بن عبد الكريم) الملل والنحل. تحقيق: محمد سيد كيلانى. بيروت . دار المعرفة. ط. ثانية ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

١٩- القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ، تعليق: إسماعيل بن على بن الحسين. مخطوط

بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض. رقم٢٤٠٢- خ - ف.
٢٠- عبد الجبار القاضي: المغني في أبواب التوحيد والعدل ج/٢٠ (الإمامة) تحقيق: د.عبد الحليم محمود، د. سليمان دنيا. مصر. الدار المصرية للتأليف والترجمة بدون تاريخ.
٢١- القلقشندي (أحمد بن عبد الله) مآثر الإنافة في معالم الخلافة. ج/١ تحقيق: عبد الستار أحمد فرّاج. الكويت. وزارة الإرشاد والأنباء سنة ١٩٤٦م.
٢٢- الكاساني؛ بدائع الصنائع ج/٧ ــ مطبعة القاهرة - الجمالية ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م.
٢٣- الماوردي؛ علي بن محمد بن حبيب: الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت. دار الكتب العلمية . ط. أولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٢٤- المظفر (الشيخ محمد رضا) عقائد الإمامية. تقديم: د.حامد حفني داود. بغداد، مطبعة النعمان النجف الأشرف ١٩٧٢م.
٢٥- المقدسي؛ أبو حامد: رسالة في الرد على الرافضة. تحقيق: عبد الوهاب خليل الرحمن. الهند، بومباى الدار السلفية ط. أولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٢٦- يحيى بن الحسين؛ (الإمام) كتاب فيه معرفة الله تعالى من العدل، والتوحيد، وتصديق الوعد والوعيد، وإثبات النبوة، والإمامة في النبي وآله (ضمن مجموع رسائل العدل والتوحيد) ج/٢ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة. مصر. دار الهلال ١٩٧١م.
٢٧- يحيى بن المرتضى اليماني (الإمام)؛ المنية والأمل في شرح الملل والنحل. تحقيق. د. محمد جواد مشكور . دمشق. دار الندى. ط. ثانية ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

ليس ثمة شك فى أن أمة القرآن الكريم، التى صورها الحق سبحانه فى كتابه العزيز أمة سعى كلُّ علماء الكلام إلى تأسيسها وإقامتها على أعمدة راسخة من نصوص القرآن الكريم وسنة الرسول المصطفى. ولقد اجتهد علماء الكلام، كل بحسب طاقته فى تناول كل منهم لجانب من هذه الأمة... ومن المؤكد أن أصول الدين، كما نص عليها القرآن، وكما حاول فهمها وشرحها المفكرون المسلمون تغطى – فى نهاية المطاف – أركان هذه الأمة.

لقد اهتم البعض بقضية التوحيد والبعض الآخر اهتم بالعدالة، وثالث اهتم بحرية الإرادة... ورابع اهتم بمشكلة الأسماء والأحكام، وآخرون اهتموا بمشكلة الحكم (الإمامة)... إلخ.

وينبغى أن يكون مفهومًا أن الحديث عن أصل "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" ليس خاصًّا بالمعتزلة، بل إنه يخص كل الفرق الكلامية، من حيث إن "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" شرط رئيسى من شرائط الإسلام وقاعدة رئيسية من قواعده: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ ﴾ (الحج:٤١).

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كأصل من أصول العقيدة ورد ذكره فى القرآن تسع مرات. أما الحديث عن المعروف بمعزل عن المنكر فقد ورد ذكره ٣٢ مرة. وما يميز هذا الأصل أنه يراعى دائمًا المستقبل، لأن ما حدث قد حدث ولا يمكن إنكار حدوث ما حدث، ولهذا فإن الحديث عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يراعى دائمًا المستقبل.

ومع أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يتصل بكل أصول العقيدة الإسلامية إلا أن صلته بالمشكلة السياسية والأخلاقية صلة قوية بحيث لا يمكن تناول هذا الأصل إلا من خلال حديث الدين عن "السياسة والأخلاق". إن هاتين المشكلتين "الأخلاق. والسياسة" بمثابة جناحى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"، ونحن نعلم أن ما يميز الأخلاق والسياسة بوجه عام الجانب العملى لا النظرى.

والمتأمل فى هذا الأصل يجد أنه يتعلق بسلوك المسلم داخل الجماعة حيث ينبغى أن يتحصن بالأخلاق كفضيلة وبالوعى السياسى حيث الحقوق والواجبات المتبادلة بين الراعى والرعية.

وينبغى على المسلم أن يكون فَاضِل (الأخلاق) وينبغى عليه أيضًا أن يكون مشاركًا بفاعلية فى تأسيس نظام الحكم الإسلامى و من أهمها اختيار الحاكم وتنصيبه ومراقبته ونصحه، وخلعه إن اقتضت المصلحةُ العامة ذلك.

وفى كل الأحوال ينبغى أن يكون "العدل" هو الحاكم سواء على المستوى الأخلاقى أو المستوى السياسى.

ثم إن أصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يتعلق بقضية "الخير والشر" أو إن شئت "الحسن والقبح"، وصلتهما بالعقل والنقل: هل الخير والشر، أو الحسن والقبح، يُعرفان بالعقل، أم بالنقل، أم بهما معًا؟... هل للخير والشر صفات ذاتية ونفسية فى الأشياء، أم أن الخير والشر يتوقفان على إطلاق الشرع، بحيث يُصبح الخير خيرًا لأنَّ الله أمر به، والشر شرًا لأن الله نهى عنه، مع أن الأشياء فى ذاتها ليست خيرة أو شريرة، ليست حلالاً أو حرامًا.

كذلك فإن قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تتصل بمفهوم "التقية" الذى ارتبطت بالمذهب الشيعى بوجه عام، حيث رفض هذا المبدأ " مبدأ التقية " بعض الفرق، بما فى ذلك بعض رجالات الشيعة الزيدية، وقبله البعض الآخر.

هذه كلها تساؤلات تفرض نفسها ونحن نتحدث عن مصطلح الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ثم ما هو المعروف وما هو المنكر؟ وهل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض عين أم فرض كفاية؟.

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر:

إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، "يفهم على أن الآمر ينبغى أن يكون دائمًا أعلى مرتبة من المأمور، وأن المأمور بدوره يكون دائمًا فى مرتبة أدنى من مرتبة الآمر، والأمر دائمًا خطاب موجه الغرض منه الفعل. أما النهى فهو خطاب موجه إلى المأمور الغرض منه اجتناب نوع من الأفعال. لذلك قال القاضى عبد الجبار: "الأمر هو قول القائل لمن دونه فى الرتبة افعل، والنهى هو قول القائل لمن دونه لا تفعل"[1].

أما المعروف فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه. ولهذا لا يقال فى أفعال الله سبحانه معروف، لما لم يعرف حسنها ولا دل عليه، أما المنكر فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه. ولا يتأتى نسبة ذلك إلى الله ـ

تعالى ـ لتتنزه فعله عن الاتصافات بالمنكر.[٢]

ومن واقع النص الدينى نجد أن ثمة إجماعًا على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. يقول الحق سبحانه: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ (آل عمران: ١١٠)، وقال تعالى: ﴿ يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ (لقمان:١٧). وقال سبحانه: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ (آل عمران:١٠٤)، وورد كذلك: ﴿ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ (آل عمران:١١٤)

وقال سبحانه: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (التوبة:٧١).

أما السنة فإنها قد أكدت هذا الأصل. قال الرسول ﷺ: «ليس لعين ترى الله يُعصَى فتطرف حتى تغير أو تنتقل".

ونحن نعلم قول الرسول ﷺ: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان». وقال المصطفى ﷺ: «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يُستجاب لهم».

أما الهدف من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فهو إقامة أمة القرآن الفاضلة التى يعمل أفرادها الخير ويتجنبون الشر، والتى يسعى أفرادها: إما بالتزام منهم (داخلى) وإما بإلزامهم (دوافع خارجية) العمل على زوال المنكر وإيقاع المعروف، أو بتعبير آخر: مقاومة الشر والفساد، وكل أنواع الرذائل، وإحقاق الحق بتحصيل الفضيلة، والرفع من شأن الجانب الإنسانى، بحيث يسمو الفرد على كل قوى الضعف البشرى، وإذا نجح الفرد فى الوصول إلى هذه المرحلة فإنه لن ينطق آنذاك عن الهوى بل عن الحكمة والعلم.

وبمعزل عن ما هو الخير وما هو الشر، أو ما هو المعروف وما هو المنكر، وبغير دخول فى تفاصيل فلسفية لهذه المشكلة الشائكة، نقول: إن كل ما أمر الله به وحث على عمله فهو معروف. وكل ما حرمه الله ونهى عنه فهو منكر. وهذا يؤدى بنا

إلى السؤال التالى: هل ثمة اتفاق بين العقل والنقل (النص الدينى). على معرفة الخير والشر، أو المعروف والمنكر؟ هل المعروف والمنكر يعرفان عقلاً أم سمعًا، أم عن طريق العقل والسمع معًا؟.

اختلف المتكلمون فيما بينهم بشأن هذه المشكلة، فقد مال المعتزلة إلى القول: أن المعروف والمنكر يعرفان عقلاً وسمعًا. بينما قال أهل السنة والأشاعرة: أن المعروف والمنكر يعرفان عن طريق السمع أولاً. وقد مالَ الشيعة إلى رأى المعتزلة، بينما قالت المرجئة برأى أهل السنة والأشاعرة.

ولقد قسَّم بعض رجالات المعتزلة – أبو على الجُبَّائى -المعروف إلى قسمين:

أ - معروف من الواجب الدعوة إليه.

ب - معروف ليس بواجب وإنما هو نافلة، ومن ثم كان الأمر بالواجب واجبًا، وبالنافلة نافلة.

أما المنكر فإن كل ما يدخل تحته يجب النهى عنه:

أما عن المناكير (جمع منكر) فإن المعتزلة قسمتها إلى عقلية وشرعية، المنكر عقلاً كالظلم والكذب، وما يجرى مجراها، والنهى عنها كلها واجب لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه بعد التكليف[٣].

أما المنكر من جهة الشرع كالسرقة والزنا وشرب الخمر وما يجرى هذا المجرى، فإن النهى عنه كله واجب. وإن كان هناك فريق يرى أن المنكر، إن كان منكرًا من خلال الاجتهاد الفكرى (بالعقل) فقد أجازه البعض ولم يُجِزْهُ البعضُ الآخر[٤].

والدعوة هى الوسيلة (الآلية) التى يمكن أن يتحقق من خلالها، وبواسطتها، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، لأن منهج القرآن فى هذا الصدد يعتمد على قول الحق: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ (النحل:١٢٥).

إن الغرض من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، فمتى حصل هذا الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب، وهذا مقرر فى العقول، على حد تعبير القاضى عبد الجبار[٥].

أما إذا لم ينفع هذا النهج فلابد، لإحقاق الحق وإزهاق الباطل، أن يلجأ المسلم إلى كل السبل التى تحقق أمر الله وشرعه، حتى لو تطلب الأمر

اللجوء إلى القتال، وهذا أيضًا ما نص عليه القرآن الكريم: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ (الحجرات:٩). إن الله سبحانه أمر بإصلاح ذات البين أولاً، ثم بعد ذلك بما يليه، ثم بما يليه، إلى أن انتهى إلى المقاتلة[٦]. إن لم يقع الغرض إلا بها.

وأورد البغدادى شرط الجهاد وأحكامه على الوجه الآتى: الجهاد واجب مع أعداء الدين على حسب الوسع والطاقة. وأصله وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والجهاد مع أهل الكفر بالدعوة إلى أن يؤمنوا بالله وكتبه ورسله ويقبلوا دين الإسلام بكمال أركانه، أو يقبل الجزية ممن يجوز لنا بذل العهد على الجزية، والجهاد مع أهل البدع بالحجاج أولاً ثم بالاستتابة ثانيًا. ومن لم يبلغه دعوة الإسلام فلا يجوز قتله ولا أخذ ماله...[٧].

وبالنسبة للدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ينبغى أن تكون سلطة الدولة وسلطة الفرد واضحة، فلا ينبغى أن تقوم الدولة بدور الفرد فى كل صغيرة وكبيرة (النظام الدكتاتورى الشمولى) كما لاينبغى من جهة أخرى أن يقوم الفرد بدور الدولة...لا يحق للفرد داخل الدولة الإسلامية أن يحارب كل من يخالفه الرأى، لا يحق للفرد أن يحمل الناس بالإكراه على إقامة الشعائر الدينية وغيرها من أمور، كقضية حجاب المرأة، واختلاطها مع الرجال فى مراحل التعليم... إلخ، إنه لا يحق للفرد أن يجعل من نفسه سلطة تشريعية وقضائية وتنفيذية من حقى أن أقوِّم أهل بيتى لكن لا يحق لى أن أدس أنفى فى شئون الآخرين تحت شعارات دينية، فلا يحق لى أن أمسك عصا أضرب بها كل من يخالفنى الرأى!! إن للحاكم سلطاته وللفرد سلطاته، ولا ينبغى أن تجور إحدى السلطتين على الأخرى. إن الإسلام لا يعرف دكتاتورية الحكم، ولا يعرف نظام الحكم الثيوقراطى... لكن الإسلام فى نفس الوقت يطالب المرء أن يقف فى وجه المنكر وأن يسعى إلى تغييره طبقًا لضوابط محددة ومعينة.

يقول القاضى عبد الجبار: "إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على ضربين: أحدهما: ما لا يقوم به إلا الأئمة (والمقصود هنا سلطة الدولة ممثلة فى الحاكم) والثانى: ما يقوم به كافة الناس (المواطنون أو الرعية). أمَّا ما لا يقوم به إلا الأئمة (السلطة الحاكمة) فذلك كإقامة الحدود، وحفظ بيضة الإسلام وسد الثغور،

وتنفيذ الجيوش، وتولية القضاء والأمراء، وما أشبه ذلك. وأما ما يقوم به غيرهم من أفناء الناس (المواطنون أو الرعية والمقصود بالتحديد أفراد القبيلة) فهو كشرب الخمر، والسرقة، والزنا، وما أشبه ذلك، ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى[٨].

إن المعتزلة بوجه عام ترى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض عين على الدولة، لكنه فرض كفاية بالنسبة للرعية أو المواطنين. ولذلك فإن المجتمع كله مطالب بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وترى المعتزلة أن المنكر إذا سقط أو ارتفع وزال بواسطة بعض المكلفين، فإنه يسقط عن البعض الآخر.

إن الحديث عن فرض الكفاية... من شأنه أن يُحَمِّل المجتمع كله مسئولية تثبيت المعروف ورفع المنكر... وإذا لم يحدث ذلك فإن المجتمع كله يُعد آثمًا، إن فرض العين يخص صاحبه... أما فرض الكفاية فيتعلق – فيما يرى المعتزلة -بالمجتمع كله... ويمكن أن يسقط عن البعض إذا تحمل البعضُ الآخر.

مسئولية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ولقد بيّن الآمدى، -صاحب الإحكام فى أصول الأحكام -أنه لا فرق بين واجب العين والواجب على الكفاية من جهة الوجوب لشمول حد الواجب لهما، خلافًا لبعض الناس، مشيرًا إلى أن واجب العين لا يسقط بفعل الغير، بخلاف واجب الكفاية وغايته الاختلاف فى طريق الإسقاط، وذلك لا يوجب الاختلاف فى الحقيقة كالاختلاف فى طريق الثبوت كما سبق[٩].

على كل حال فإن معظم رجالات المعتزلة على أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب على سائر المؤمنين، كل على قدر استطاعته بالسيف فما دونه. فإن قاوموا بالسيف كان ذلك كالجهاد، فلا فرق بين الجهاد فى الحرب وبين مقاومة الكافرين والفاسقين[١٠].

وفيما يتعلق بموقف الخوارج من أصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر نجد أنها تؤمن بوجوب هذا الأصل على كل مسلم. وهى فى هذا تلتزم بالنص التزامًا حرفيًّا حيث ينبغى جلد القاذف، وقطع يد السارق، وقتل المرتد... لقد آمنت الخوارج أن الإنسان إما أن يكون كافرًا وإما أن يكون مؤمنًا فحسب، وليس ثمة وسط بين الإيمان وبين الكفر. وهذا هو موقفها من "الفضيلة" ومن الفاضل. الفضيلة عند الخوارج ليست وسطًا بين طرفين، وليس مرتكب الكبيرة فى منزلة بين

المنزلتين. إن الأمور كلها إما أن تكون حلالاً أو حرامًا، وليس ثمة أمور لا هى حلال ولا هى حرام. إن مرتكب الكبيرة كافر وجبت عليه اللعنة، وينبغى أن يتصدى له كل مسلم يحمل السلاح. إن التقوى هى الحد الفاصل بين الكافر وبين المؤمن، ولا فرق بين عربى أو أعجمى إلا بالتقوى.

لقد كان الخوارج بالمرصاد لكل حكومة رسمية فى كل زمان ومكان وجدت فيه، لأنها ترى أن الأمة الحقيقية هى تلك التى لا ينتسب إليها إلا المسلمون الصالحون سواء كانوا من العلية أو الطبقة الدنيا، عربيًا أو موالى. والمكانة العليا هى للأتقى[11].

ومع أن ثمة خلافات رئيسة بين الخوارج وبعض فرق الشيعة كالزيدية، إلا أنهما اتفقتا هنا على أن تغيير المنكر واجب بكل السبل بما فى ذلك اللجوء إلى السلاح. فمبدأ الخروج مبدأ أصيل عند الزيدية، وهو كذلك عند الخوارج، وبخاصة أن الاثنين معًا لا يؤمنان بمبدأ التقية، وهو المبدأ الذى آمن به معظم الفرق الشيعية وعلى رأسها الإسماعيلية الباطنية والاثنا عشرية. ومع هذا لا ينبغى أن يغيب عنا هنا – وإحقاقًا للحق -أن التقية عند الشيعة مبدأ فى ظاهره –كما يقول أحمد صبحى -مبايعة الحاكم عن إكراه اتقاء بطشه؛ وفى باطنه أسلوب خفى للمعارضين، ذلكم أن أحزاب المعارضة إن عزَّ عليها النصر بالحرب، فإنها تتجه إلى الكلمة لتعوض بسلاح الفكر ما فاتها بسلاح المعركة[12].

والشيعة – فيما يتعلق بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على المستوى السياسى - انقسمت إلى ثلاث فرق:

أ - **الزيدية**: حيث تبنت مبدأ الإمامة السياسى، وجعلت من "الخروج" وحمل السلاح مبدأ أساسيًا لآرائها. إنها المعارضة المتمثلة فى سلاح السيف.

ب - **الاثنا عشرية**: تبنت مبدأ الإمامة الروحية، وجعلت من مبدأ التقية أساسًا لمعتقداتها. إنها المعارضة المتمثلة فى سلاح الكلمة.

ج - **أما الإسماعيلية الباطنية**: فقد تبنت التنظيم السرى كسلاح رئيسى للمعارضة[13].

ويقول: القاسم الرسِّى (١٦٩ - ٢٤٦هـ) أحد كبار رجالات الشيعة الذين نهلوا من بحر الاعتزال الفكرى: على العبد أن يجتنب الفاسقين والمعونة لهم على فسقهم والمجالسة لهم على لهوهم ومعاصيهم. وعليه أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، لأن على كل مؤمن إذا رأى مما يجوز أن يغيره هو، أن يغيره بكل ما يقدر عليه، ويحل له، وإن كان مما لا يجوز أن

يغيره بكل ما أمكنه بالسيف، إن لم يجز إلا بالسيف وبما دون السيف إذا اكتفى به. وأدنى ذلك النهى باللسان وإن لم يمكنه ذلك لتعبه أو لتخوفه الهلاك أو تقيةً، فإنكار ذلك بالقلب والعزم على التغيير إذا أمكن الأمر. ولا يترك صاحب المنكر حتى يتوب منه أو يقام فيه حكم رب العالمين، أهل المنكر ويوعظون بأرفق الوجوه، فإن أبوا إلا المقام على المنكر فإن قدرنا على إزالتهم عنه فلا نؤخر ذلك، وإن لم نقدر على إزالتهم جونبوا بمجانبة جميلة، وقطعت الولاية عنهم، ولا يدعى لهم بخير حتى يتوبوا إلى ربهم فإنه يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تفعلون"[١٤].

وفى قراءة رائعة فيما نرى لمفهوم "المُلك" فى القرآن الكريم قال يحيى ابن الحسين (الهادى إلى الحق)، إن الملك الوارد فى القرآن الكريم هو الأمر والنهى... فكل من يصل إلى هذه المرتبة يكون من حقه أن يبسط إرادته ونفوذه على من حوله. فليس المال والجاه والعزوة هى السلطة الحقيقية أو الغنى الحقيقى.. يقول ابن الحسين: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض من الله لا يسع تركه ولا يحل رفضه، قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴾ (الحج:٤١)، ثم قال سبحانه: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ (النور:٥٥).

ويضيف يحيى بن الحسين: إن الملك الذى أشار الله إليه فى كثير من آيات الذكر الحكيم يعنى الأمر والنهى. قال تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ ﴾ (آل عمران:٢٦)، يعنى الأنبياء ومن تبعهم من الأئمة الصادقين، كقوله: ﴿ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ (التوبة:١١٩) ثم قال سبحانه: ﴿ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ ﴾ (آل عمران:٢٦). فقد نزع الملك من الفراعنة والجبابرة، وإنما الملك هو

الأمر والنهى لا المال والسعادة والجدة. كما قال عز وجل: ﴿ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِٱلْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ ٱلْمَالِ ۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ ۖ وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ ﴾ (البقرة:٢٤٧). فقد بين الله عز وجل فى هذه الآية أن الملك هو الأمر والنهى(١٥).

أما ابن تيمية فيرى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو فرض كفاية وليس فرض عين. ومن رأيه كذلك أن كل الولايات الموجودة فى مدينة المصطفى عليه السلام (كالطبيب والمهندس والتاجر والمدرس والمزارع..) إنما شرعت للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر... ولقد كان الرسول ﷺ يتولى طوال حياته جميع ما يتعلق بولاة الأمور(١٦).

ويضيف ابن تيمية: إن رسالة الله إلى عبيده إما أن تكون إخبارًا أو إنشاءً... والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يندرج تحت الإنشاء، وفيه وصف الله نبيه بالقول: ﴿ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ (الأعراف:١٥٧)، والرسول ﷺ كما جاء على لسانه: بعث إلينا ليتمم مكارم الأخلاق، ومن مكارم الأخلاق الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وإحلال كل طيب وتحريم كل خبيث(١٧).

ولما كان من صفات الرسول الأساسية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فإن أُمَّتهُ ﷺ وصِفت بما وُصِف بها رسولُها وقال تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ (آل عمران : ١١٠)

ويؤكد ذلك قول الحق: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ (التوبة:٧١).

إن الخطاب الدينى فى الإسلام من سماته الرئيسة أنه موجه إلى كل فرد فى الأمة، حيث ينبغى، بل من الواجب على الجميع، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وهذا مرتبط ارتباطًا مباشرًا بالجهاد فى سبيل الله،

والجهاد يكون بالنفس والمال كما هو معروف، كما أشرنا.

إن الإجماع مصدر من جملة مصادر التشريع، ولهذا فإن إجماع الأمة على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فحواه أن الأمة كلها لا يمكن أن تأمر بمنكر وتنهى عن معروف، وهذا يوجب من ثم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من قبل كل فرد. وباختصار فإن ابن تيمية يرى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية، لقول الحق: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران:١٠٤).

إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يجب على كل أحد بعينه، بل هو فرض على الكفاية.. شأنه شأن الجهاد... إذا لم يقم به كل من ينبغى أن يقوم بواجبه أثم كل قادر بحسب قدرته[١٨].

ويقول ابن تيمية: وإذا أخبر الله بوقوع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر منها (أى الأمة) لم يكن من شرط ذلك: أن يصل أمر الآمر ونهى الناهى منها إلى كل مكلف فى العالم. إذ ليس هذا من شرط تبليغ الرسالة، فكيف يشترط فيما هو من توابعها؟ بل الشرط: أن يتمكن المكلفون من وصول ذلك إليهم. ثم إذا فرطوا فلم يسعوا فى وصوله إليهم – مع قيام فاعله بما يجب عليه –كان التفريط منهم لا منه. وكذلك وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، لا يجب على كل أحد بعينه، بل هو على الكفاية، كما دل عليه القرآن[١٩].

شرائط الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر:

توجد شرائط للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يجب بوجودها ويسقط بزوالها[٢٠]:

١ - أن يعلم أن المأمور به معروف وأن المنهى عنه منكر، لأنه لو لم يعلم ذلك لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف، وذلك مما لا يجوز، وغلبة الظن فى هذا الموضوع لا تقوم مقام العلم.

٢ - أن يعلم أن المنكر واقع حاضر، كأن يرى آلات الشرب مهيأة، والملاهى حاضرة والمعازف جامعة (لعلها جاهزة) وغلبة الظن تقوم مقام العلم هاهنا.

٣ - أن يعلم أن الأمر بالمعروف لا يؤدى إلى مضرة أعظم منه، فإنه لو علم أو غلب على ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدى إلى قتل جماعة من المسلمين أو

إحراق محلةٍ لم يجب، وكما لا يجب لا يحسُن.

٤ - ومنها أن يعلم أو يغلب فى ظنه أن لقوله فيه تأثيرًا حتى لو لم يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب وفى أن ذلك هل يحسن إذا لم يجب ؟ كلام..

فقال بعضهم: إنه يحسن لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الدين، وقال آخرون: يقبح لأنه عبث.

٥ - أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدى إلى مضرةٍ فى ماله أو فى نفسه، إلا أنه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص...

على ضوء ذلك، قال ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من أعظم الواجبات والمستحبات، ولهذا لابد أن تكون المصلحة فيه راجحة على المفسدة، إذ بهذا بعثت الرسل ونزلت الكتب، والله لا يحب الفساد. ولقد ذم الله المفسدين فى غير موضع، فحيث كانت مفسدة الأمر والنهى أعظم من مصلحته لم تكن مما أمر الله به، وإن كان قد تُرك واجب وفُعل محرم، وهذا معنى قوله سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡ ﴾ (المائدة:١٠٥) والاهتداء يكون بأداء الواجب، فإذا قام المسلم بما يجب عليه من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، كما قام بغيره من الواجبات، لم يضره ضلال الضُلَّال.

ويرى ابن تيمية أنه إذا تعارضت المصالح والمفاسد، أو الحسنات والسيئات، بالنسبة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ينبغى أن يُراعى أخف الضررين، حيث ينبغى ترجيح الراجح منها... إذا كان الأمر والنهى متضمنين تحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينبغى النظر فى المعارض لها، فإن كان الذى يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر، لا يجب آنذاك الأمر بالفعل، بل يكون النهى واجبًا[٢١].

وعلى كل حال فإن الأمر، بالمعروف والنهى عن المنكر واجبان من حيث المبدأ: فيؤمر بالمعروف مطلقًا وينهى عن المنكر مطلقًا... وإذا اشتبه الأمر على الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر استبان المؤمن حتى يتبين له الحق فلا يقدم على الطاعة إلا بعلم ونية، وإذا تركها كان عاصيًا، فترك الأمر الواجب معصية، وفعل ما نُهى عنه من الأمر معصية، وهذا باب واسع..[٢٢].

الأحكام الشرعية للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر:

لخص البغدادى أحكام الشريعة هنا فى خمسة أقسام: واجب، محظور، مسنون، مكروه، ثم مباح:

أ - الواجب: كل ما يستحق المكلف بتركه عقابًا.

ب - المحظور: ما يستحق المكلف بفعله عقابًا.

ج - المسنون: ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه.

د - المكروه: ما يثاب تاركه ولا يعاقب فاعله.

هـ - المباح من أفعال المكلفين: ما لم يكن فى فعله ولا تركه ثواب ولا عقاب[٢٣].

على أن قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تصطدم عند بعض الفرق القائلة بالجبر بجدوى هذا الأصل، بمعنى أن القائلين بالجبر ينسبون أفعال العباد كلها إلى الله، ويقولون: إن الإنسان لا حول له ولا قوة أمام صاحب الحول والقوة. إن الله كما يزعمون قضى عليهم بما حاق بهم، سواء أكان خيرًا أم شرًا، وإن ما حدث لهم مقدر عليهم من قبل الله. بل إنهم يذهبون إلى أن الظالمين للبشر والمظلومين لا دخل لهم فيما يقومون به. هذا هو رأى الجبرية الخلص كما كان يمثلها جهم ابن صفوان الذى يصطدم مذهبه كما ذكرنا بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بحسبانه خطابًا موجهًا إلى الإنسان عليه أن يختار: إما عمل المعروف وإما عمل المنكر...

وردًّا على هذا الغلو فى قضية الجبر الذى لا يقره عقل أو شرع نقول: ثمة فارق رئيسى بين إرادة حتم وجبر وبين إرادة أمر معها تمكين وتفويض، أما إرادة الحتم والجبر والقسر فهى إرادة الله خلق السموات والأرض وما بينهما من الخلق:

الملائكة، الجن، الإنس، الطير... وغير ذلك. فجاء خلقه سبحانه كما أراد:

﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَـٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (النحل:٤٠).

وأما الإرادة الثانية فهى إرادة أمر، فيها تخييرٌ وتحذيرٌ ومعها تمكينٌ وتفويضٌ، حيث أعطى الله الإنسان القدرة والإرادة والعلم على فعل ما يطلبه سبحانه منه ويحاسبه عليه. ومن ثم فإن الإرادة هنا أعطت للإنسان حرية الاختيار. اختيار الطاعة أو المعصية، اختيار عمل المعروف أو عمل المنكر، وباختصار فإن الله لم يأمر عباده أو

ينهاهم فيما هو حتم عليهم كالموت والحياة، والطول والقصر...إلخ.

وفى هذا تنص آيات كثيرة على حرية إرادة الفرد: اعملوا ... من عمل صالحاً... كل نفس بما كسبت رهينة... من شاء فليؤمن... يابنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف، وفى هذا أيضا وردت الآيات: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡ﴾ (غافر:٦٠).

﴿كَذَٰلِكَ حَقًّا عَلَيۡنَا نُنجِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ (يونس:١٠٣) [٢٤].

وخير ما نختم به الحديث عن قضية الجبر وحرية الإرادة وصلة ذلك بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ما قاله الحسن بن على فى رسالة ردّ بها على الحسن البصرى الذى سأله عمن يتجادلون فى القدر من جبرية ومفوضية، قال الحسن بن على: "من لم يؤمن بقضاء الله وقدره، خيره وشره، فقد كفر، ومن حمل ذنبه على ربه فقد فجر، وإن الله تعالى لا يطاع استكراهًا ولا يعصى بغلبة، لأنه تعالى مالك لما ملكهم وقادر على ما أقدرهم. فإن عملوا بالطاعة لم يَحُلْ بينهم وبين ما عملوا. وإن عملوا بالمعصية فلو شاء لحال بينهم وبين ما عملوا، وإن لم يفعل فليس هو الذى جبرهم على ذلك ، ولو جبر الخلق على الطاعة لأسقط عنهم الثواب ، ولو جبرهم على المعصية لأسقط عنهم العقاب. ولو أهملهم كان ذلك عجزًا فى القدرة، ولكن له فيهم المشيئة التى غيبها عنهم، فإن عملوا بالطاعة فله المنة عليهم وإن عملوا بالمعصية فله الحجة عليهم" [٢٥].

أ.د. فيصل عون

الهوامش:

(١) شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار ص١٤١، تحقيق د.عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة. ط١، ١٣٨٤هـ -١٩٦٥م.

(٢) المرجع السابق: ص١٤١، وراجع كذلك معنى القبيح والحسن من كتاب "مختصر أصول التوحيد" للقاضي عبد الجبار ص٢٠٣ -٢٠٤ من نشرة د. محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد ج١، دار الهلال القاهرة ١٩٧١م، وراجع كتابنا علم الكلام ومدارسه ص٢٦٣ -٢٦٤، ط٥ مكتبة الأنجلو ٢٠٠٨م.

(٣) راجع شرح الأصول الخمسة: ص١٤٧.

(٤) المرجع السابق نفسه، وراجع تحقيقنا لكتاب الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٧١ -٧٢، لجنة التأليف والتعريب والنشر. مجلس النشر العلمي، الكويت ١٩٩٨م.

(٥) المرجع السابق: ص١٤٧، وراجع نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د. علي سامي النشار ٤٤٠/١، دار المعارف ط٩.

(٦) المرجع السابق: ص١٤٤.

(٧) عبد القاهر البغدادي :أصول الدين، طبعة إستانبول، ١٣٤٦هـ -١٩٢٨م.

(٨) شرح الأصول الخمسة: ص١٤٨، ونشير هنا إلى أن حديث القاضي عن محاربة الفرد لشرب الخمر والسرقة والزنا... معناه الآن وبلغة عصرية أن يقوم الأفراد بالإبلاغ فحسب عن هذه الانحرافات، لكن لا يحق له الآن أن يقوم برجم الزاني أو جلد شارب الخمر... وما إلى ذلك.

(٩)الآمدي (سيف الدين أبو الحسن): الإحكام في أصول الأحكام، ٤٩/١، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة ١٣٨٧هـ -١٩٦٧م.

(١٠)زهدي حسن جار الله: المعتزلة ، ص٥٢ ،منشورات النادي العربي بيافا ، القاهرة ١٣٦٦هـ -١٩٤٧م، وراجع الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ٢١١/١، نشره محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١ النهضة المصرية ١٣٦٩هـ -١٩٥٠م، وانظر كذلك: مروج الذهب للمسعودي ٢٣/٦، ط٢ طهران ١٩٧٠م.

(١١)فلهوزن الخوارج والشيعة: ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص٣٢ -٣٣، النهضة المصرية ١٩٦٨م، وراجع : فيصل عون : علم الكلام ومدارسه ص١٨٣ وما بعدها، الأنجلو المصرية ط٥ ، ٢٠٠٨م.

(١٢)أحمد صبحي: الزيدية ص٥٨، الزهراء للإعلام العربي ط٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(١٣) المرجع السابق: ص٦٠.

(١٤)القاسم الرسي: كتاب العدل والتوحيد، ونفي التشبيه عن الله الواحد المجيد ، ص١٣٠ - ١٣١، من رسائل في العدل والتوحيد نشرة: محمد عمارة، دار الهلال ط١ ، ١٩٧١م.

(١٥) راجع: يحيى بن الحسين: كتاب العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد ص٨٣ -٨٤، من رسائل العدل والتوحيد نشرة محمد عمارة ج٢، مؤسسة دار الهلال ١٩٧١م.

(١٦) راجع : ابن تيمية: الحسبة مع الإسلام ، تحقيق محمد زهري النجار، ص٤٥ -٤٦، المؤسسة السعيدية بالرياض (د. ت).

(١٧) المرجع السابق ص١١١وراجع ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ص٢٥ وما بعدها ، تحقيق د. محمد السيد الجليند، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة ١٤٠٤هـ..

(١٨)راجع ابن تيمية : الحسبة فى الإسلام، ص١١٥ -١١٧، وكذلك: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ص٢٧.

(١٩)ابن تيمية :الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ص٢٩.

(٢٠) وراجع فيما يلى شرح الأصول الخمسة ص١٤٢ -١٤٣، وراجع د. عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين: ٧٠/١ وما بعدها، دار العلم للملايين، ط١، بيروت ١٩٧١م.

(٢١) راجع ابن تيمية :الحسبة، ص١٢٢، وراجع كذلك: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ص٣٣ وما بعدها.

(٢٢) ابن تيمية : الحسبة فى الإسلام ، ص١٢٤.

(٢٣)عبد القاهر البغدادى :أصول الدين ، ص١٩٩، الطبعة الأولى ، إستانبول ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م، وراجع شرح الأصول الخمسة ص٧٤٥.

(٢٤) راجع فيما سبق : رسائل فى العدل والتوحيد: ٨٥/٢ وما بعدها، وكذلك أحمد صبحى: الزيدية، ص١٦٩ وما بعدها، وراجع شرح الأصول الخمسة ص١٤٦ وما بعدها.

(٢٥) بلوغ المرام ص٧١، نقلاً عن : د. حسن عبد اللطيف الشافعى فى كتابه، المدخل إلى دراسة علم الكلام ص٦٥، مكتبة وهبة ط٢، ١٤١١هـ -١٩٩١م.

الإمكان

الإمكان: كون الماهية في حالة يتساوى فيها نسبتها إلى الوجود ونسبتها إلى العدم، بحيث يمكن أن توجد ويمكن ألا توجد بنسبة واحدة.

ومنه الإمكان المنطقي: وهو كون القضية المنطقية: خالية من التناقض الداخلي بين موضوعها ومحمولها، ويسمى بالإمكان الذهني.

ومنه الإمكان الوجودي.: وهو أن توجد أحسن الظروف المناسبة لتنقله من حيز العدم إلى حيز الوجود.

والفارابي وابن سينا يقسمان هذا النوع من الإمكان الوجودي إلى ما هو ممكن بذاته واجب بغيره كوجود العالم، فإن الإمكان ذاتي فيه ووجوده له من غيره وهو الواجب الوجود.

ودليل الإمكان قد اعتمده الفلاسفة المسلمون في البرهنة على حدوث العالم وأنه محتاج إلى محدث "واجب الوجود" يخرجه من حيز العدم إلى حيز الوجود. وعَرّفوا الممكن بأنه ما لا يستحق بذاته وجودًا ولا عدمًا، فإن وجد صار محدثًا بغيره.

والرازي وعضد الدين الإيجي قد وظفا دليل الإمكان في إثبات أن العالم بجواهره وأعراضه ممكن محتاج في إيجاده إلى واجب الوجود، واعتمدوه دليلاً على إثبات وجود الله.

والإمكان قد يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الأول.

وقد يعني به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود معًا على ما هو موضوع له في النقل الأول، حتى يكون الشيء يصدق عليه الإمكان الأول في نفيه وإثباته جميعًا حتى يكون ممكنًا أن يكون وممكنا ألا يكون[1].

والممكن سلب الامتناع، فيكون واقعًا على الواجب بغيره والجائز ولا يقع على الممتنع في ذاته.

فالأشياء إما ممكنة وإما واجبة وإما ممتنعة.

والإمكان ما ليس واجبًا بذاته ولا ممتنعًا بذاته.

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش:

(١) الإشارات: ص٢٧٢.

الإهانة

لغة: يقال هان فلان هُونًا، وهوانا، ومهانة: ذل. وفى الأمثال "إذا عز أخوك فهن"، إن عاسرك فياسره. وهان الشىء عليه هَوْنًا: سهل. ويقال: هُنْ عندى اليوم: أقم عندى واسترح واستجم. وأهان فلان الأمر، أو الشخص: استخف به. وهاون فلان نفسه: رفق بها. وهوّن عليه الأمر: سهله وخففه، واستخف به. وتهاون واستهان بالأمر: استخف به، كأهانه. والأهون: الهين[1].

فالإهانة تعنى المذلة والاستخفاف، من حيث اللغة.

واصطلاحًا: هى ما يظهر على يد الكفرة أو العجزة من خرق العادة مخالفا لدعواهم[2]، وأصل الفعل أهان: هان يهون: إذا لان وسكن. والمؤمنون هينون: أى ساكنون لا يتحركون بما يضر، "لينون": أى يتعطفون للحق ولا يتكبرون، فعلى هذا تكون الهمزة فى "أهان" لسلب هذه الصفة الجميلة[3] وهى ما تحدث للعبد العاصى، وقد ورد أن من أحب الدنيا أبغضه الله، ومن أبغض الدنيا أحبه الله، ومن أكرم الدنيا أهانه الله سبحانه.

أ.د. محفوظ عزام

الهوامش:

---

(١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط جـ٢ ص١٠٤١.

(٢) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون ص ١٥٣٨.

(٣) أبو البقاء: الكليات ص٢١١.

البَدَاء

أولاً: تعريف البداء لغة:

البداء اسم مصدر من الفعل بَدا، يقال بَدا الشيءُ يَبْدُوا بَدْوًا وبُدُوًّا وبُداءً، وتدل هذه المادة على معنى كلى وهو ظهور الشىء، يقال: بدا الشىءُ يَبدُو، إذا ظَهَر، ويتفرع عن هذا المعنى الكلى معنيان فرعيان:

الأول: الظهور بعد الخفاء، يقال: بدا سور المدينة أى: ظهر.

والثانى: نشأة الرأى الجديد، واستصواب شىء علم بعد أن لم يعلم، يقال بدا لى فى هذا الأمر بداء، أى ظهر لى فيه رأى آخر[1].

وقد ورد كلا المعنيين فى القرآن الكريم، فمن الأول قوله تعالى: ﴿ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ﴾ (البقرة:٢٤٨) وقوله تعالى: ﴿ وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُواْ يَحْتَسِبُونَ ﴾ (الزمر:٤٧) أى ظهر لهم من الله من العذاب والنكال بهم ما لم يكن فى بالهم ولا فى حسابهم[2].

ومن الثانى قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا رَأَوُاْ ٱلْـَٔايَٰتِ لَيَسْجُنُنَّهُۥ حَتَّىٰ حِينٍ ﴾ (يوسف:٣٥)

ثانيًا: تعريف البَدَاء اصطلاحًا:

لا يكاد تعريف البداء اصطلاحًا يختلف بصورة كبيرة عن المعنى اللغوى الذى ذكرناه آنفًا وقد عرفه ابن الأثير بأنه استِصْواب شىء عُلم بعدَ أن لم يُعْلَم[3]، وعرفه المتولى الشافعى بأنه استفادة علم لم يكن، أو هو عبارة عمن يهم بأمر ويقصد ثم يندم على ما قدم[4]، وعرفه كل من الجرجانى[5] والمناوى[6] بأنه ظهور الرأى أو الشىء بعد أن لم يكن، وقسم الشهرستانى البداء إلى عدة أقسام، يعنينا منها البداء فى العلم: وهو أنه يظهر له خلاف ما علم، والبداء فى الإرادة: وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم[7].

ولا يخفى أن هذه المعانى كلها إن جازت فى حق البشر فهى مستحيلة فى حق الله سبحانه وتعالى، العليم بكل شىء والذى لا يعزب عنه: ﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ (سبأ :٣)

أما مفهوم البَدَاء عند الشيعة فقد اقتصر عدد من علمائهم المتقدمين على

تعريفه بمعناه اللغوى وهو الظهور[٨]، بينما سعى عدد من علمائهم المعاصرين إلى التبرؤ مما يفيد المعنى اللغوى للبداء، وما يستلزمه من نسبة التغير فى علم الله، وحاولوا ربطه بمفهوم النسخ، أو المحو والإثبات فى المقادير.

ومن هذا المنطلق فقد عرفوه بأنه "عبارة عن إظهار الله جل شأنه أمرًا يرسم فى ألواح المحو والإثبات، وربما يطلع عليه بعض الملائكة المقربين، أو أحد الأنبياء، والمرسلين فيخبر الملك به النبى، والنبى يخبر به أمته، ثم يقع بعد ذلك خلافه، لأنه جل شأنه محاه وأوجد فى الخارج غيره"[٩].

ومن المهم أن نشير إلى أن ثمة فرقًا كبيرًا وتباينًا واضحًا بين النسخ والبداء، وكما قال ابن حزم رحمه الله: فإن الفرق بينهما لائح، إذ إن معنى البداء أن يأمر الله سبحانه بالأمر والأمر لا يدرى ما يؤول إليه الحال، والنسخ هو أن يأمر بالأمر والأمر يدرى أنه سيحيله فى وقت كذا ولابد، وقد سبق ذلك فى عمله وحتمه من قضائه، فلما كان هذان الوجهان معنيين متغايرين مختلفين، وجب ضرورة أن يعلق على كل واحد منها اسم يعبر به عنه غير اسم الآخر ليقع التفاهم، ويلوح الحق، فالبداء ليس من صفات البارى تعالى"[١٠].

ثالثًا: نشأة القول بالبداء، وجذوره اليهودية:

ولعل عبد الله ابن سبأ -وفرقة السبئية المنسوبة إليه -من أقدم من نسب إليه القول بالبداء فى كتب المقالات والفرق، وقد نص الملطى على أن فرق السبئية "كلهم يقولون بالبداء وان الله تبدو له البدوات"[١١].

وليس من المستبعد أن يكون ابن سبأ اليهودى قد استقى مقالته هذه من نصوص التوراة العديدة التى تنسب إلى الله الندم والحزن الشديد والأسف على أفعال فعلها، ثم تراجع عنها، كما لوكان سبحانه غير عالم بالمآل أو المصير الذى يؤول إليه عاقبة تلك الأشياء.

ومن نماذج ذلك ما جاء فى سفر التكوين أن الرب رأى "أن شر الإنسان قد كثر فى الأرض، وأن كل تصور أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم، فحزن الرب أنه عمل الإنسان فى الأرض، وتأسف فى قلبه، فقال الرب أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذى خلقته الإنسان مع بهائم ودبابات وطيور السماء لأنى حزنت أنى عملتهم"[١٢].

وفى سفر الخروج أنه لما أراد الرب إهلاك بنى إسرائيل تضرع إليه موسى عليه السلام وقال له: "لماذا ياربى يحمى غضبك على شعبك الذى أخرجته من أرض مصر بقوة عظيمة ويد شديدة،

لماذا يتكلم المصريون قائلين أخرجهم بحيث ليقتلهم فى الجبال، ويفنيهم عن وجه الأرض، ارجع عن حمو غضبك، واندم على الشر بشعبك، اذكر إبراهيم و إسحاق و إسرائيل عبيدك الذين حلفت لهم بنفسك، وقلت أكثر نسلكم كنجوم السماء، و أعطى نسلكم كل هذه الأرض التى تكلمت عنها فيملوكنها إلى الأبد، فندم الرب على الشر الذى قال إنه يفعله بشعبه"[١٣].

وفى سفر صموئيل الأول: "كان كلام الرب إلى صموئيل قائلاً: ندمت على أنى جعلت شاول ملكا لأنه رجع من ورائى ولم يقم كلامى فاغتاظ صموئيل وصرخ إلى الرب الليل كله"[١٤].

كذلك نسب القول بالبداء إلى الكيسانية وزعيمهم المختار الثقفى، وهم من القائلين بإمامة محمد بن الحنفية، وثمة سبب مهم دفعهم للقول بذلك، وهو أن مصعب ابن الزبير بعث إليهم عسكرًا قويًا "فبعث المختار إلى قتالهم أحمد بن شميط مع ثلاثة آلاف من المقاتلة، وقال لهم أوحى إلى أن الظفر يكون لكم، فهزم ابن شميط فيمن كان معه، فعاد إليه فقال أين الظفر الذى قد وعدتنا؟، فقال له المختار: هكذا كان قد وعدنى ثم بدا. فإنه سبحانه وتعالى قد قال يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب، ثم خرج المختار إلى قتال مصعب ورجع مهزومًا إلى الكوفة فقتلوه بها"[١٥].

رابعًا: موقف الشيعة الإمامية من البداء:

ويعد الشيعة الإمامية أبرز من نسب إليهم القول بالبداء، حيث شغل مكانة بارزة فى مذهبهم، كما حفلت كتب الحديث والمصادر والروايات المتقدمة عندهم بعشرات الروايات التى تعلى من شأن البداء، وتجعله من العقائد الأساسية للقوم.

وقد عقد الكلينى فى الكافى بابًا عنوانه "باب البداء"[١٦]، وأورد فيه الكثير من المرويات ومنها: عن أبى عبد الله، قال: "ما عبد الله شىء مثل البداء" وفى رواية: "ما عُظم الله بمثل البداء"[١٧]، وفى رواية أخرى قال أبوعبد الله: "لو علم الناس ما فى القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه"[١٨]. وفى رواية أخرى قال: "ما بعث الله نبيًا حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار له بالعبودية، وخلع الأنداد، وأن الله يقدم ما يشاء، ويؤخر ما يشاء"[١٩].

وعن أمير المؤمنين على ﵇ قال: "لولا آية فى كتاب الله لأخبرتكم بما كان وبما يكون، وبما هو كائن إلى يوم القيامة، وهى هذه الآية: ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[الرعد:٣٩]"[٢٠].

ومن مروياتهم أيضًا ما نسبوه إلى نبى الله لوط عليه السلام أنه كان يستحث الملائكة لإنزال العقوبة بقومه خشية أن يبدو لله، ويقول: "يأخذونهم الساعة، فإنى أخاف أن يبدو لربى فيهم، فقالوا: يا لوط إن موعدهم الصبح أليس الصبح بقريب"[٢١].

ويضاف لهذه الروايات أن هناك عشرات الآلاف من الشيعة، وربما مئات الآلاف منهم يكررون الجملة الآتية (السلام عليكم يا من بدا لله فى شأنكم) وذلك عندما يدخلون مرقد الإمامين العسكرين فى "سر من رأى" للسلام على الإمامين العاشر، والحادى عشر عند الشيعة"[٢٢].

وهناك رواية فى الكافى تنص على أنه ينبغى لزائر الإمام موسى الكاظم أن يقول: "السلام عليك ياولى الله، السلام عليك ياحجة الله، السلام عليك يانور الله فى ظلمات الأرض، السلام عليك يا من بدا لله فى شأنه، أتيتك عارفًا بحقك، معاديًا لأعدائك، فاشفع لى عند ربك"[٢٣].

لكننا نلاحظ مع كل ما سبق من الروايات أن ثمة تباينًا واختلافًا فى كتب العقائد والفرق، حول تحديد موقف الشيعة الإمامية من البداء، وما المعنى الذى يقصدونه به إذا أطلقوه وصفًا فى حق الله سبحانه وتعالى.

والمطالع لكتب أهل السنة يجد أن نسبة القول بالبداء إلى الشيعة يكاد أن يكون من الأمور المتفق عليها بين أهل العلم القدامى والمحدثين على اختلاف مذاهبهم، ولا فرق فى ذلك بين المفسرين أو الأصوليين أو المؤرخين أو علماء العقيدة وعلم الكلام، وربما كان الخلاف الوحيد بين علماء أهل السنة هو النظر فى انطباق هذه النسبة على الشيعة جميعًا، أو اقتصارها على طوائف منهم ولاسيما الغلاة، وقد نص الأشعرى فى المقالات على أن: "عامة الروافض يصفون معبودهم بالبداء ويزعمون أنه تبدو له البدوات"[٢٤]، ولكنه ذكر فى موضوع آخر من المقالات[٢٥]، تفصيلاً أوسع، حيث أشار إلى اختلاف الشيعة فى هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

فالفرقة الأولى منهم يقولون: إن الله تبدو له البدوات، وأنه يريد أن يفعل الشىء فى وقت من الأوقات ثم لا يحدثة لما يحدث له من البداء، وأنه إذا أمر بشريعة ثم نسخها فإنما ذلك لأنه بدا له فيها، وأن ما علم أنه يكون ولم يطلع عليه أحدًا من خلقه فجائز عليه البداء فيه، وما أطلع عليه عباده فلا يجوز عليه البداء فيه.

والفرقة الثانية منهم: يزعمون أنه جائز على الله البداء فيما علم أنه يكون حتى لا يكون وجوزوا ذلك فيماأطلع عليه عباده وانه لايكون، كما جوزوه

فيما لم يطلع عليه عباده.

والفرقة الثالثة منهم: يزعمون أنه لايجوز على الله عز وجل البداء، وينفون ذلك عنه تعالى.

وإذا ما انتقلنا إلى كتب الشيعة أنفسهم ولاسيما مصنفات علمائهم المتقدمين فسوف نجد تيارًا غالبًا ينسب للمذهب تبنى القول بالبداء، حتى إن واحدًا من كبار علماء الطائفة، و هو الشيخ المفيد نقل اتفاق الإمامية على ذلك فقال " و اتفقت الإمامية على وجوب رجعة كثير من الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة، وإن كان بينهم فى معنى الرجعة اختلاف، واتفقوا على إطلاق لفظ البداء فى وصف الله تعالى، وأن ذلك من جهة السمع دون القياس... وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية والمرجئة وأصحاب الحديث على خلاف الإمامية فى جميع ما عددناه"[٢٦].

ويعد الكلينى أبرز من أرسلوا هذا المعتقد عند الاثنى عشرية[٢٧]، حيث وضعه فى قسم الأصول من الكافى، وجعله ضمن كتاب التوحيد، وخصّص له بابًا بعنوان "باب البداء" وذلك فى كتاب الاعتقادات"[٢٨]، الذى يسمى دين الإمامية وفعل مثل ذلك فى كتابه "التوحيد"[٢٩]، كذلك اهتمَّ المجلسى (ت١١١١هـ) بأمر البداء وبوّب له فى بحاره بعنوان "باب النّسخ والبداء"، وذكر سبعين حديثًا من أحاديثهم عن الأئمة[٣٠]، كما جاءت هذه المقالة ضمن كتب العقيدة عند بعض المعاصرين، وألف شيوخهم فى شأنهم مؤلفات مستقلة[٣١]، بلغت خمسة وعشرين مصنفًا[٣٢].

ورغم كثرة الكتابات الشيعية التى تبنت القول بالبداء فقد أحس بعض علمائهم ببشاعة هذا القول، وما يلزم من لوازم خطيرة، فبذلوا غاية وسعهم لتبرئة المذهب من وصمة القول بالبداء، ومن ثم تعددت محاولاتهم، وأخذت اتجاهات شتى[٣٣]:

فمن علماء المذهب من أنكروا نسبة البداء أصلاً للشيعة ونزهوا المذهب تنزيهًا تامًا عن هذا القول المستبشع، ومن هذا الفريق النصير الطوسى (المتوفى سنة ٦٧٢هـ) وقد أنكر وجود البداء كعقيدة للاثنى عشرية وقال عن طائفته: "إنهم لا يقولون بالبداء، وإنما القول بالبداء ما كان إلا فى رواية رَوَوْها عن جعفر الصادق، أنه جعل إسماعيل القائم مقامه، فظهر من إسماعيل ما لم يرتضه منه، فجعل القائم موسى فسئل عن ذلك فقال: بدا لله فى أمر إسماعيل، وهذه رواية، وعندهم أن خبر الواحد لا يوجب علمًا ولا عملاً[٣٤]، ولكن من الواضح أن هذا النفى مخالف للواقع؛ إذ إن البداء من عقائد القوم المقررة، ورواياتهم

وأخبارهم فيه كثيرة، ولذلك قال المجلسى بأن هذا الجواب عجيب من الطوسى، وعزا ذلك "لعدم إحاطته بالأخبار"[٣٥]. وهناك من علماء الشيعة من أقر بالبداء كعقيدة وإن حاول أن يجد له تأويلاً مقبولاً، فمنهم من ذهب إلى تأويله بالابتداء أى: (أن الله يبدأ بشىء من خلقه فيخلقه قبل شىء، ثم يعدم ذلك الشىء ويبدأ بخلق غيره)[٣٦]، وهذا تأويل خارج تمامًا عن أصل الموضوع؛ لأن الكلام فى البداء لا البدء، وهو ظاهر التكلف، ومخالف تمامًا من كل الوجوه للروايات الواردة فى الباب كما سبق.

كما ذهب فريق آخر إلى جعله من باب التغيير فى لوح المحو والإثبات عنده سبحانه وتعالى، وأن البداء لا يتعلق بالعلم الأزلى، وإنما هو ما يحصل من محو وإثبات فى الأقدار المشروطة بتوفر الشروط وانتفاء الموانع، وذلك كزيادة العمر لمن وصل رحمه، أو شفاء المريض إذا تصدق، أوتفريج الكربة إذا دعا صاحبها غير أن هذا التأويل لا يتفق أبدًا مع الروايات التى القول فيها صريح، بأن الله تعالى يبدو له بعد أن لم يكن يعلم، كما فى الروايات السابقة[٣٧].

وقد حاول كثير من علماء الشيعة المتأخرين، أن ينفوا عن مذهبهم وصمة البداء بهذا المعنى المتقدم، وسعوا لحمله على محمل مقبول يتوافق مع نصوص القرآن والسنة، ويتماشى مع مذاهب سائر المسلمين، ولاسيما أهل السنة[٣٨].

وممن فعل ذلك الشيخ كاشف الغطاء فى كتابه "أصل الشيعة وأصولها" حيث أقر أولاً بأن قول الشيعة بالبداء كان سببًا فى تشنيع الناس عليهم وازدرائهم، لكنه نفى أن يكون معناه عندهم أن يظهر ويبدو لله عز شأنه أمر لم يكن عالمًا به، لا ستلزامه الجهل على الله تعالى، وأنه محل للحوادث والتغيرات[٣٩].

أما مقصد الشيعة بالبداء، والذى هو من أسرار آل محمد -صلى الله عليه وآله- وغامض علومهم، فهو فى رأيه عبارة عن إظهار الله جل شأنه أمرًا يرسم فى ألواح المحو والإثبات وربما يطلع عليه بعض الملائكة المقربين أو أحد الأنبياء والمرسلين، فيخبر الملك به النبى، والنبى يخبر به أمته، ثم يقع بعد ذلك خلافه، لأنه جل شأنه محاه، وأوجد فى الخارج غيره، وكل ذلك كان جلت عظمته يعلمه حق العلم، ولكن فى علمه المخزون المصون الذى لم يطلع عليه لا ملك مقرب، ولا نبى مرسل، ولا ولى ممتحن[٤٠].

ولا أظن أن فى هذا التعريف مخرجًا من الإشكالات السابقة، لأنه يعنى أن النبى يمكن أن يخبر بخبر، ثم يظهر

فيما بعد عدم صحة ما أخبر به، مما يعرض مقام النبوة للتشكيك وسوء الظن.

وثمة محاولة أخرى لتأويل معنى البداء عند بعض المعاصرين حيث فسره بتفسير بعيد عن موضعنا، ويتلخص في أن الإنسان قادر على تغيير مصيره بالأعمال الصالحة والطالحة وأن لله سبحانه تقديرًا مشترطًا موقوفًا، وتقديرا مطلقا، والإنسان إنما يتمكن من التأثير في التقدير المشترط، وهذا بعينه قدر إلهى، والله سبحانه عالم فى الأزل، بكلا القسمين كما هو عالم بوقوع الشرط، أعنى: الأعمال الإنسانية المؤثرة فى تغيير مصيره وعدم وقوعه[٤١].

مما يجدر ذكره هنا أن أصحاب النزعة التصحيحية داخل التشيع من العلماء المعاصرين، قد رفضوا القول بالبداء، وأنكروا على من قال به، واعتبروه سبة فى جبين المذهب، لابد من التخلى عنه، ومن هذا الفريق الدكتور موسى الموسوى صاحب كتاب الشيعة والتصحيح، والذى نبه إلى أن موضوع البداء احتل جانبًا من الكتب الشيعية، وأفرد له بعض الأعلام فصولاً أو كتبًا، يدافع عن معنى البداء وفحواه، وانتهى الجدل إلى الأبحاث الفلسفية والكلامية، التى احتلت أجزاءً كثيرة من الكتب الكلامية، وعلى الرغم من ذلك كله، فإن الذين كتبوا وألفوا فى البداء لم يضيفوا إلا أوهامًا على أوهام، وسفسطة إلى سفسطة، ولو أنهم وجدوا حل المعضلة بالآية الكريمة التى أسلفناها، لكان لهم خير طريق للخروج من مأزق وضعوا أنفسهم فيه، ولم ينته الأمر بهم للخروج منه إلى الطعن فى سلطان الله، وأنه تعالى كان يريد شيئًا ثم بدا له غيره[٤٢].

خامسًا: أسباب لجوء الشيعة إلى القول بالبداء:

ويبدو أن القول بالبداء: كان مخرجًا لدى الشيعة لتبرير أو توجيه كل وعد وعد به الأئمة ولم يتحقق، أو جاءت الحوادث مناقضة له، وقد روى عن أبى حمزة الثمالى أنه قال: قال أبوجعفر: يا أبا حمزة إنْ حدثناك بأمر أنه يجئ من هاهنا، فجاء من هاهنا، فإن الله يصنع ما يشاء، وإن حدثناك اليوم بحديث، وحدثناك غدًا بخلافه، فإن الله يمحو ما يشاء ويثبت"[٤٣].

ومن أشهر النماذج على ذلك ما حدث فى قضية تسلسل الإمامة بعد جعفر الصادق، إذ كان المعروف أن الإمام بعده هو ابنه الأكبر إسماعيل، لكن إسماعيل مات فجأة فى حياة أبيه ومن هنا وقع انشقاق كبير داخل فرق الشيعة، فأما الإسماعيلية فقالوا: إن

إسماعيل بن جعفر هو الإمام بعد أبيه وأما الشيعة الإمامية فقالوا :إن الإمام جعفر الصادق هو ابنه موسى الكاظم، وعللوا ما حدث من انتقال الإمامة من إسماعيل إلى أخيه موسى بالبداء، ونسبوا إليه أنه قال: "ما بدا لله في شيء، كما بدا له في ابني إسماعيل"[٤٤].

وقد تكرر أمر مماثل مع الإمام العاشر، أبي الحسن علي بن محمد، حيث كان له ولد وهو أبو جعفر، وكان معروفًا أنه الإمام بعد أبيه، لكنه مات في حياة أبيه، ومن ثم انتقلت الإمامة إلى الإمام الحادي عشر، أبي محمد الحسن بن علي.

ومن الطبيعي أن يثير هذا الأمر إشكالاً خطيرًا لدى الشيعة، إذ كيف ينص على إمامة إمام، ثم يموت وتنتقل الإمامة إلى أخيه، لكنهم عللوا ذلك بنفس العلة السابقة، وهي القول بالبداء. فعن أبي هاشم الجعفري قال: كنت عند أبي الحسن عليه السلام، بعدما مضى ابنه أبو جعفر، وإني أفكر في نفسي، أريد أن أقول: كأنهما أعني أبا جعفر وأبا محمد في هذا الوقت كأبي الحسن موسى، وإسماعيل ابني جعفر ابن محمد عليهم السلام، وإن قصتهما كقصتهما إذ كان أبو محمد المرجى بعد أبي جعفر عليه السلام.

فأقبل علي أبو الحسن قبل أن أنطق، فقال: نعم يا أبا هاشم، بدا لله في أبي محمد بعد أبي جعفر ما لم يكن يعرف له، كما بدا له موسى بعد مضي إسماعيل ما كشف به عن حاله، وهو كما حدثتك نفسك وإن كره المبطلون، وأبو محمد ابني الخلف من بعدي، عنده علم ما يحتاج إليه، ومعه آلة الإمامة"[٤٥].

ومن نماذج اتخاذ البداء مخرجًا من عدم تحقق وعود الأئمة، مارواه الكليني عن أبي حمزة الثمالي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن عليًا عليه السلام كان يقول: إلى السبعين بلاء، وكان يقول: بعد البلاء رخاء وقد مضت السبعون ولم نر رخاء، فقال أبو جعفر عليه السلام: ياثابت إن الله تعالى كان وقت هذا الأمر"[٤٦]، في السبعين، فلما أن قتل الحسين . عليه السلام اشتد غضب الله على أهل الأرض، فأخره إلى أربعين ومائة، فحدثناكم فأذعتم الحديث، فكشفتم قناع الستر، ولم يجعل الله له بعد ذلك وقتا عندنا: ﴿ يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ (الرعد:٣٩) قال أبو حمزة: فحدثت بذلك أبا عبد الله عليه السلام فقال: قد كان ذلك"[٤٧].

وفي رواية أخرى مهمة جدًا لما تكشفه عن حقيقة الوعود التي يعول عليها الشيعة، روى الكليني عن علي

ابن يقطين قال: قال لى أبو الحسن عليه السلام: الشيعة تربى بالأمانى منذ مئتى سنة، قال: وقال يقطين لابنه على ابن يقطين: ما بالنا قيل لنا فكان، وقيل لكم فلم يكن؟ قال: فقال له على: إن الذى قيل لنا ولكم كان من مخرج واحد، غير أن أمركم حضر، فأعطيتم محضة، فكان كما قيل لكم، وإن أمرنا لم يحضر، فعللنا بالأمانى، فلو قيل لنا: إن هذا الأمر لا يكون إلا إلى مئتى سنة أو ثلاثمائة سنة، لقست القلوب ولرجع عامة الناس من الإسلام، ولكن قالوا: ما أسرعه وما أقربه، تألفًا لقلوب الناس وتقريبًا للفرج"(٤٨).

سادسًا: تعقيب

وفى نهاية حديثنا عن البداء بالمفهوم اللغوى والاصطلاحى الشائع، نجد لزامًا علينا إعادة التأكيد على مصادمته الواضحة لثوابت العقيدة الإسلامية، ونصوص القرآن والسنة، التى تقطع بعلم الله الشامل والمحيط بكل شىء، وكما يقول ابن حزم: "وأما البداء فمن صفات من يهم بالشىء ثم يبدو له غيره، وهذه صفة المخلوقين لا صفة من لم يزل لا يخفى عليه شىء يفعله"(٤٩).

وقد استفاضت نصوص القرآن والسنة فى الحديث عن وصف الله سبحانه وتعالى بالعلم، ومن أدلة القرآن قوله تعالى: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ (الأنعام:٥٩) وهذه المفاتيح هى الخمسة المذكورة فى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ ﴾ (لقمان:٣٤).

كذلك أخبر الله سبحانه أنه يعلم الغيب والشهادة: ﴿ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ (الأنعام:٧٣) وأن علمه وسع كل شىء: ﴿ إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴾ (طه:٩٨) وأحاط بكل شىء علما: ﴿ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴾ (الطلاق:١٢) ولا يغيب عنه مثقال ذرة: ﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ (سبأ:٣) وهو عالم بما مضى: ﴿ قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ

ٱلْأُولَىٰ ۝٥١ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٍۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴾ (طه: ٥١ -٥٢) وعالم بما يستقبل، ولاسيما أمر الساعة: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّيۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَۚ ثَقُلَتْ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةًۗ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَاۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الأعراف:١٨٧).

وعالم بما لم يكن لو كان كيف سيكون، حيث أخبر بما سيؤول إليه حال المشركين لو ردوا للدنيا: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ (الأنعام:٢٨) وهو سبحانه الأعلم بمن ضل وبمن اهتدى: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ (النحل:١٢٥)، وهو الأعلم بعواقب الأمور التى ربما بدت للناس شرًا وفيها الخير الكثير: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾(البقرة:٢١٦).

وليس الأمر مقصورًا على العلم فحسب بل إن الله سبحانه قد كتب فى اللوح المحفوظ مقادير كل شىء، فكل ما جرى وما يجرى فهو مكتوب عند الله فى هذا الكتاب العظيم المسمى باللوح المحفوظ، والذى ما فرط من شىء، وما ترك صغيرة ولا كبيرة إلا ذكرها وأحصاها، كما فى قوله تعالى: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ﴾ (الأنعام:٣٨) على القول بأن المراد بالكتاب هنا هو اللوح المحفوظ، وقال تعالى: ﴿ وَمَا مِنْ غَآئِبَةٍ فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ (النمل:٧٥) وقال تعالى: ﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِيٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾ (يس:١٢) وقال تعالى: ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي ٱلزُّبُرِ ۝٥٢ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ ﴾ (القمر:٥٢ :٥٣) وقال تعالى عن موسى حين سأله فرعون عن القرون الأولى: ﴿ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٍۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴾ (طه:٥٢) وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ ﴾ (الأنبياء:١٠٥) وقال تعالى: ﴿ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (الأنفال:٦٨).

كما جمع سبحانه بين ذكر

مرتبتى العلم والكتابة فى عدة مواضع من كتابه منها قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ (الحج:٧٠) فبدأ سبحانه بالعلم وقال إن ذلك فى كتاب، أى عنده مكتوب فى اللوح المحفوظ، وقال سبحانه: ﴿ وَمَا تَكُونُ فِى شَأْنٍ وَمَا تَتْلُواْ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ۚ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ (يونس:٦١) ومن الآيات التى جمعت بين المرتبتين أيضًا قوله تعالى: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ (الأنعام:٥٩).

وروى الإمام البخارى فى صحيحه من حديث عمران بن حصين رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: "كان الله ولم يكن شىء غيره وكان عرشه على الماء، وكتب فى الذكر كل شىء، وخلق السموات والأرض"(٥٠)، وروى الإمام مسلم فى صحيحة عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، قال وعرشه على الماء"(٥١).

وأما محاولات الشيعة الحثيثة - ولاسيما كُتَّابهم المعاصرين -لنفى وصمة القول بالبداء عن مذهبهم وتبرئته من ذلك، فلاشك أنها محاولات مشكورة وتستوجب الترحيب، بشرط أن تخلو تمامًا من شبهة التقية أو أن يكون منطلقها محصورًا فى غاية واحدة وهى الدفاع عن المذهب أمام خصومه ومنتقدة.

كما اعتقد أنه لكى تؤتى تلك المحاولات أكلها، فلابد من أن تقترن بتبرؤ واضح وتكذيب صريح لما احتوته أمهات كتب المذهب -ومنها الكافي للكلينى -من روايات لا تقبل تأويلاً وتنسب البداء بمعناه المستقبح إلى الله سبحانه وتعالى، رغم وجود روايات أخرى تتناقض مع ذلك، ومنها ما جاء فى كتاب التوحيد لابن بابويه عن منصور ابن حازم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شىء لم يكن فى علم الله تعالى بالأمس؟ قال: لا، من قال هذا فأخزاه الله، قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، أليس فى علم الله؟ قال: بلى،

قبل أن يخلق الخلق"[٥٢]. ولا شك بأن عقيدة البداء بمقتضى معناها اللغوى، وبموجب روايات الاثنى عشرية، وحسب تأويل بعض شيوخهم تقتضى أن يكون فى علم الله اليوم ما لم يكن فى الأمس.

ويبقى بعد ذلك كله التساؤل عن مدى جدوى التمسك بمصطلح تحيط به كل هذه الاشكالات، والشبه مع أن المخرج الأقرب للنجاة والأبعد عن الاشتباه وسوء الفهم هو التخلص من المصطلح بالكلية وتنزيه الله جل شأنه عن الاتصاف به، ولاسيما أنه لم يرد لا فى القرآن ولا فى السنة ولا فى أقوال الصحابة، فضلاً عما هو معلوم من الأصل فى أمور العقيدة، وما يوصف الله به هو التوقيف والاقتصار على ما ورد فى النصوص.

أ.د. أحمد قوشتى عبد الرحيم

الهوامش:

١) انظر : ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ٢١٢/١، والفيومى: المصباح المنير ٤٠/١ وابن منظور: لسان العرب٦٥/١٤، والزبيدى: تاج العروس ١٥٤/٣٧، والمعجم الوسيط ٤٥/١، ود.ناصر الفقارى: أصول مذهب الشيعة ٩٣٨/٢.

(٢) انظر : تفسير ابن كثير: ١٠٤/٧.

(٣) انظر: ابن الأثير: النهاية ٢٧١/١، وانظر أيضًا الزبيدى: تاج العروس ١٥٤/٣٧.

(٤) انظر: المتولى الشافعى: الغنية فى أصول الدين ١٥٦/١.

(٥) انظر : الجرجانى: التعريفات ص٦٢.

(٦) انظر : المناوى: الوقوف على مهمات التعاريف ص١١٨.

(٧) انظر : الشهرستانى الملل والنحل ١٤٦/١.

(٨) انظر : المفيد: تصحيح اعتقادات الإمامية ص٦٥، وأبو الفتح الكراجكى: كنز الفوائد ص١٠٣، والسيد الطباطبائى: تفسير الميزان ١٦٩/١١.

(٩) كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها ص٣١٣، ٣١٤.

(١٠) ابن حزم: الإحكام ٤٤٦/٤، وانظر أيضًا فى الفرق بين البداء والنسخ: الشيرازى: التبصرة ٢٥٣/١، والآمدى: الإحكام ١٢٢/٣.

(١١) الملطى: التنبيه والرد ص١٩.

(١٢) سفر التكوين: (٦:٥ -٧).

(١٣) سفر الخروج: (٣٢:١١ -١٤).

(١٤) سفر صموئيل الأول: (١٥:١٠ -١١).

(١٥) الإسفراييني: التبصير فى الدين ص٣٤.

(١٦) الكلينى: الكافى ١٤٦/١.

(١٧) الكلينى: الكافى ١٤٦/١، والمجلسى: بحار الأنوار ١٠٧/٤، والشاهرودى: مستدرك سفينة البحار ٢٩٠/١.

(١٨) الكلينى: الكافى ١٤٨/١، والمجلسى: بحار الأنوار ١٠٨/٤، والشاهرودى: مستدرك سفينة البحار ٢٩٠/١.

(١٩) الكلينى: الكافى ١٤٧/١، والشاهرودى: مستدرك سفينة البحار ٢٩٠/١.

(٢٠) المجلسى: بحار الأنوار ٩٧/٤.

(٢١) الكلينى: الكافى ٥٤٦/٥.

(٢٢) انظر د. موسى الموسوى: الشيعة والتصحيح ص١٤٨.

(٢٣) الكلينى: الكافى ٥٧٨/٤.

(٢٤) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ٤٩١/١.

(٢٥) المصدر السابق ٣٩/١.

(٢٦) المفيد: أوائل المقالات ص٤٦، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤ -١٩٩٣م.

(٢٧) انظر د. الفقارى: أصول مذهب الشيعة ٩٣٧/٢.
(٢٨) انظر ابن بابويه: الاعتقادات: ص٨٩.
(٢٩) انظر ابن بابويه: التوحيد: ص٣٣١.
(٣٠) انظر المجلسى: بحار الأنوار ٩٢/٤ -١٢٩.
(٣١) انظر د. القفارى: أصول مذهب الشيعة ٩٣٨/٢.
(٣٢) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ٥٣/٢ -٥٧.
(٣٣) انظر د.القفارى: أصول مذهب الشيعة ٩٤٣/٢.
(٣٤) الطوسى: تلخيص المحصل ص٢٥٠.
(٣٥) المجلسى: بحار الأنوار: ١٢٣/٤.
(٣٦) ابن بابويه فى التوحيد ص٣٣٥.
(٣٧) انظر: د. القفارى: أصول مذهب الشيعة ٩٤٤/٢، ٩٤٥.
(٣٨) انظر : محاولة الخومينى لذلك فى كتابة كشف الأسرار ص١٠١.
(٣٩) كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها ص٢١٢.
(٤٠) المصدر السابق ص٢١٣، ٢١٤.
(٤١) انظر : جعفر السجانى: محاضرات فى الإلهيات ص٢٢١.
(٤٢) انظر : د. موسى الموسوى: الشيعة والتصحيح ص١٤٨.
(٤٣) المجلسى: بحار الأنوار: ١١٩/٤.
(٤٤) الصدوق: التوحيد ص٣٣٦، والاعتقادات فى دين الإمامية ص٤١، وكمال الدين وتمام النعمة ص٦٩، والمازندرانى: شرح أصول الكافى ٨٩/٦، والمجلسى: بحار الأنوار ١٣/٣٧، والشاهرودى: مستدرك سفينة البحار ٢٩١/١، وقد حاول الخومينى تأويل تلك الحادثة بتعسف، فانظر كتابه كشف الأسرار ص١٠٣.
(٤٥) الكلينى: الكافى ٣٢٧/١، والمفيد: الإرشاد ٢١٩/٢، والطوسى: الغيبة ص٨٢ والمجلسى: بحار الأنوار ٢٤١/٥٠،وهاشم البحرانى: مدينة المعاجز ص٥٢٢.
(٤٦) والمقصود بهذا الأمر ظهور المهدى، والتمكين للشيعة.
(٤٧) الكلينى: الكافى ٣٦٨/١، والعياشى ٢١٨/٢،والمجلسى: بحار الأنوار ١١٤/٤.
(٤٨) الكلينى: الكافى ٣٦٩/١، والطوسى: الغيبة ص٣٤١، والمجلسى: بحار الأنوار ١٣٢/٤، والخوئى: معجم رجال الحديث ٢١٥/١٣.
(٤٩) ابن حزم: الفصل ١٢٦/١.
(٥٠) رواه البخارى: (٢١٩٢،٧٤١٨).
(٥١) رواه مسلم: (٢٦٤٧).
(٥٢) ابن بابويه: التوحيد: ص٣٢٤، وانظر الكلينى: الكافى: ١٤٨/١.

مراجع الاستزاده:

- الأشعرى
- مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربى –بيروت، الطبعة الثالثة.
- ابن تيمية
- منهاج السنة النبوية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ).
- الخومينى
- كشف الأسرار، ترجمة عن الفارسية د. محمد البندارى، دار عمار للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى ١٤٠٨ -١٩٨٧م.
- الحكومة الإسلامية، بدون تاريخ.
- الصدوق
- الاعتقادات فى دين الإمامية، تحقيق عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ -١٩٩٣م.
- الكلينى
- الكافى، تصحيح وتعليق على أكبر الغفارى، دار الكتب الإسلامية طهران، الطبعة الخامسة، ١٣٦٣ش.
- المجلسى
- بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ١٤٠٣ -١٩٨٣م.
- محمد كاشف الغطاء
- أصل الشيعة وأصولها، مؤسسة الإمام على، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
- المفيد
- أوائل المقالات، تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصارى. دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١هـ ١٩٩٣م.
- تصحيح اعتقادات الإمامية دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت لبنان، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ -١٩٩٣م.
- د.ناصر الفقارى
- أصول مذهب الشيعة الإمامية عرض ونقد، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ -١٩٩٥م.

البعث

هو إحياء الله الموتى وإعادة الأرواح إلى أجسامهم للحساب ،وذلك بعد نفخة الصور الثانية ، قال تعالى:

﴿ وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ ﴾ (الزمر:٦٨)، وقال تعالى:

﴿ وَنُفِخَ فِى ٱلصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ ۝ قَالُوا۟ يَٰوَيْلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا ۜ هَٰذَا مَا وَعَدَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَصَدَقَ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴾ (يس:٥١ -٥٢).

والإيمان بالبعث أصل من أصول العقيدة الإسلامية، وهو معلوم من الدين بالضرورة لكثرة أدلته من القرآن الكريم ومن السنة النبوية المطهرة، قال صلى الله عليه وسلم فى حديث جبريل: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر»، ومن أنكره فقد انخلع من ربقة الإسلام وحرمت عليه دار الجنان، لأنه بإنكار البعث قد رد صريح القرآن بالكبر والعناد،نعوذ بالله من ذلك.

الآيات دالة بألفاظها ومعانيها على أن البعث بالأجسام التى كانت ، من الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَٰرُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝ وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ (فصلت:٢٠ -٢١)، فدل ذلك وغيره كثير، على أن الأجسام التى باشرت فعل الطاعة هى التى تحظى بنعيم الجنة فى الآخرة ، وأن الأجسام التى باشرت المعصية فى الدنيا هى التى تصلى نار جهنم فى الآخرة. وقال رسول الله ﷺ:" كل ابن آدم يفنى إلا عجب الذنب منه خلق، وفيه يركب".[(١)]

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش:

---

(١) صحيح مسلم ، كتاب الفتن وأشراط الساعة ، باب ما بين النفختين حديث رقم ٧٦٠٤.

التأثير والتأثر

ليس الفكر الإنسانى مجموعة من الجزر المستقلة، لا يتصل بعضها ببعض، وإنما يربط بينها -فى كثير من الأحيان -جسور ممتدة، تنقل فكرة ما من موطنها الأصلى إلى بيئة أخرى، بعد كسوتها برداء يتناسب مع طبيعة البيئة الجديدة، وتتفاوت ردود الأفعال فيما يتعلق بتلقى هذا الانتقال، فقد يحظى بقبول حسن، أو قد يرفض تماما، أو يتم بشىء من التعديل، قد يكون طفيفا عرضيًا، أو كبيرًا جوهريًا.

وعلى الرغم من أهمية دراسة التأثير والتأثر بين المذاهب والفرق المختلفة، إلا أن بعض الدارسين يقعون فى خطأ منهجى كبير، فمجرد التشابه بين فكرة ما فى مذهب معين وفكرة مماثلة فى مذهب آخر، يجعل الباحث يسارع فيقطع بأن هذه المماثلة ترجع إلى ظاهرة التأثير والتأثر، وأن اللاحق قد أخذها عن السابق.

ولكن قد يسأل سائل: ما الدليل على ما تقول؟ أليس العقل بطبعه أو "ميكانزم" العقل البشرى واحدا، وأن تشابه المقدمات ينتج عنه تشابه النتائج؟ وأن التشابه قد يحدث دون أن يعلم أحد الطرفين شيئًا عن الطرف الآخر؟ وهذا اعتراض جدير بالاهتمام، فما المطلوب فى مجال البحث فى ظاهرة التأثير والتأثر؟

ينبغى على من يحاول إثبات تأثير المذهب: (أ) على المذهب. (ب) أن يثبت أن المذهب الأول قد انتقل إلى المذهب الثانى عن طريق وسائل واضحة، وأن صاحب المذهب الأخير قد عرف المذهب الأول معرفة يقينية، وعندئذ فقط يمكن التأكيد على أن التشابه بين المذهبين لم يقع مصادفة، وإنما يرجع إلى تأثير أحدهما فى الآخر. وتطبيقا لهذا الشرط المنهجى المهم، أسوق الأمثلة الآتية:

المثال الأول:

القول بتأثير دليل الحركة على وجود البارى لدى الفيلسوف اليونانى أرسطو فى المتفلسف الإسلامى أبى على مسكويه (ت٤٢١هـ)، فقد أورد أرسطو هذا الدليل فى كتابه "الطبيعة" أو ما يسمى "السماع الطبيعى"[1]، الذى ترجمه إلى العربية فى القرن الثالث الهجرى اسحق بن حنين. وخصص مسكويه فى كتابه "الفوز الأصغر" فصلاً فى عرض هذا الدليل بعنوان: "فى أن كل متحرك إنما يتحرك من محرك غيره، وأن محرك جميع الأشياء غير متحرك".

فهل يمكن القول: إن التطابق بين

دليل أرسطو ودليل مسكويه يرجع إلى مجرد توارد خواطر؟ الإجابة قطعًا بالنفى، وذلك لقول مسكويه فى نهاية عرضه لهذا الدليل"... كما بين ذلك فى كتاب السماع الطبيعى[٢]، وهكذا يعترف مسكويه صراحة بأنه -فى أحد أدلته على وجود الله -تأثر بأرسطو.

ولكن هل يشترط فى إثبات التأثير والتأثر أن يعترف المتأثر صراحة بذلك كما فى حالة هذا المثال؟ هذا ليس شرطًا ضروريًا، فقد يتجاهل المتأثر بالتأثير، حتى يبدو مبتكرًا لمذهبه، بل قد ينفى تمامًا فضل من أخذ عنه، كما فى المثالين الآتيين:

المثال الثانى:

نعود إلى مسكويه مرة أخرى، ولكن بصدد موقفه من الدعاء، وتأثره بإحدى المدارس الفلسفية اليونانية المتأخرة، وهى المدرسة الرواقية، ففى هذا المثال لا نجد مسكويه يعترف بأنه قد وقع تحت تأثير المذهب الرواقى، إلا أن الباحث يمكنه إثبات هذا التأثير عن طريق ثلاث خطوات: الأولى عرض الآراء الرواقية فى هذه المسألة، والخطوة الثانية إثبات انتقال الأصول الرواقية إلى العالم الإسلامى بعامة وإلى مسكويه بخاصة، وأخيرًا عرض موقف مسكويه الموافق لموقف الرواقية على النحو التالى:

الخطوة الأولى: وفيها عرض نظرية الرواقيين فى القدر وحرية الأفعال الإنسانية، وتتلخص فى أن العالم - فى مذهبهم -تجرى أحداثه وكائناته وفقًا لقانون ثابت (اللوغوس) وبتدبير لا يترك مجالاً للمصادفة البحتة، وأن ما يعبر عنه الرواقية بإصطلاح القدر Fate أو الطبيعة، إنما هى ضرورة صارمة تسيطر على كل شىء حتى إله الرواقيين، فإنه لم يفلت منها، وليست الإرادة الإلهية فى زعمهم حرة، بل يحكمها منطق لا يتغير، ومن أجل ذلك فإن نظام الطبيعة لا يمكن تغييره بالصلاة، والإله ذاته غير قادر على أن يقحم نفسه من أجل إنقاذ إنسان من قدره[٣].

ولئن قرر الرواقيون أن الإنسان لا يستطيع فكاكًا من هذه الجبرية الكونية، إلا أنهم مع ذلك نادوا بالحرية الإنسانية المطلقة، فالإنسان يملك إرادة حرة، حيث إن رغباتنا العقلية وآراءنا وأحكامنا إنما هى خاضعة لإرادتنا، وتحت سلطاننا.

وغنى عن البيان أن الموقف الرواقى من الدعاء يخالف تماما موقف الإسلام منه، ولكنه يتفق مع موقف مسكويه، كما سيتبين بعد قليل.

والخطوة الثانية: تتعلق بإثبات انتقال

الأصول الرواقية إلى العالم الإسلامى بعامة وإلى مسكويه بخاصة، فقد انتقلت الفلسفة الرواقية إلى مفكرى الإسلام عن طريقين: أحدهما: مباشر والآخر: غير مباشر. فأما الطريق المباشر فالمراد به كتب المؤرخين والشراح اليونانيين للفلسفة الإغريقية من أمثال الإسكندر الأفروديسى، وفورفوريوس (ت٣٠٥م) وفلوطرخس (ت بعد ١٢٠م)، وقد عرف المؤرخون الإسلاميون أولئك الشراح وكتبهم وما تحتويه من أصول المدارس اليونانية القديمة بما فيها الرواقية.

وإلى جانب كتب المؤرخين والشراح اليونانيين التى تعد مصدرًا مباشرًا لانتقال الفلسفة الرواقية إلى العالم الإسلامى، فهناك أيضًا مصدر غير مباشر لهذا الانتقال، أعنى الكتب ذات النزعة الرواقية مثل لغرقابس، وقد أورده مسكويه فى كتابه "الحكمة الخالدة أوجا ويدان خرد"(٤) وغير ذلك من الكتب التى تتضمن أفكارًا رواقية شتى. وعرف المسلمون اسم الرواقية وبعض فلاسفتها، وذكر مسكويه كلمة "الرواقيين" مرتين فى كتابه "تهذيب الأخلاق".

والخطوة الثالثة: هى عرض فكرة مسكويه عن الدعاء والتى تخالف ما ورد فى الكتاب والسنة، فقد تتضمن مخطوط منتخب الحكمة فصلاً من كلام مسكويه فى الدعاء قال فيه:

" فأما الدعاء فإنى أقول: إنه يعرض للإجابة، لا لأن الله عز وجل يفعل عند الدعاء ما لا يفعله قبله، ولا لأنه ينفعل، أى يسمع بنحو من الانفعال، أو يرق، أو يلحقه شىء مما يلحقنا، بل هو منزه عن جميع هذه الأحوال، ولكن السبب فى الإجابة أننا إذا دعوناه فى خلوة وخلوص سريرة، عطلنا حواسنا عن وجه الانفعالات، فتوفرنا على الانفعال الذى يختص بقبول أثر البارى عز وجل، فحينئذ يأتى ذلك الأمر الذى استعددنا له(٥)".

أى أن الدعاء عند مسكويه لا يغير ما يجرى فى العالم من أحداث وفقا للقدر الإلهى، وإنما الذى يحدث هو أن الحالة النفسية المتجردة لصاحب الدعاء تقبل طواعية ما يقدمه له قدره من أحداث، وهذا ينطبق تمامًا على الموقف الرواقى.

المثال الثالث:

فعلى الرغم من الخصومة المعلنة بين بعض الفرق الكلامية إلا أن هذه الفرق المختلفة تتفق تمامًا فى بعض أصولها، فالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية والإباضية والزيدية والاثنا عشرية يستدلون جميعًا بدليل التمانع على إثبات الوحدانية لله تعالى استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ

﴿لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء:٢٢)، مع أن ابن رشد يخالفهم فى فهم هذه الآية الكريمة[٦]. واتفاق الفرق المختلفة فى مثل هذه القضايا يمكن أن يطلق عليه مصطلح " تبادل الأسلحة " بين الخصوم.

أ. د. عبد الفتاح أحمد فؤاد

الهوامش:

(١) أرسطاطاليس : الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق دكتور عبدالرحمن بدوى، ٢جـ. القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤ـ ١٩٦٥م.

(٢) مسكويه: الفوز الأصغر، تقديم ودراسة دكتور عبدالفتاح أحمد فؤاد. الإسكندرية، دار الوفاء، ٢٠٠٩م.

(3)Benn,AlFred W.History oF Ancient PhilosoPhy London,Watts 8-Go.1912,p.116

(٤) مسكويه: الحكمة الخالدة أو جوبدان خرد ، تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوىالقاهرة ، مكتبة النهضة ، سنة ١٩٥٢م .

(٥) منتخب صوان الحكمة، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، رقم ٢٦٦٣، ونسخة أخرى مصورة بالدار أيضا برقم ٦٦٤٣ح.

(٦) ابن رشد : مناهج الأدلة، تحقيق دكتور محمود قاسم. القاهرة، مكتبة الأنجلو.

التأويل

التأويل لدى علماء اللغة:

تدل كلمة "التأويل" فى استعمالاتها فى اصطلاح اللغويين حتى القرن الرابع الهجرى على معنى الرجوع والقوة. حيث جاء فى تهذيب اللغة للأزهرى[1] (أبومنصور محمد بن أحمد ت:٣٧٠هـ) فيما رواه ابن الأعرابى عن ثعلب، أن الأوْل، هو الرجوع.

يقال: آل يؤُولُ أوْلا. وقد أورد ابن فارس المتوفى ٣٩٥هـ، المعانى التى استعملت فيها هذه المادة "الأوْل" بمعنى الرجوع، والعود. ومن هذا القبيل تأويل الكلام، أى عاقبته وما يؤول إليه. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ ﴾ (الأعراف: ٥٣) يقول: (ما يؤول إليه فى وقت بعثهم، ونشورهم)[2].

ومعنى هذا: (أن كلمة التأويل كانت تستعمل على ألسنة اللغويين، من رواة، ومحدِّثين، حتى بداية القرن الخامس الهجرى، فى معنى: المرجع والمصير، والعود حيث لم يرد إلينا فى المعاجم التى وضعت فى هذه الفترة -وهى المصدر الوحيد لكل المعاجم التى وضعت بعد ذلك -ما يخالف ذلك)[3].

وفى القرن السابع الهجرى، أشار ابن منظور (ت:٧١١هـ) إلى معانى مادة "أوْل" وما يشتق منها، نختار من بينها ما يلى[4]:

١ - الأوْل: الرجوع. آل الشىء يؤولُ، أوْلاً، ومآلاً: رجع. وأوَّلَ إليه الشىء: رَجَعَه. وأُلْتُ عن الشىء ارتددْتُ. وفى الحديث: مَنْ صام الدَّهر فلا صام ولا آل، أى: لا رجع إلى خير.

٢ - يقال (أوَّل الكلام، وتأوَّله: دبَّره، وقدَّره، وأوله: فسره). ففيه إذا معانى: التدبير، والتقدير، والتفسير.

٣ - يرى ابن الأثير، أن التأويل: (من آلَ الشىء يؤول إلى كذا، أى: رجع وصار إليه. والمراد بالتأويل: نقل اللفظ عن وضعه الأصلى، إلى ما يحتاج إلى دليل، لولاه ما ترك ظاهر اللفظ).

ومن ذلك حديث عائشة - رضى الله عنها: كان النبى ﷺ يكثر أن يقول فى ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم وبحمدك» يتأول القرآن. تعنى: أنه مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ ﴾ (النصر:٣).

٤ - وعن الليث: (التأول، والتأويل تفسير الكلام الذى تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه). وقال أبوإسحاق فى قوله عز وجل: ﴿ هَلْ

﴿ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ ﴾ (الأعراف:٥٣) (معناه: هل ينظرون إلا ما يؤول إليه أمرهم من البعث). وقال: وهذا التأويل هو قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ (آل عمران:٧) أى لا يعلم متى يكون أمر البعث وما يؤول إليه إلا الله. والراسخون فى العلم يقولون: آمنا به، أى: آمنا بالبعث.

ومن هذا يتبين أن التأويل فى العصور الأولى، وحتى عصر تابعى التابعين، كان له معنيان لا ثالث لهما، هما:

أ - المرجع والمصير، والغاية، والعاقبة، كما ذكر فى معاجم القرن الرابع الهجرى.

ب - التفسير، والتدبر، والتقدير، وبيان معانى الكلام. كما ذكر ابن منظور، عن الليث والجوهرى وغيرهما. وقد استعمل الرسول ﷺ والصحابة، والتابعون التأويل فى هذين المعنيين السابقين.

ويشير ابن منظور، إلى معنى ثالث للتأويل، وهو: نقل ظاهر اللفظ وصرفه عن معناه الأصلى إلى معنى آخر، لكن بشرط وجود دليل يرجح هذا المعنى، ولولا وجود هذا الدليل ما ترك ظاهر اللفظ -كما روى ذلك عن ابن الأثير (ت: ٦٠٦هـ) وكذلك نقل التأويل بهذا المعنى الأخير، عن لفيف من الفقهاء، والمتكلمين والأصوليين، منهم ابن الجوزى (ت:٥٩٧هـ) وغيره. لكن يلاحظ أن رواية التأويل بهذا المعنى الثالث الأخير، (جاءت مجردة عن الأمثلة والشواهد، التى تبين استعمال التأويل فى هذا المعنى الذى أرادوه... ويترتب على هذا أن الكلمة لم تستعمل فى هذا المعنى مطلقًا بين رجال اللغة فى العصور المتقدمة) وإلا لأوردوا لها أمثلة أسوة بما فعلوه فى المعنيين السابقين[٥].

وذكر ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ) أن التأويل، مع تعدد الاصطلاحات، أصبح يطلق على ثلاثة معان. أحدهما: (هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح، إلى الاحتمال المرجوح، لدليل يقترن به. وهذا هو الذى عناه أكثر من تكلم من المتأخرين، فى تأويل نصوص الصفات، وترك تأويلها). وهذا هو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين فى الفقه، وأصوله. ويترتب على هذا، الحكم، بما إذا كان ذلك محمودًا، أو مذمومًا، وهل هو حق، أو باطل؟[٦].

الثانى: التأويل، هو بمعنى التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن.

وعلى هذا يفهم قول الثورى (٩٧ - ١٦١هـ): (إذا جاءك التفسير عن مجاهد، فحسبك به)، وعلى تفسيره

يعتمد الشافعى (ت:٢٠٤هـ) وأحمد (ت:٢٤١هـ) والبخارى (١٩٤ -٢٥٦هـ) وغيرهما.

فإذا ذكر أنه يعلم تأويل المتشابه، فالمراد به: معرفة تفسيره)[٧].

الثالث: التأويل بمعنى: الحقيقة التى تؤول إليها الكلام. كما قال الله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ الأعراف:٥٣).

والتأويل على هذا المعنى الثالث، هو: (عين ما هو موجود فى الخارج. ومنه قول عائشة - رضى الله عنها - كان النبى ﷺ يقول فى ركوعه، وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لى». يتأول القرآن يعنى قوله تعالى: ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ ﴾ (النصر:٣) [٨].

ومن ذلك أيضًا: قول سفيان بن عُيَيْنَة (١٠٧ -١٩٨هـ) السنة هى: تأويل الأمر والنهى. فإن نفس الفعل المأمور به: هو تأويل الأمر به. ونفس الموجود المخبر عنه، هو تأويل الخَبر [٩]، ومعنى ما ذكره ابن عيينة: أن الالتزام، بما شرعه الله تأويلاً للسنة.

ولذلك يُروى عن أبى عُبيد وغيره: الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة؛ لأن الفقهاء يعلمون تفسير ما أمر به، وما نهى عنه، لعلمهم بمقاصد الرسول ﷺ)[١٠].

ومن منطلق هذه المعانى الثلاثة للتأويل، يوضح ابن تيمية، فى القاعدة الخامسة، من مجمل اعتقاد السلف، ما يلى:

أولاً: أن الكلام إما خَبَر، وإما أمر، وإما نهى. وتأويل الأمر والنهى، يكون بالعمل بما أمر به، وترك ما نهى عنه على تفصيل فى هذا الباب.

ثانيًا: أن (الإخبار عن الغائب، لا يُفْهم إن لم يُعَبَّر عنه بالأسماء المعلومة معانيها فى الشاهد، ويُعْلم بها ما فى الغائب، بواسطة العلم، مع العلم بالفارق المميز، وأن ما أخبر الله به من الغيب، أعظم مما يعلم فى الشاهد، وفى الغائب ما لا عين رأيت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فنحن إذا أخبرنا الله بالغيب الذى اختص به: من الجنة والنار، علمنا معنى ذلك، وفهمنا ما أريد منا فهمه بذلك الخطاب، وفسّرنا ذلك، وأما نفس الحقيقة المخبر عنها، مثل التى لم تكن بَعْد، وإنما يكون يوم القيامة، فذلك من التأويل الذى لا يعلمه إلا الله)[١١].

ومن هذا النص المطول، نفهم الأمور الآتية، كما يشير إليها ابن تيمية:

أ - أن فهم الأمور الغيبية التى جاءت فى النصوص الشرعية، يتوقف على

فهم اللغة التى يخاطبنا بها الله سبحانه وتعالى، أو يخاطبنا بها رسوله ﷺ.

ب - أننا نستعين فى فهم أمور الغيب وتصورها بما نعلمه ونشاهده فى هذا العالم، ولكن ينبغى أن يكون واضحًا ومعلومًا لنا، أن هناك فرقًا واضحًا بين حقائق الغيب، وحقائق ما هو معلوم، ومشاهد لدينا.

وهذا يعنى: أن تشابه الأسماء، والألفاظ لا يعنى تماثل حقائق عالم الغيب وعالم الشهادة، فالحقائق متباينة تمام التباين، كما قال: إن حقائق الغيب فيها: (ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر).

جـ - ويترتب على هذا: أننا نفهم معانى الغيب، من الثواب، والعقاب، والجنة، والنار وغير ذلك، أما حقائقها كما هى، وطبيعتها كما هى عليه، فلا يعلمها إلا الله، وهذا من التأويل الذى تفرد الله سبحانه وتعالى بعلمه، وهو المراد بالكيف.

ومن أجل هذا، فإنه لما سئل الإمام مالك (٩٣ -١٧٩هـ) وغيره من السلف عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ (طه:٥) قالوا: (الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة)[١٢].

وكذلك أجاب (ربيعة الرأى)، شيخ مالك (ت: ١٣٦هـ): (الاستواء معلوم، والكيف مجهول، ومن الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا الإيمان)[١٣].

التأويل فى القرآن:

من يتتبع الآيات التى ورد فيها لفظ "التأويل" فى القرآن الكريم، ويستعرض آراء المفسرين إزاءها، يجد أنها لا تخرج عن الدلالات اللغوية، من: (المآل، والمرجع، والمصير، أو الأثر الخارجى الذى يقع جزاء لقوم، وعاقبة لهم، أو مآلاً لأحاديث الناس، وتعبيرًا لرؤياهم)[١٤] ومن ذلك:

١ - فى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ (النساء:٥٩)

يذكر الطبرى أن قوله تعالى: ﴿وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ هنا وفى (الإسراء:٣٥)، أى: جزاء. وذلك أن الجزاء، هو الذى آل إليه أمر القوم، وصار إليه)[١٥]، وقال السدى وغيره: (وأحسن عاقبة ومآلاً) وقال مجاهد: (وأحسن جزاءً)[١٦].

٢ - وفى قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ﴾

(الأعراف:٥٣)، قيل في معنى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ﴾ إلا ما يؤول إليه أمر هؤلاء المشركين الذين يكذبون بآيات الله، ويجحدون لقاءه، من ورودهم على عذاب الله، وصِليهِمْ جحيمَهُ، وأشباه هذا مما أوعدهم الله به. كما قال الطبرى. وروى عن قتادة تأويله: أى ثوابه. وروى عنه: عاقبته. وعن مجاهد: المراد به: جزاؤه. وعن السدّى: عواقبه، مثل: وقعة بدر، والقيامة وما وعد فيها. وعن ابن عباس: يوم القيامة. وقال ابن زيد: (يوم يأتى حقيقته) وقرأ قوله تعالى: ﴿ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ ﴾ (يوسف:١٠٠) قال: هذا تحقيقها. وكذلك فسَّر قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ (آل عمران:٧) ما يعلم حقيقته، ومتى يأتى إلا الله تعالى)[١٧].

٣ - وفى قوله تعالى: ﴿ بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ ﴾ (يونس:٣٩) يقول الطبرى: (يقول تعالى ذكره: ما بهؤلاء المشركين بك يا محمد، تكذيبك، ولكن بهم التكذيب، بما لم يحيطوا بعلمه، ممّا أنزل الله عليك فى هذا القرآن، من وعيدهم على كفرهم بربهم. ولما يأتهم تأويله. يقول: ولما يأتهم بعدُ بيانُ ما يؤول إليه ذلك الوعيد، الذى توعدهم الله فى هذا القرآن)[١٨].

بين التأويل والتفسير:

عرفنا أن التأويل قد يستعمل بمعنى التفسير، وأن هذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن. ومن ثم وجدنا الطبرى (ت:٣١٠هـ) يسمى كتابه فى التفسير (جامع البيان عن تأويل آى القرآن)، وعند حديثه عن تفسير الآية يقول: القول فى تأويل قوله تعالى، ثم يأخذ فى تفسيرها. ولكن بعض العلماء يفرق بينهما، فعلى سبيل المثال، يذكر السهروروى (ت:٦٣٢هـ) فى "عوارف المعارف" أن بينهما فرقًا، وذلك فى معرض حديثه عن الروح، فيشير إلى أن القول فى التفسير لا يكون إلا نقلاً. (وأما التأويل، فتمتد العقول إليه بالباع الطويل. وهو ذكر ما تحتمل الآية من المعنى، من غير القطع بذلك، وإذا كان الأمر كذلك فللقول فيه وجه ومحمل)[١٩]، ومعنى هذا: أن السهروردى يرى أن التفسير يلتزم فيه بالنقول، أما التأويل، فللعقول فيه مجال كبير، فى ضوء ما تحتمله الآية من المعانى، دون القطع بما انتهت إليه تلك العقول؛ لأنها أمور محتملات. وبعضهم يذكر أن التفسير: (هو علم نزول الآية، ونصّها، والأسباب التى نزلت فيها، وبيان وضع ألفاظها حقيقة، ومجازًا)[٢٠] أما التأويل: فهو (إخبار عن حقيقة المراد من الآية)[٢١].

ضوابط منهجية للتفسير:

وقد حاول العلماء، وضع ضوابط للتفسير ومنهجيته، حتى لا يؤدى إلى الشطط فى فهم نصوص القرآن الكريم، نذكر منها ما يلى:

أولاً: إن أصح الطرق (أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل فى مكان، فإنه قد فسّر فى موضع آخر. وما اختصر من مكان، فقد بسط فى موضع آخر)[٢٢].

ثانيًا: إن لم يوجد التفسير فى القرآن، فليرجع إلى السنة، والسنة تنزل عليه ﷺ بالوحى، كما ينزل القرآن، لكنها لا تتلى كما يتلى القرآن. كما قال رسول الله ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: **(بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله ﷺ قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيى، قال: فضرب رسول الله ﷺ فى صدره، وقال: الحمد لله، الذى وفق رسول رسول الله، لما يرضى رسول الله).**

وهذا الحديث – كما ذكر ابن تيمية -مروى فى الأسانيد، والسنن بإسناد جيد.

ثالثًا: إذا لم نجد التفسير لا فى القرآن، ولا فى السنة، نرجع إلى أقوال الصحابة؛ فإنهم أعلم، وأدرى بالقرآن الكريم، كما أنهم يتميزون بالفهم التام[٢٣] والعلم الصحيح، والعمل الصالح لاسيما علماؤهم وكبراؤهم، كالأئمة الأربعة؛ الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين: مثل: عبد الله بن مسعود (ت:٣٢هـ)[٢٤] الذى روى عنه أنه قال: (والذى لا إله غيره، ما نزلت آية من كتاب الله؛ إلا وأنا أعلم فيمن نزلت، وأين نزلت، ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب الله منى، تناله المطايا لأتيته)[٢٥].

ومنهم حبر الأمة، وترجمان القرآن (عبد الله بن عباس) (ت:٦٨هـ) الذى دعا له النبى ﷺ بقوله: **(اللهم فقهه فى الدين، وعلّمه التأويل)**[٢٦]، والذى قال ابن مسعود عنه: (نعم ترجمان القرآن ابن عباس)[٢٧].

رابعًا: وفى هذا المقام، نبغى الحذر، والتنبه إلى الإسرائيليات التى تروى عن الصحابة، فإنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام؛ ما علم صحته، وهذا لا ضير فى روايته. ومنها: ما علم كذبه، لمخالفته ما هو ثابت بين أيدينا، وهذا لا يلتفت إليه، ولا يروى، بل ينبه على كذبه، إذا وجدناه، مدسوسًا، فى كتب التفسير. والثالث: ما هو مسكوت عنه، فهو ليس من القسمين الأولين. والموقف منه: أننا لا نؤمن به، ولا نكذبه، ولكن تجوز حكايته، وأغلب هذا، مما لا فائدة منه، من الناحية الدينية، ولذا، فإن أهل الكتاب يختلفون فيه كثيرًا، مثل: أسماء أصحاب أهل الكهف، ولون

كلبهم، والشجر الذى كانت منه عصا موسى عليه السلام، وغير ذلك[٢٨].

خامسًا: إذا لم يوجد التفسير فى القرآن، ولا فى السنة، ولا عند الصحابة، فيرجع إلى أقوال التابعين، الذين يعدون آية فى التفسير مثل (مجاهد بن جبر) فقد روى عنه أنه قال: (عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عَرْضات، من فاتحته إلى خاتمته، أوقفه عند كل آية منه، وأسأله عنها)[٢٩].

وكان سفيان الثورى[٣٠] (ت:١٦١هـ) يقول عنه: إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به)[٣١].

ومن هؤلاء الأعلام من التابعين سعيد ابن جبير: (٤٥ -٩٥هـ)، والحسن البصرى (ت:١١٠هـ)، ومسروق بن الأجدع (ت:٦٣هـ) وغيرهم[٣٢].

ويشير ابن تيمية، إلى أن هؤلاء الأعلام، قد يقع فى تفسيرهم، تباين فى بعض العبارات، يظنها من لا علم لديه، أن هناك اختلافًا فى تفسيرهم، والواقع، أنهم فى الغالب، يشيرون إلى معنى واحد، بيد أن بعضهم قد (يعبر عن الشىء بلازمه، أو نظيره، ومنهم من ينص على الشىء بعينه، والكل بمعنى واحد فى كثير من الأماكن)[٣٣].

وثمة جانب مهم آخر ينبغى أن نلتفت إليه وهو أن هؤلاء التابعين الأعلام، قد يختلفون فى الفروع، ولا تكون أقوالهم حجة على من خالفهم، كما ذكر ذلك (شعبة بن الحجاج) (ت:١٦٢هـ) والأمر كذلك فى التفسير.

ويوافق ابن تيمية، شعبة بن الحجاج، ويقول: (وهذا صحيح. أما إذا اجتمعوا على الشىء، فلا يرتاب فى كونه حجة. فإن اختلفوا، فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض، ولا على مَنْ بَعْدهم، ويرجع فى ذلك، إلى لغة القرآن، أو السنة، أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة فى ذلك)[٣٤].

سادسًا: إن تفسير القرآن، دون الرجوع، إلى تلك المصادر، والينابيع التى سبق ذكرها اعتمادًا على مجرد الرأى، أو القناعة الشخصية، أو الهوى، دون علم، فهذا لا يجوز، بل هو محرم؛ لقوله ﷺ فى الحديث الذى رواه ابن عباس، وقال عنه الترمذى (حديث حسن صحيح): **(من قال فى القرآن بغير علم فيتبوأ مقعده من النار)**[٣٥].

ومن أجل هذا فقد كان جُلُّ الصحابة والتابعين والسلف، يتحرجون من القول فى القرآن، بغير علم. ولهذا: (فمن قال فى القرآن برأيه، فقد تكلف ما لا علم له به، وسلك غير ما أُمِر به. فلو أنه أصاب المعنى فى نفس الأمر لكان قد أخطأ، لأنه لم يأت الأمر من بابه)[٣٦] أى: إنه لابد من العلم، باللسان العربى، وبالنزول

وأسبابه، وناسخ القرآن ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، ومُطلقه ومقيَّده وعامه، ومخصصه وغير ذلك.

ومن ذلك ما روى، عن بعض الصحابة، كأبى بكر ﷺ (ت:١٣هـ) الذى كان يقول: (أى أرض تُقِلُّنى، وأى سماء تُظِلُّنى إذا قلت فى كتاب الله، ما لم أعلم؟)[٣٧] وكذلك عمر بن الخطاب ﷺ (ت:٢٣هـ)، وقد سئل ابن عباس – رضى الله عنهما -(ت:٦٨هـ) (عن يوم كان مقداره خمسين ألف سنة فقال: هما يومان، ذكرهما الله فى كتابه والله أعلم بهما. فكره، أن يقول فى كتاب الله ما لا يعلم)[٣٨] والأمثلة على هذا كثيرة.

مراعاة قواعد اللسان العربى من ضوابط التأويل:

عرفنا أن التأويل، فى اصطلاح كثير من المتأخرين، أصبح يعنى (صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح)[٣٩] وأصبح هذا المفهوم للتأويل هو الغالب، لدى علماء الكلام، والأصول، والفقه، والتصوف والتفسير أيضًا (ولم ينتبه واحد من هؤلاء إلى التأويل بالمعنى الذى استعمله القرآن الكريم)[٤٠]. وكما عرف عند السلف فى القرون الثلاثة الأولى.

ومن أجل هذا رأينا لفيفًا من علماء السلف، يضعون ضوابط للتأويل، من أبرزها ضرورة مراعاة قواعد اللسان العربى، وضوابطه؛ حرصًا على سلامة المعنى، وموافقته لمفاهيم القرآن والسنة.

فالإمام الشافعى (ت:٢٠٤هـ) قد بيّن، أن القرآن لا يفهم إلا على ضوابط اللسان العربى؛ فأنواع (التصرفات العربية، قد بسطها أهلها، وهم أهل النحو، والتصريف، وأهل المعانى، والبيان، وأهل الاشتقاق، وشرح مفردات اللغة، وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال، فجميعه نزل به القرآن، ولذلك أطلق عليه عبارة "العربى")[٤١].

كما يذكر أن اللسان العربى، هو (أوسع الألسنة مذهبًا، وأكثرها ألفاظًا) وأنه لا يحيط بجميع علم هذا اللسان، إلا نبى. أما غير النبى، فلا يوجد من يحيط بعلم هذا اللسان كله، وإنما يوجد من يعلم بعضه دون بعض، فما لا يعلمه هذا، يكون موجودًا عند غيره، ممن هو فى مثل طبقته من العلم بذلك اللسان، بحيث إذا جمع كل الذى عند الخاصة والعامة، يكون شاملاً، ومحيطًا، بكل أسرار هذا اللسان.

ولهذا، فإن علم اللسان العربى، لا يُطلب إلا عند أهله، ولا يطلب من غيرهم، لأنه لا يعلمه، إلا من نقله عن العرب، ولا يَشْرَكهم فيه، إلا من اتبعهم فى تعلمه منهم، فمن قبله،

وتعلمه، صار من أهل اللسان العربي[٤٢].

ومن أبرز وأهم الضوابط في هذا الصدد، أن الذي ينظر في الكتاب والسنة، لابد أن يكون على علم باللغة العربية وألا يحسن ظنه بنفسه، قبل الشهادة له من أهل علم العربية، بأنه يستحق النظر، وألا يستقل بنفسه في المسائل المشكلة التي لم يحط بها علمه، دون أن يَسْأَل عنها، مَنْ هُو من أهلها، فإن ثبت على هذه الوصاية، كان - إن شاء الله - موافقًا لما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه الكرام[٤٣].

ويقرر الشافعي، أن من يبحث في أمور الشريعة، ويتكلم فيها، أصولاً وفروعًا، عليه أمران:

أحدهما: ألا يتكلم في شيء من ذلك، حتى يكون عربيًا، أو كالعربي في معرفته بهذا اللسان، وبلوغه فيه مبلغ العرب، أو مبلغ الأئمة المتقدمين، وليس المراد أن يكون حافظًا كحفظهم، وجامعًا كجمعهم، وإنما المراد، أن يصير فهمه عربيًا في الجملة، وبذلك امتاز المتقدمون من علماء العربية على المتأخرين. وإلا فحسبه في فهم معاني القرآن، التقليد[٤٤].

والأمر الثاني: الذي نبه عليه الشافعي: أنه ينبغي على الباحث في الشريعة، إذا أشكل عليه لفظ أو معنى، في القرآن، أو في السنة، أن يسأل من له علم بالعربية، عما خفي عليه، حتى وإن كان إمامًا فيها، حيث إنه قد يكون عند غيره ما ليس عنده.

ومن أجل هذا، نبه العلماء، إلى خطورة القول في القرآن، بغير منهج اللسان العربي، فهذا يؤدي إلى الوقوع في الزلل، لأنه يقول في الشريعة برأيه، لا باللسان العربي.

وهناك نماذج عديدة، للوقوع في الزلل، اذكر منها، هذا المثال، وهو من ضمن أمثلة ستة ذكرها الشاطبي؛ فقد تأول بعضهم قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ (النساء:٣) بأنه يجوز للرجل، نكاح تسع من الحلائل، مستدلاً بهذه الآية. على أساس، جمع هذه الأعداد (٢+ ٣+ ٤) دون أن (يشعر بمعنى: فُعال، ومَفْعَل، في كلام العرب، وأن معنى الآية: فانكحوا إن شئتم: اثنين اثنين، أوثلاثًا ثلاثًا، أو: أربعًا أربعًا على التفصيل لا على ما قالوا)[٤٥].

ومن هؤلاء الفقهاء، الإمام الشاطبي (ت: ٧٩٠هـ)، حيث يؤكد على إيضاح الحقائق الآتية:

أ - أن الله سبحانه، قد أنزل الكتاب عربيًا خالصًا، (بمعنى: أنه جارٍ في ألفاظه، ومعانيه، وأساليبه على لسان العرب). وقد دل على ذلك القرآن نفسه

(الزخرف:٣)، (الزمر:٢٨)، (الشعراء: ١٩٣ -١٩٥).

ب - كان النبى ﷺ الذى تنزل عليه القرآن، أفصح من نطق بهذه اللغة. كما أن الذين بُعث فيهم، هم عربٌ خُلّص، ومن ثم فقد جرى الخطاب القرآنى، على مقتضى عادة اللسان العربى، لفظًا، ومعنى. بل إن الله سبحانه، قد نفى أن يكون به شىء على مقتضى اللسان الأعجمى. كما فى قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾ (النحل:١٠٣)، و(فصلت:٤٤).

جـ - مع كون النبى ﷺ مبعوثًا إلى الناس كافة، (فإن الله جعل جميع الأمم، وعامة الألسنة، فى هذا الأمر، تبعًا للسان العرب). وهذا يكون باعتبار لغة العرب، من حيث الألفاظ، والمعانى، والأساليب.

د - من جملة خصائص اللغة العربية، فى معانيها، وأساليبها:

أولاً: اتساع اللسان العربى.

ثانيًا: قد يكون خطابها للشىء عامًا ظاهرًا، يراد به الظاهر، ويمكن الاستغناء بأوله عن آخره.

ثالثًا: وقد يكون عامًا ظاهرًا، يراد به العام، ويدخله الخاص، ويستدل على هذا ببعض الكلام.

رابعًا: وقد يكون خطابها عامًا ظاهرًا، ويراد به الخاص.

خامسًا: تخاطب بالشىء ظاهرًا، ولكن يعرف بالسياق، أن المراد به غير الظاهر، ويدل على هذا، القرينة، الموجودة، فى أول الكلام، أو وسطه، أو آخره[٤٦].

سادسًا: أنه قد يكون الحديث عن الشىء فى أول الكلام، لكن آخره يدل عليه، أو العكس.

سابعًا: أن الدلالة على الشىء، تعرف عن طريق المعنى، دون اللفظ، كما تعرف بالإشارة... وهذا فى اللغة العربية (من أفصح كلامها، لانفرادها بعلمه دون غيرها، ممن يجهله)[٤٧].

ثامنًا: أنها تسمى الشىء الواحد بأسماء كثيرة. كما أن اللفظ الواحد يشتمل على معانٍ كثيرة.

ويذكر الشاطبى عديدًا من الأمثلة للدلالة على تلك الخصائص، التى يتميز بها اللسان العربى، والتى ينبغى على الناظر فى القرآن الكريم أن يعيها تمامًا. ومن بين تلك الأمثلة: قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴾ (الزمر:٦٢).

فالخلق يتناول كل شىء، فهذا من العام الذى لا خصوص فيه (فإن كل شىء من سماء وأرض، وذى روح وشجر، وغير ذلك، فالله خالقه)[٤٨].

ومنها قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥٓ ﴾ (الحج:٧٣)

فلفظ (الناس) عام، أريد به الذين اتخذوا من دون الله إلهًا (دون الأطفال، والمجانين، والمؤمنين)[٤٩].

المحكم والمتشابه:

ومما يتصل بقضية التأويل؛ المحكم والمتشابه فى القرآن الكريم، والعلاقة بينهما فى ضوء الضوابط السالفة، حيث لوحظ أن كثيرًا من المفاهيم المغلوطة، قد اتخذت من الإحكام، والتشابه فى القرآن منفذًا للطعن فيه، وفى أحكامه، وشرائعه. وموجز القول فى هذا الجانب ما يلى:

١ - أن الله سبحانه وتعالى، وصف القرن كله، بأنه محكم، ووصفه بأنه متشابه. ووصفه فى موضع آخر، بأن (منه ما هو محكم، ومنه ما هو متشابه).

أ - كما فى قوله تعالى: ﴿ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ ﴾ (هود:١).

ب - وفى قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ ﴾ (الزمر:٢٣).

جـ - وكما فى قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ (آل عمران:٧).

٢ - والإحكام المذكور فى الآيات: يشير إلى الفصل، والتمييز بين الحق والباطل، والصدق والكذب، والنافع والضار. وذلك من حيث العلم[٥٠].

أما من حيث العمل، فهو يكون بفعل النافع، وترك الضار. وبهذا يكون إحكام القرآن كله بمعنى: الإتقان، كما قال تعالى: ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ﴾ (يونس:١).

أى الحاكم، كما جعله مفتيًا: ﴿ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ﴾ (النساء:١٢٧) وجعله هاديًا ومبشرًا فى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ (الإسراء: ٩).

٣ - أن التشابه الذى يعم القرآن كله، ضد الاختلاف الذى نفاه الله عنه فى قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ (النساء:٨٢). ومعنى هذا: أن التشابه المذكور وصفًا للقرآن كله يعنى: التماثل، والتناسب (بحيث يصدق بعضه بعضًا، فإذا أمر بأمر، لم يأمر بنقيضه فى موضع آخر. بل يأمر به، أو بنظيره، أو بملزوماته.

وإذا نهى عن شىء، لم يأمر به فى موضع آخر، بل ينهى عنه، أو عن نظيره، أو عن ملزوماته، إذا لم يكن

هناك نسخ)[٥١].

٤ - ومن صور التشابه فى القرآن، التى تدل على التماثل، والتناسب، والتناسق فيه: أن القرآن إذا أخبر بثبوت شىء، لم يخبر بنقيض ذلك، بل يخبر بثبوته، أو بثبوت ملزوماته. وإذا أخبر بنفى شىء، لم يثبته، بل ينفيه، أو ينفى لوازمه.

وواضح أن المنهج الذى يتسم به التشابه فى القرآن الكريم، هو مغاير لمفهوم الاختلاف، الذى نفاه الله عنه؛ لأن (القول المختلف ينقض بعضه بعضًا، فيثبت الشىء تارة، وينفيه أخرى. أو يأمر به، وينهى عنه فى وقت واحد، ويفرق بين المتماثلين فيمدح أحدهما، ويذم الآخر) وهكذا[٥٢].

٥ - ويكون التشابه، والتناسق أيضًا فى المعانى، وإن اختلفت الألفاظ. (فإذا كانت المعانى يوافق بعضها بعضًا، ويعضد بعضها بعضًا، ويناسب بعضها بعضًا، ويشهد بعضها لبعض، ويقتضى بعضها بعضًا، كان الكلام متشابهًا، بخلاف الكلام المتناقض، الذى يضاد بعضه بعضًا)[٥٣].

٦ - ويترتب على هذا، أن التشابه العام فى القرآن كله، لا يتناقض، ولا يتنافى مع الإحكام العام الذى وُصف به كله، أيضًا؛ وذلك لأن الكلام (المحكم المتقن، يصدِّق بعضه بعضًا، ولا يناقض بعضه بعضًا)[٥٤].

٧ - أما الجانب الثالث، وهو ما فيه من إحكام فى بعضه، وتشابه فى بعضه، كما دل على ذلك آية آل عمران السابقة، فهذا هو موطن انحراف فئة من الناس، فى تأويلهم للقرآن الكريم، بما يخالف قواعده المحكمة، ودلالته القاطعة الواضحة.

ويقع الانحراف فى التأويل، مز عدم الالتفات إلى أن الإحكام الخاص المشار إليه فى آية (آل عمران) هو ضد التشابه الخاص. وذلك بأن يكون فى الكلام تشابه من بعض الوجوه، ومخالفة فى بعضها الآخر؛ بمعنى: أن لا يكون التشابه كاملاً، ولا يكون الاختلاف كاملاً.

والخطأ الذى يقع فيه بعض الناس، أنهم ينظرون إلى جانب التشابه، ويغفلون جانب الاختلاف، أو لا يفطنون له، فيحكمون على الشيئين المتشابهين فى بعض الوجوه، بأنهما متماثلان، مع أن هناك وجوهًا للاختلاف بينهما.

ومع هذا، فهناك من العلماء والفقهاء الخُلَّص مَنْ يفطن إلى مواطن التشابه، ومواطن الاختلاف، فلا يقع فى الخطأ، ولا فى الانحراف فى الفهم، حيث يمكنهم الفصل والتمييز بين المحكم والمتشابه، ويعلمون أن (الإحكام هو الفصل بينهما، بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر، وهذا التشابه، إنما يكون بقدر مشترك بين الشيئين،

مع وجود الفاصل بينهما)[٥٥].

٨ - وهذا أيضًا، هو سبب الوقوع فى التأويل الخاطئ، والقياس الفاسد، اعتمادًا على عدم إدراك الفروق بين الاختلاف والتشابه فى بعض الآيات "[٥٦].

٩ - والقياس الفاسد لا ينضبط، كما قال الإمام أحمد بن حنبل: "أكثر ما يخطئ الناس، من جهة التأويل، والقياس؛ فالتأويل فى الأدلة السمعية والقياس فى الأدلة العقلية"[٥٧]. ومن هذا المنطلق، يقع بعضهم فى القياس الخطأ الذى يكون فى المعانى المتشابهة. أما التأويل الخطأ؛ فإنما يكون فى الألفاظ المتشابهة.

التأويل لدى المتكلمين:

لجأ كثير من المتأخرين، من الفقهاء، والمتكلمين، والفلاسفة، والمحدّثين، والصوفية، وأصحاب الفرق إلى وضع قوانين خاصة بهم للتأويل، فى ضوء مفهومه الذى استقر فى البيئة، والثقافة الإسلامية؛ الذى أشرنا إليه، وهو (صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح) وذلك فى ظل ظروف، سياسية، وعقدية، وفكرية حلّت بالأمة الإسلامية، حتى إن كثيرًا منهم أخذ يروّج لمقولة: إن للقرآن ظاهرًا وباطنًا (ولكل تنزيل تأويلاً) الأمر الذى أدى إلى ظهور كثير من الأفكار، التى لا تتفق مع ما علم بالضرورة من مفاهيم الإسلام[٥٨].

وبما أن هذه القضية، كثيرة الدروب، وكثيرة التشعيبات، فإننى أشير إلى أبرز نقاطها فيما يلى:

أولاً: تردد بين طوائف الأشاعرة، أنهم اعتمدوا قانونًا للتأويل، على اختلاف فيما بينهم فى صياغة عباراته، ولكنهم يدورون حول فكرة محورية، هى ترجيح العقل فى مقابلة النص. وقد تحدث الباقلانى (ت:٤٠٣هـ) عن هذا القانون، وعنه أخذ الجوينى إمام الحرمين (ت: ٤٧٨هـ)، ثم الغزالى (ت: ٥٠٥هـ)، ثم أبو بكر ابن العربى (ت: ٥٤٣هـ)، ثم الرازى (ابن الخطيب) (ت: ٦٠٦هـ).

وعلى سبيل المثال، يذكر إمام الحرمين، شيخ الغزالى، أن أصول العقائد تنقسم إلى ثلاثة أقسام: منها ما يدرك عقلاً، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعًا. ومنها: ما يدرك سمعًا، لا عقلاً، ومنها: ما يجوز إدراكه سمعًا وعقلاً.

والقسم الأول: يشمل (كل قاعدة فى الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى، ووجوب اتصافه بكونه صادقًا)[٥٩] والقسم الثانى: يتضمن (القضاء بوقوع ما يجوز فى العقل وقوعه... ويتصل بهذا القسم أحكام التكليف وقضاياها..) وأما الثالث: (فهو الذى تدل عليه شواهد العقول، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدمًا عليه)[٦٠] ثم يوضح الجوينى، بعد

هذه المقدمة، أنه يتعيّن (على كل مُعْتن بالدين، واثق بعقله، أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمْعية، فإن صادفه غير مستحيل فى العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة فى طرقها، لا مجال للاحتمال فى ثبوت أصولها، ولا فى تأويلها... فلا وجه إلا القطع به).

أما إذا لم تثبت الأدلة السمعية (بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلاً فى العقل، وثبتت أصولها قطعًا، ولكن طريق التأويل يجول فيها، فلا سبيل إلى القطع، ولكن المتديِّن يغلب على ظنه ثبوت ما دَلَّ الدليلُ السمعىُّ عَلى ثبوته، وإن لم يكن قاطعًا، وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفًا لقضية العقل فهو مردود قطعًا، بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور فى هذا القسم ثبوت سمع قاطع، ولا خفاء به)[٦١].

وأما الغزالى، فقد تناول قضية التأويل فى كثير من كتبه، أهمها رسالته فى "قانون التأويل" و "فيصل التفرقة" و "إلجام العوام عن علم الكلام" وكل من هذه الكتب الثلاثة يتناول جانبًا مهمًا من مذهبه حيال هذه القضية، ومن ثم فهى كلها تعد معبرة عن معالم موقفه إزاءها[٦٢]. ويعد العقل (فى مذهب الغزالى، هو محور تفكيره فى التأويل، وأساس مذهبه، وبنى على موقفه من العقل، مذهبه فى الصفات)[٦٣]. كما يرى الغزالى أن التأويل ضرورة لا مندوحة عنها، ومن ثم فقد (وضع منهجه فى التأويل، وجعله خمس مراتب، تتفق جميعها مع الأصل الذى اعتمده فى قانون التأويل من ضرورة تقديم العقل على النقل)[٦٤].

أما ابن الخطيب (الرازى) فقد تناول قضية التأويل فى عديد من كتبه، منها: (أساس التقديس فى علم الكلام) ومنها: (المطالب العالية) ومنها: (محصل أفكار المتقدمين، والمتأخرين) ومنها: (معالم أصول الدين) ومنها: (نهاية العقول) ومجمل موقفه، إزاء تعارض العقل مع النقل، أنه لا يخلو الأمر عنده من أحد الأمور الآتية:

١ - إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، وهذا محال: لأنه جمع بين النقيضين.

٢ - إما ان يبطلا معًا، وهو محال كذلك.

٣ - وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الدلائل العقلية، وذلك باطل؛ لأن معرفة صحة الظواهر النقلية تكون بالدلائل العقلية، كإثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وغير ذلك (ولو جوزنا القدح فى الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متَّهما، غير مقبول القول) وهذا يعنى: ألا

يكون مقبول القول فى هذه الأصول. فلا تكون ثابتة، وهذا يفضى إلى خروج الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، ومن ثم يثبت أن (القدح فى العقل، لتصحيح النقل، يفضى إلى القدح فى العقل، والنقل معًا)[٦٥] وإذا كان الأمر كذلك، فلم (يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة، بأن هذه الدلائل النقلية؛ إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة، إلا أن المراد بها غير ظواهرها).

وعلى هذا فإذا جوزنا التأويل، فلا بد من ذكر تلك التأويلات على التفصيل. وإن لم نجزه فوضنا العلم بها إلى الله تعالى. فهذا هو القانون الكلىّ المرجوع إليه فى جميع المتشابهات[٦٦]. ومعنى هذا كله، أنه لابد من التأويل، أو التفويض.

ومما يلاحظ على المتكلمين قاطبة، أنهم لا يتفقون على كلمة سواء، فيما سلكوه فى باب التأويل، ولاسيما فى قضية الصفات الإلهية، وما يظنونه إزاءها، من أنها تثير مشكلات ميتافيزيقية عدة، وكل منهم يقطع بأن التأويل الذى لجأ إليه، هو الرأى القاطع إزاء تلك القضية، وأن ظاهر النص باطل، (ومن يتأول السمع والبصر، يدعى أن عقله قطع بإحالة ذلك على الله. ومن ينكر الكلام والرؤية يدعى أن عقله القاطع أحال ذلك على الله، فلا بد من تأويل آياتها) وهكذا. والأمر كذلك بالنسبة للفلاسفة، فابن سينا (ت: ٤٢٨هـ) حمل نصوص المعاد فى القرآن والسنة على المعاد الروحانى[٦٧].

ولا شك أن هذا الموقف من التأويل، يثير بعض التساؤلات: منها:

أ - إذا كان علماء الكلام مختلفين هذا الاختلاف، حول القضايا التى عالجوها عن طريق التأويل (فإلى عقل مَنْ ياترى ينبغى أن نحتكم عند وقوع التناقض والتعارض بينهم، إذا كان كل منهم يدّعى أنه عقل قاطع فى برهانه؟)[٦٨].

ب - وأيضًا: (ما الأصل الذى يرجع إليه فى ذلك إذا كان حكم العقل، لا يكذب قط، وكلهم ذوو عقول؟)[٦٩].

التأويل لدى الفلاسفة:

وقد سار الفلاسفة إزاء التأويل سير المتكلمين، فوضعوا لهم قوانين للتأويل، منهم ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ) كما ذكر فى كتابه (رسالة أضحوية فى أمر المعاد) وكذلك فعل ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) فى كتابه (مناهج الأدلة فى عقائد الملة) وكتابه (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال)، وغيرهما من الفلاسفة. وهؤلاء الفلاسفة، يعتقدون أن الظواهر الشرعية، وما ورد فيها من ألوان

الخطاب، لا يراد بها ظاهرها فى واقع الأمر، وإنما هى على سبيل التخييل والتمثيل، من أجل خطاب الجمهور حسبما يمكنهم فهم الخطاب الشرعى.

وعلى سبيل المثال يشير ابن سينا، فى "رسالة أضحوية" إلى جوانب هذه القضية، نذكر منها ما يلى:

أ - أن أمر الشرع، ينبغى أن يعلم فيه قانون واحد، وهو أن الشرع، والملل الآتية على لسان نبى من الأنبياء، يراد بها خطاب الجمهور كافة)[٧٠].

ب - أن الحقائق التى ينبغى الرجوع إليها، فى إثبات صحة التوحيد، يمتنع عرضها على الجمهور، أو مخاطبتهم.

جـ - أن عرض هذه الحقائق فى صورتها الجلية، يؤدى إلى عناد المخاطبين بل قد يسارعون إلى الاعتقاد بأن الإيمان الذى يُدْعَوْن إليه، لا وجود له.

د - آيات التوحيد فى القرآن كله، وردت على سبيل التشبيه، أى إنها من المتشابهات، وبعضها جاء على سبيل التنزيه المطلق العام، الذى لا تفسير له. ولا تخصيص فيه، وليس فيها نص صريح بالتوحيد الخالص.

هـ - أن سائر الأمور الاعتقادية كذلك.

و - وكذلك سائر ما يتعلق بالأمور الأخروية، إنما هى روحانية غير مجسمة، بعيدة عن إدراك الأذهان، وأن ما ورد فيها، إنما هو لتقريبها إلى الأذهان[٧١].

ولا يتوقف التأويل على المتكلمين، والفلاسفة وحدهم، فكما سبقت الإشارة إليه، نراه، قد استقر فى دوائر الصوفية، والشيعة، وغيرها من الفرق وكل منهم يتخذه طريقًا إلى نشر آرائه، ومعتقداته والدفاع عنها.

بعض المنطلقات الأساسية لموقف السلف من التأويل:

١ - يذهب بعض الباحثين، إلى أن تحديد مفهوم السلف، ينبغى أن يكون من خلال دائرتين؛ إحداهما زمنية، وهى: (ألا نتخطى القرون الثلاثة الأولى للهجرة. والثانية: فكرية عقدية، وهى: ضرورة (موافقة الرأى للكتاب والسنة نصًا وروحًا. فمن خالف رأيه الكتاب والسنة، فليس بسلفىّ وإن عاش بين أظهر الصحابة والتابعين)[٧٢].

٢ - المنطلقات التى انطلق منها، أصحاب التأويل، وكذلك أهل التفويض، تتركز فيما يلى:

أولاً: وقوع التعارض والتناقض بين النصوص الصحيحة، وما يدل عليه العقل الصريح.

ثانيًا: إن هذه النصوص، مبناها على السمع، والسمع وما يذكره من أدلة،

لا يفيد اليقين، ولا يؤدى إليه.

ثالثًا: إن النصوص السمعية لا تُؤَدِّى إلى الإقناع، وأدلتها لا يقبلها العقل الباحث عن اليقين.

٣ - لهذا كانت منطلقات السلف بالمفهوم الذى سبق تحديده بإيجاز شديد - تدور كلها حول مناقشة تلك المنطلقات، بإفاضته، ومنهجية عقلية، ويكفى أن نذكر فى هذا المقام، بعضًا من أهم ركائزها، وليرجع إلى الاستقصاء المقنع من يحب.

ومن بين تلك الركائز ما يلى:

أ - إنه لا يتصور بحال، إمكانية وقوع التناقض، أو التعارض بين النص الصحيح، وبين العقل الصريح. وإذا حدث مثل هذا، فالأمر يرجع إما إلى عدم ثبوت كون النص صحيحًا، وإما إلى عدم صحة مقدمات الدليل العقلى، وعدم فهم النص فهمًا دقيقًا، لأى سبب من الأسباب، التى تتعلق، إما بدلالة اللسان العربى، وإما لعوامل نفسية، وعقدية، وفكرية، وثقافية، أخرى، لا صلة لها بدلالة التعارض المزعومة.

ب -التأويل الذى ينتهى أصحابه إلى القول، بأن الأنبياء، أوهموا العامّة، وخيّلوا لهم ما لا حقيقة له، فى نفس الأمر، مرفوض؛ لأنه يؤدى إلى إلزامات كثيرة، لعل من أبرزها:

- أن ظاهر النصوص، باطل، ولا يوثق بها.

- أن الأنبياء لم يبينوا الحق، ولم يوضحوه، فى الوقت الذى فيه يأمرون الناس باتباعهم، ويخبرونهم بأنهم إنما بعثوا لهدايتهم، وليس الأمر كذلك"[٧٣].

- أن الأنبياء أرادوا من المخاطبين، أن يفهموا الأمور على غير حقيقتها فى الخارج، وكأنهم بهذا أرادوا منهم اعتقاد الباطل، وأمرهم باتباعه.

- أن الأنبياء، لا يعلمون معانى تلك النصوص التى أنزلت عليهم؛ لأنها مشكلة، متشابهة لا يعلمها إلا الله. (فيكون ما وصف الله به نفسه فى القرآن، أو كثير مما وصف به نفسه، لا يعلم الأنبياء معناه) ولا يعقلونه"[٧٤].

جـ - التأويل الذى يؤدى إلى، القول، أو الاعتقاد بنقيض ما قال به الرسول ﷺ مرفوض جملة وتفصيلاً؛ لأن هدف مثل هذا ليس معرفة مراد المتكلم، فيكون من قبيل التحريف.

د - تأويلات المتكلمين، تؤدى إلى القول بأن الله، آراد من المخاطبين اعتقاد الحق، على ما هو عليه، ولكنه لم يبين ذلك لهم فى نصوص الكتاب والسنة، وهم بتأويلاتهم يكشفون تلك الحقائق، التى تدل النصوص على خلافها"[٧٥].

هـ - التأويلات التى لا تؤدى إلى اليقين، بأن نصوص الكتاب والسنة، هادية، ومبيِّنة، وتلك التى تتعارض مع ما أمر الله به من عَقْلها، وتدبُّرِها،

وإنهـا مبيِّنـة للنـاس مـا نـزل إلـيهم، وكاشفة لهم عن صفات الله سبحانه، وأسمائـه، ومـا شـرع لهـم مـن الأمـر، والنهى وغير ذلك، كل تلك التأويلات مرفوضة، وخاطئة.

و - أمثـال تلـك التـأويلات التـى تفـتح الباب أمام ذوى الأهواء والبدع، بأن لهم الحق فى أن يقولوا فى النصوص برأيهم وعقـولهم، علـى أسـاس كـون تلـك النصوص متشابهة، ومشكلة، ولا يعلم أحد معناها (وما لا يعلم معناه لا يجوز أن يستدل بـه) هـذه التـأويلات لا يعتـد بها؛ لمعارضتها لكون النصوص هادية، بل إنها توحى بأن النصوص عاجزة عن ذلك"[٧٦].

ز - أن التأويل بهذا التصور، يؤدى إلى الخلط بين أمرين؛ هما: فهم النصوص، وشرح معانيها، وتفسير، وبيـان مـا تـدل عليه، أيًّا كانت تلك النصـوص، سـواء أكانت متعلقة بذات الله، أم بأسمائـه وصـفاته، أم متعلقـة بمـا دل عليـه مـن مخلوقاتـه، فـى الحياة الـدنيا والآخـرة. وهذا النوع من التفسير، والتأويل كـان السلف قاطبة ومـن نهج نهجهم يعلمونه حق العلم.

معرفة كيفية حقائق ما أخبر الله بـه مـن الغيـوب ومـن مخلوقاتـه غـير المكشوفة لنا، فهذا لا يعلم حقيقته إلا الله وحده. ومن ثم فقد كانوا يفوضـون الأمر فيه إلى الله"[٧٧]. وهنـاك كثير من الإلزامات، فليرجع إليها من يحب.

أ.د محمد عبد الله عفيفي

الهوامش:

(١) تهذيب اللغة. تحقيق: إبراهيم الإبيارى. ط. الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦ مادة أول ج/١٥ .

(٢) ابن فارس: مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام هارون. القاهرة ١٣٦٦هـ مادة: أول ج/ ١.

(٣) د. محمد الجليند: الإمام ابن تيمية، وموقفه من قضية التأويل. القاهرة. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٩٣-١٩٧٣م ص٣٠. وانظر أيضًا: ص٢٨-٢٩.

(٤) ابن منظور: لسان العرب. ط. دار المعارف، مادة "أول" .

(٥) د. محمد الجليند: الإمام ابن تيمية وموقفه من التأويل (مرجع سابق) ص٣٤، وقد استعرض د. الجليند معانى التأويل كما ذكرته معاجم اللغة.

(٦) ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام، أحمد بن تيمية. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم، وولده. الرياض . ط. أولى . مصورة ١٣٩٨هـ، ٥٥/٣.

(٧) المصدر السابق ص٥٥. ومجاهد، هو أبو الحجاج مجاهد بن جبر، تابعى، شيخ القراء والمفسرين ت:١٠٣ أو ١٠٤هـ. (درء تعارض العقل والنقل تحقيق: د.محمد رشاد سالم ٢٠٨/١.

(٨) نفسه ص٥٦.

(٩) السابق ص٥٦.

(١٠) السابق ص٥٦- ٥٧.

(١١) المصدر السابق ص٥٧- ٥٨.

(١٢) المصدر السابق ص٥٨.

(١٣) نفسه ص٥٨.

(١٤) د. الجليند: الإمام ابن تيمية ، وموقفه من قضية التأويل. مرجع سابق ص٤٠.

(١٥) تفسير الطبرى. تحقيق: محمود شاكر. ط. دار المعارف ١٩٥٧م ص٢٠٥.

(١٦) تفسير ابن كثير ط. الشعب مج/ ٢ ص٣٠٤.

(١٧) تفسير الطبرى. ت: محمود شاكر، ط. دار المعارف ٤٧٨/١٢، ٤٧٩، ٤٨٠.

(١٨) تفسير الطبرى. ط. دار المعارف ١٩٦٠م ت. محمود شاكر ١٥ /٩٣.

(١٩) عوارف المعارف بهامش إحياء علوم الدين للغزالى. ط. الحلبى. بدون تاريخ ٢٠٥/٤.

(٢٠) د. الجليند: الإمام ابن تيمية، وموقفه من التأويل ص٤١ (عن ابن العماد، مخطوط بدار الكتب المصرية).

(٢١) السابق ص٤٢.

(٢٢) مجموع فتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية (مقدمة التفسير) ٣٦٣/١٣، وأيضًا: ابن تيمية: مقدمة فى أصول التفسير. تحقيق: د.عدنان زرزور. بيروت. مؤسسة الرسالة ط. ثانية ص٩٣.

(٢٣) مقدمة فى أصول التفسير ص٩٤، وانظر تخريج الحديث السابق. الذى ذكر بعض علماء الحديث، أن فيه مقالاً، وأن حكم ابن تيمية عليه، بأن إسناده جيد، يحتاج إلى مزيد بحث. (المصدر السابق ص٩٥) وانظر مجموع الفتاوى ٣٦٤/١٣.

(٢٤) هو عبد الله بن مسعود (أبو عبد الرحمن) من أكابر الصحابة، وأقربهم للرسول ﷺ ومن السابقين إلى الإسلام، وهو أول من جهر بقراءة القرآن فى مكة، وهو خادم الرسول ﷺ الأمين، وصاحب سره (ابن الجوزى: صفة الصفوة. تحقيق: محمود فاخورى. بيروت . دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع. ط. ثالثة. ١٤٠٥/ ١٩٨٥م ١/١٠٤.

(٢٥) مقدمة فى أصول التفسير ص٩٦، أخرجه البخارى (باب مناقب عبد الله بن مسعود).

(٢٦) ابن عباس – ولد قبل الهجرة بثلاث سنين وتوفى بالطائف سنة (٦٨هـ) وكان من فقهاء الصحابة، وأكابر علمائهم. والحديث عند أحمد بهذا اللفظ، وعند الطبرانى من وجهين آخرين. وهو فى صحيح البخارى بدون لفظ (وعلمه التأويل) وأخرجه البزار، والطبرانى بلفظ: (النهم علمه تأويل القرآن) (مقدمة فى أصول التفسير ص٩٦).

(٢٧) مقدمة فى أصول التفسير ص٩٧، مجموع الفتاوى ١٣/٣٦٥.

(٢٨) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٣ / ٣٦٦-٣٦٧، مقدمة فى أصول التفسير ص٩٨- ١٠٠، وانظر تفصيل الموقف من الإسرائيليات فى التفسير والحديث. د. محمد حسين الذهبى؛ الإسرائيليات فى التفسير والحديث. مصر. مكتبة وهبة. ط. ثالثة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، فى حديثه عن (بيان ما يجب أن يلتزم به من يفسر كتاب الله تعالى بالنسبة للروايات الإسرائيلية، وما يجب أن يقوم به العلماء من تنقية كتب التفسير) ص١٦٦-١٧٢.

(٢٩) مقدمة فى أصول التفسير ص١٠٢.

(٣٠) سفيان بن سعيد الثورى، من بنى ثور، محدث، وإمام فى علوم الدين ولد سنة ٩٧هـ وتوفى سنة ١٦١هـ (درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية. تحقيق: د. محمد رشاد سالم ١/٦٨، الأعلام ٣/١٥٨.

(٣١) مقدمة فى أصول التفسير ص١٠٣، وأيضًا فتاوى شيخ الإسلام ١٣/٣٦٩.

(٣٢) انظر فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٣/٣٦٩، ومقدمة فى أصول التفسير ص١٠٤. حيث ذكر ابن تيمية من أعلام التابعين من المفسرين الذين يعتد بهم .

(٣٣) مقدمة فى أصول التفسير ص١٠٤.

(٣٤) المرجع السابق ص١٠٥.

(٣٥) مقدمة فى أصول التفسير ص١٠٥، وانظر تعليق رقم (٢) بالحاشية، حول الحديث وتخريجه ص١٠٥.

(٣٦) السابق ص١٠٧، ١٠٨.

(٣٧) السابق ص١٠٨.

(٣٨) نفسه ص ١١٠.

(٣٩) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: د. محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠١هـ/ ١٩٨٩م ٥ /٢٣٥.

(٤٠) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص٤٧.

(٤١) الشاطبى: الاعتصام. بيروت، دار الكتب العلمية. ط. ثانية ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ٢ /٤٧٢-٤٧٣.

(٤٢) السابق ص٤٧٤.

(٤٣) السابق ص٤٧٤-٤٧٥.

(٤٤) المصدر السابق ص٤٧٣.

(٤٥) المصدر نفسه ص٤٧٥- ٤٧٦.

(٤٦) الشاطبى؛ إبراهيم بن موسى: الاعتصام. بيروت. دار الكتب العلميـة. ط. ثانيـة ١٤١١هـ/ ١٩٩١م. ٢/ ٤٧٠- ٤٧١.

(٤٧) المصدر السابق ص٤٧١.

(٤٨)السابق ص٤٧١ .

(٤٩) السابق ص٤٧٢، وهناك المزيد من الأمثلة يرجع إليها من أحب.

(٥٠) ابن تيمية: مجمل اعتقاد السلف ص٦٠.

(٥١) مجمل اعتقاد السلف فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (مرجع سابق) ٣/٦٠- ٦١.

(٥٢) المصدر السابق ص٦١.

(٥٣) ص٦١.

(٥٤)السابق ص٦٢.

(٥٥)السابق ص٦٢، ٦٤.

(٥٦) نفسه ص٦٢.

(٥٧) نفسه ص٦٣.

(٥٨) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل (مرجع سابق) ص٤٨- ٥٠.

(٥٩) الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة. تحقيق: أسعد تميم. بيروت. مؤسسة الكتب الثقافية ط. أولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص٣٠١ (باب: القول فى السمعيات).

(٦٠) السابق ص٣٠١- ٣٠٢.

(٦١) السابق ص٣٠٢.

(٦٢) الجليند: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، ص٢٥١.

(٦٣) السابق ص٢٥٣.

(٦٤) السابق ص٢٥٤، وانظر ص٢٥٥- ٢٦٦ وما يثيره موقف الغزالى من قضية التأويل من تساؤلات.

(٦٥) الرازى: أساس التقديس فى علم الكلام. القاهرة ط. الحلبى ١٣٥٤هـ، ص١٧٢-١٧٣.

(٦٦) السابق ص١٧٣.

(٦٧) الجليند: الإمام ابن تيمية (مرجع سابق) ص٢٥٦- ٢٥٧.

(٦٨) السابق ص٢٥٧.

(٦٩) السابق ص٢٥٧.

(٧٠) رسالة أضحوية فى أمر المعاد. ت: د. سليمان دنيا. مصر. دار الفكر العربى ١٩٤٩م، ص٤٤.

(٧١) السابق ص٤٥-٥١.

(٧٢) الجليند: الإمام ابن تيمية (مرجع سابق) ص٥٢، وانظر ص٥١.

(٧٣) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: د. محمد رشاد سالم (مرجع سابق) مج/١ ص٢٠١-٢٠٢.

(٧٤) السابق ص٢٠٤.

(٧٥) السابق ص٢٠٣.

(٧٦) السابق ص٢٠٥.

(٧٧) السابق ٣٧٩/٥، ٣٨١، ٣٨٢، وأيضا ٣٢٨/٧.

مراجع للاستزادة:

١ - الأزهري (أبو منصور محمد بن أحمد) تهذيب اللغة تحقيق، محمد عبد المنعم خفاجي، ومحمود فرج العقدة. الدار المصرية للتأليف والترجمة.

٢ - ابن فارس (أبو الحسين أحمد): مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون. بيروت. دار الجبل. ط. أولى ١٤١١هـ/١٩٩١م.

٣ - ابن منظور: لسان العرب. مصر. ط. دار المعارف.

٤ - ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: د. محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية الرياض ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٥ - ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم، وولده، الرياض مصورة. ط. أولى ١٣٩٨هـ مج/٣ (مجمل اعتقاد السلف).

٦ - ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، ج١٣ (مقدمة التفسير)، ومقدمة فى أصول التفسير. تحقيق: د. عدنان زرزور. بيروت. مؤسسة الرسالة ط. ثانية.

٧ - ابن الجوزي: صفة الصفوة. تحقيق: محمود فاخوري. خرّج أحاديثه: د. محمد رواس قلعة جى. بيروت. دار المعرفة للنشر والتوزيع. ط. ثالثة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م بعض الأجزاء.

٨ - ابن سينا: رسالة أضحوية فى أمر الميعاد. تحقيق: د. سليمان دنيا. مصر. دار الفكر العربى ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م.

٩ - الجليند: محمد (دكتور): الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل. القاهرة. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

١٠ - الجوينى؛ إمام الحرمين: الإرشاد إلى قواطع الأدلة. تحقيق: أسعد تميم. بيروت. مؤسسة الكتب الثقافية ط. أولى ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

١١ - الرازى: أساس التقديس فى علم الكلام. القاهرة. ط. الحلبى ١٣٥٤هـ/١٩٣٥م.

١٢ - الزركلى؛ خير الدين: الأعلام. ط. ثالثة ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

١٣ - السهروردى: عوارف المعارف. بهامش إحياء علوم الدين للغزالى. بدون تاريخ.

١٤ - الطبرى: محمد ابن جرير: جامع البيان عن تأويل آى القرآن. تحقيق: محمود محمد شاكر. ١٩٦٠م. مصر، دار المعارف -مجلدات مختلفة.

التجسيم

الجسْم فى اللغة: جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدّواب وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق، والجسيم: البدين، وما ارتفع من الأرض وعلاه الماء، يقال : جَسُم الشىء: عَظُم، فهو جَسيم وجمعه جِسام، والأَجْسَم : الأضخم، والجسم: الجسد، تجسم مطاوع جَسّمه[1]. وفى القرآن الكريم قال تعالى: ﴿ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ ﴾ (البقرة:٢٤٧)

وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ﴾ (المنافقون:٤) تنبيهًا على أنه ليس وراء الأشباح معنى معتد به[2].

وفى الاصطلاح: اختلف الناس فى تحديد معناه على مقالات:

فهو فى اصطلاح جمهور المتكلمين الأشاعرة: المتحيز القابل للقسمة فى جهة واحدة أو أكثر، وأقل ما يتركب منه : جوهران فردان أى مجموعهما، لا كل واحد منهما.

وذهب القاضى أبو بكر الباقلانى (ت:٤٠٣هـ) وإمام الحرمين الجوينى (ت:٤٧٨هـ): إلى أن الجسم هو المتألف، فإذا تألف جوهران كانا جسمين ؛ إذ كل واحد مؤتلف مع الثانى، وكل واحد من الجوهرين جسم: لأنه قام به التأليف .

وعند المعتزلة: هو الطويل العريض العميق، فهو ما يقبل القسمة فى جهات ثلاث، واختلفوا فى أقل ما يتركب منه الجسم، فقال بعضهم :ستة أجزاء، بأن يُوضع ثلاثة على ثلاثة، وقال بعضهم : ثمانية أجزاء، بأن يوضع جزآن فيحصل الطول، وجزآن آخران على جنبيه فيحصل العَرْض، وأربعة أخرى فوق تلك الأربعة فيحصل العمق[3].

ولبعض المتكلمين أقوال غير معتبره فى تفسير لفظ الجسم وبيان معناه، وسيأتى عرضها وبيان انتقاضها .

وفى اصطلاح الفلاسفة يطلق على معنيين:

أحدهما: الجسم التعليمى، وهو كم قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة، وسُمّيِ بالتعليمى ؛ لأنه يُبحث عنه فى العلوم التعليمية- أى - الرياضية الباحثة عن أحوال الكم المتصل والمنفصل، منسوبة إلى التعليم ؛ فإنهم كانوا يبتدئون بها فى تعاليمهم ؛ لأنها أسهل إدراكًا، ودلائلها يقينية.

والثانى: الجسم الطبيعى، وهو جوهر يمكن ان يفرض فيه أبعاد ثلاثة

متقاطعة على زوايا قائمة، وسُمي بالطبيعى؛ لأنه يبحث عنه فى العلم الطبيعى، نسبة إلى الطبيعة .

والفرق بينهما : أن الجسم الطبيعى جوهر معروض مركب، أما التعليمى فهو عَرَض، و الطبيعى متمكن ممانع مقاوم، قائم بالفعل فى وقته ذلك، كهذا الحائط، وهذا الجبل، وذلك الإنسان،

و التعليمى متوهم يقام فى الوهم، ويتصور تصورًا فقط . [٤]

والجسم الطبيعى عندهم مركب من مادة وصورة، يقول ابن سينا ٤٢٨هـ: الأجسام الطبيعية مركبة من مادة هى محل، وصورة هى حالة فيه، ونسبة المادة إلى الصورة نسبة النحاس إلى التمثال. [٥]

وقد قسموا الجسم الطبيعى تارة إلى مركب كالحيوان وبسيط كالماء، وقسموا المركب إلى تام وغير تام، والبسيط إلى فلكى و عنصرى، وتارة إلى مؤلف كالحيوان وكالسرير المركب من قطع خشبية متشابهة فى الماهية إلى مفرد لا يتركب منها [٦].

ومن الواضح أنه لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بالجسمية وخواصها على المعنى اللغوى للجسم ولا على الاصطلاحات المعتبرة فيه عند المتكلمين والفلاسفة؛ وذلك لتضمن معقوليته معنى التجزئ والانقسام والتركيب والتحديد، وهى صفات الحوادث، وأمارات النقص والاحتياج والافتقار، والبارى تعالى يتنزه عن الاتصاف بشىء من صفات الحوادث، ويتعالى ويتنزه عن النقص والافتقار والاحتياج إلى غيره .

التجسيم فى اصطلاح المتكلمين:

التجسيم فى اصطلاح بعض المتكلمين: الادعاء أو الزعم بأن الله تعالى جسم حقيقة كالأجسام، وأنه متصف بأحكام الأجسام وصفات الجسمية، أو تشبيه ذات الله تعالى بذوات المخلوقين كإثبات اليد والقدم والأصبع والوجه لله تعالى على ما يتعارف فى صفات الأجسام. وعلى ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام. بخلاف التشبيه فإنهم يطلقونه فى تشبيه صفات الله تعالى بصفات المخلوقين كإثبات الجهة والمجىء والنزول على ما يتعارف فى صفات الحوادث[٧].

إلا أنهما متداخلان ومتلازمان، فالتشبيه أصل التجسيم وغالبًا ما يئول إليه؛ فإن المجيئ والنزول بحركة أو زوال إنما هو من صفات الأجسام، والتجسيم إنما هو تشبيه لذات الله

تعالى بذوات المحدثات، ويشتركان فى الزعم بأن الله تعالى جسم كالأجسام .

والمجسمة : من قالوا: إن الله تعالى جسم حقيقة أو شبهوا ذات البارى تعالى بذوات المخلوقين، وهم ليسوا فرقة واحدة أو طائفة تختص به، وإنما هو اتجاه خارج عن معتقد تلبست به طوائف غالية خارجة عن الإسلام، ووقعت فيه طوائف وأفراد من الفرق الإسلامية، حيث غالوا فى إثبات الصفات حتى انتهى قولهم إلى التشبيه أو التجسيم، مع نفيهم الجسمية الحقيقية عن البارى تعالى، والتصريح بأن الله تعالى ليس كالأجسام حقيقة.

أصل القول بالتجسيم ومصادره:

قال الشهرستانى (ت:٥٤٨هـ) وكان التشبيه بالأصل والوضع فى الشيعة[8].

ويجمع أصحاب المقالات على أن أول ظهور التشبيه والتجسيم فى المسلمين كان فى أصناف من الروافض الغلاة. والغلاة من الشيعة: هم الذين غالوا فى حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخلقية، وحكموا فيهم بأحكام الإلهية، فربما شبهوا واحدًا من الأئمة بالإله، وربما شبهوا الإله بالخلق[9]، مثل السبئية والبيانية والمغيرية والمنصورية والجناحية والخطّابية، وهؤلاء قرنوا ما ذهبوا إليه من تجسيم البارى تعالى أو تشبيهه بخلقه بكفريات كثيرة ومخاريق وسخافات أخرجتهم من الإسلام، فنبذتهم جماعة المسلمين، وكفرهم العلماء، وعاقبهم الولاة بقتل زعمائهم حرقًا أو صلبًا، وقتل أتباعهم وتشريدهم بما يليق بمخازيهم .

ثم ظهر التشبيه والتجسيم فى أفراد وطوائف أفرطوا فى الإثبات حتى انتهوا إلى التشبيه والتجسيم، مثل مقاتل بن سليمان ت ١٥٠ هـ و حشوية أهل الحديث والكرامية وأكثر هؤلاء قرنوا ما صدر عنهم من تشبيه البارى تعالى أو تجسيمه بنفى التشبيه والتجسيم .

ويكاد يُجْمِع العلماء على أن القول بالتشبيه والتجسيم تسرب إلى الفرق الغالية من مصادر أجنبية، وأنه مقتبس من اليهود ، فإن التشبيه فيهم طباع – حسب تعبير الشهرستانى (ت:٥٤٨هـ)[10]– وإن لم يكونوا أول من اعتقد ذلك من البشر فقد سبقتهم إلى ذلك ديانات قديمة وتيارات ومذاهب وجاهليات قديمة كثيرة، إلا أنهم أشهر وأظهر من تلبس بالتجسيم والتشبيه، مع إقامة جاليات منهم فى ديار الإسلام، ومخالطتهم المسلمين.

ويرى بعض كتاب المقالات أن

التشبيه والتجسيم فى المسلمين نشأ من مذاهب متعددة ؛ فيرى الشهرستانى (ت:٥٤٨هـ) أن شبهات المشبهة والمجسمة نشأت من مذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية ومذاهب اليهود والنصارى[١١].

تجسيم اليهود والنصارى:

نذكر نماذج مما وقع فى مصادر اليهود والنصارى الدينية القانونية من نصوص تقطع بالتجسيم الحقيقى فى حق الله تعالى، ولا تقبل إخراجها عن ظاهرها وتأويلها بحملها على معنى يليق بالبارى تعالى، من ذلك:

ما جاء فى سفر التكوين ١/١٨ -٥:

"وظهر له الرب عند بَلُوطَات مَمْرَا وهو جالس فى باب الخيمة وقت حَرِّ النهار. فرفع عينيه ونظر وإذا ثلاثة رجال واقفون لديه، فلما نظر ركض لاستقبالهم من باب الخيمة وسجد إلى الأرض. وقال: يا سيد إن كنت قد وجدت نعمة فى عينيك فلا تتجاوز عبدك. ليؤخذ قليل ماء واغسلوا أرجلكم واتكئوا تحت الشجرة .فآخذ كسرة خبز فتسندون قلوبكم ثم تجتازون، لأنكم قد مررتم على عبدكم، فقالوا هكذا نفعل كما تكلمت".

وفى السفر نفسه ٣٢/ ٢٤ -٢٨

"فبقى يعقوب وحده، وصارعه إنسان حتى طلوع الفجر ولما رأى أنه لا يقدر عليه ضرب حُقَّ فخذه، فانخلع حق فخذ يعقوب فى مصارعته معه. وقال أطلقنى لأنه قد طلع الفجر، فقال لا أطلقك إن لم تباركنى. فقال له ما اسمك؟ فقال يعقوب . فقال لا يدعى اسمك فيما بعد يعقوب بل إسرائيل، لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت".

وفى السفر نفسه ١٣/ ٢١ -٢٢:

"وكان الرب يسير أمامهم نهارًا فى عمود سحاب ليهديهم فى الطريق وليلاً فى عمود نار ليضيىء لهم، لكى يمشوا نهارًا وليلاً . ولم يبرح عمود السحاب نهارًا وعمود النار ليلاً من أمام الشعب".

وفى الإصحاح ٢١/٢٠ "فوقف الشعب من بعيد وأما موسى فاقترب إلى الضباب حيث كان الله".

وفى الإصحاح ٤٥/٢٩ـ ٤٦

وأسكن فى وسط بنى إسرائيل وأكون لهم إلهًا. فيعلمون أنى أنا الرب إلههم الذى أخرجهم من أرض مصر لأسكن فى وَسْطِهم . أنا الرب إلههم " .

وفى المزمور العاشر / ١٢ -١٣

"قم يارب، ياالله ارفع يدك، لا تنس المساكين . لماذا أهان الشرير الله"

وفى المزمور ١١٦/ ١ -٢

" أحببت لأن الرب يسمع صوت تضرعاتي . لأنه أمال أذنه إليّ " .

وفي العهد الجديد : جاء في إنجيل يوحنا ١٤/١ " والكلمة صار جسدًا وحلّ بيننا " .

وفي الرسالة بولس إلى أهل كولوسيّ ١٤/١ " الذي لنا فيه الفداء بدمه غفران الخطايا . الذي هو صورة الله غير المنظور بكر كل خليقة " .

ونظائر ما ذكر مما يكثر في مصادر اليهود والنصارى الدينية المعتمدة عندهم،

أصناف المجسمة ومقالاتهم :

أولاً : غلاة الشيعة :

غلاة الشيعة الذين غلوا في الإمام عليّ ﷺ وفي أئمتهم، وقالوا فيهم قولاً عظيمًا يجمعهم تشبيهه الباري تعالى بخلقه، وتشبيه أئمتهم بالباري تعالى، كما يجمعهم التجسيم الحقيقي للباري تعالى ولوازمه، نذكر بعض هؤلاء، ونذكر تجسيمهم مقترنًا بما صدر عنهم من افتراءات كثيرة ومخاريق ساذجة أخرجتهم عن الإسلام .

(أ) البيانية:

اتباع بيان بن سمعان التميمي ١١٩هـ يقولون: إن الله ﷻ إنسان من نور، وإنه على صورة الإنسان في أعضائه عضوًا فعضوًا وجزءًا فجزءًا، وإنه – تعالى عن قولهم – يهلك كله إلا وجهه .

وقد قرن بيان وأتباعه تجسيم الباري تعالى بعقائد فاسدة باطلة، منها : قوله بإلهية الإمام عليّ ﷺ، وزعمه أنه حلّ في الإمام علي جزء إلهي واتحد بجسده، وأنه ربما يظهر في بعض الأزمان، وقال في تفسير قوله تعالى:

﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ ﴾ (البقرة:٢١٠) أراد به عليًا، فهو الذي يأتي في الظلل، والرعد صوته، والبرق تبسمه .

وحكى عنه أنه ادعى النبوة، وزعم أنه جاء بنسخ بعض شريعة محمد ﷺ، وأنه هو المذكور في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ هَٰذَا بَيَانٞ لِّلنَّاسِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٞ لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾(آل عمران: ١٣٨).

وقال : أنا البيان، وأنا الهدى والموعظة، وقد كتب إلى محمد بن عليّ بن الحسين الباقر (ت:١١٤هـ) يدعوه إلى نفسه، وفي كتابه : أسلم تسلم، ويرتقي من سلم، فإنك لا تدري حيث يجعل الله النبوة، فأمر الباقر أن يأكل الرسول قرطاسه الذي جاء به فأكله فمات في الحال.

وقد زعم بيان أنه انتقل إليه الجزء الإلهي بنوع من التناسخ ولذلك استحق أن يكون خليفة وإمامًا، وقد حكى

أن من أصحابه من زعم أنه كان إلهًا، وأنه ذكر لهم أن روح الإله تناسخت فى الأنبياء والأئمة حتى صارت إلى أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (ت:٩٨هـ) ثم انتقلت إليه منه - يعنى نفسه.

وقد اجتمعت طائفة على بيان بن سمعان ودانوا به وبمذهبه، فصلبه خالد بن عبد الله القسرى (ت:١٢٦هـ) على ذلك، وقيل أحرقه بالنار[١٢].

وقد كفرت هذه الطائفة وخرجت عن الإسلام، قال البغدادى (ت:٤٢٩هـ): وهذه الفرقة خارجة عن جميع فرق الإسلام لدعواها إلهية زعيمها بيان، كما خرج عابدو الأصنام عن فرق الإسلام، ومن زعم منهم أن بيانًا كان نبيًا فهو كمن زعم أن مُسيلمة كان نبيًا، وكلا الفريقين خارجان عن فرق الإسلام[١٣].

(ب) المغيرية:

أتباع المغيرة بن سعيد العجلى (ت:١١٩هـ)، مولى خالد بن عبد الله القسرى، زعم أن الله تعالى صورة وجسم ذو أعضاء، وأن له من الأعضاء والخلق مثل ما للرجل، وأعضاؤه على صور الحروف الأبجدية، وقد قرن المغيرة بدعته فى التجسيم بكفريات كثيرة، وأظهر مخاريق وتمويهات متعددة، ومن ذلك:

أنه ادعى النبوة لنفسه، واستحل المحارم، وغلا فى حق الإمام علىٍّ ﷺ وفى حق أبى جعفر محمد بن على ﷺ (ت:١١٧هـ) غلوًا لا يعتقده عاقل، وزعم أنه يحيى الموتى بالاسم الأعظم، وتكلم فى بدء الخلق فزعم أن الله تعالى لما أراد أن يخلق العالم تكلم باسمه الأعظم فطار ذلك الاسم ووقع تاجًا على رأسه، وأنه - تعالى عن قوله - كتب بأصبعه على كفه أعمال عباده، ثم نظر فيها فغضب من معاصيهم فَعَرِق، فاجتمع من عرقه بحران أحدهما مالح والآخر عذب، المالح مظلم، والعذب نَيِّر، ثم اطلع فى البحر النير فأبصر ظله، فانتزع عينى ظله فخلق منهما الشمس والقمر وأفنى باقى ظله.

قتله خالد بن عبد الله القسرى (١٢٦هـ) حرقًا بالنار[١٤].

وهذه الطائفة خارجة عن الإسلام، وأقوالها كفر وضلال، قال البغدادى (ت:٤٢٩هـ): كيف يُعَدُ فى فرق الإسلام قوم شبهوا معبودهم بحروف الهجاء، وادعوا نبوة زعيمهم[١٥].

(ج) المنصورية:

اتباع أبى منصور العجلى، الذى شبه نفسه بربه، وزعم أنه عرج به إلى

السماء، فمسح معبوده رأسه بيده، وقال له يابنى بلغ عنى، ثم أنزله إلى الأرض.

وقد قرن تجسيمه للبارى تعالى بكفريات كثيرة وسخافات عديدة، منها: كفره بالجنة والنار، وتأويله الجنة برجل يجب موالاته وهو إمام الوقت، والنار برجل يجب معاداته وهو خصم الإمام، ومنها: استحلال المحرمات من الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر والميسر، وتأويلها بأنها أسماء رجال حَرَّم الله ولايتهم.

وأسقط الفرائض، وأوّلها بأنها أسماء رجال أوجب الله موالاتهم. واستحل هو وأتباعه خنق مخالفيهم وأخذ أموالهم واستحلال النساء والمحارم.

وقد زعم أبو منصور أن عيسى عليه السلام أول من خلق الله من خلقه، ثم على رضي الله عنه، وزعم أن رسل الله لا تنقطع أبدًا، وأن الرسالات لا تنقطع.

وكان يمين أصحابه إذا حلفوا أن يقولوا ألا والكلمة.

وزعم أنه الكِسف الساقط من السماء، المذكور فى قوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾ (الطور:٤٤) وأن آل محمد هم السماء، والشيعة هم الأرض، فأخذه يوسف بن عمر الثقفى (ت:١٢٧هـ) والى العراق فى أيام هشام ابن عبد الملك (ت:١٢٥هـ) وقتله صلبًا[١٦].

يقول عنهم البغدادى (ت:٤٢٩هـ): وهذه الفرقة أيضًا غير معدودة فى فرق الإسلام، لكفرها بالقيامة والجنة والنار[١٧].

ثانيا: الهشامية:

أتباع هشام بن الحكم الرافض (ت:١٩٠هـ) وهشام بن سالم الجواليقى (ت:١٥٠هـ).

(أ) هشام بن الحكم (ت:١٩٠ هـ):

كان من متكلمى الشيعة وجرت بينه وبين أبى الهذيل العلاف (ت:٢٣٥ هـ) مناظرات فى علم الكلام، منها فى التشبيه، عده الإمام الأشعرى (ت:٣٢٤هـ) من رجال الرافضة ومؤلفى كتبهم[١٨].

شبه هشام بن الحكم وأتباعه معبودهم بالإنسان، وزعموا أنه تعالى جسم له نهاية وحدُّ، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنه طويل عريض عميق، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، لا يوفى بعضه على بعض، ولم يعينوا طولاً، وإنما قالوا طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق، وأنه تعالى عن قولهم – ذو لون وطعم ورائحة،

ومجسة، لونه هو طعمه، وطعمه هو رائحته، ورائحته هى مجسته، وهو نفسه لون، ولم يعينوا لونًا ولا طعمًا هو غيره، وزعموا أن الله هو اللون، وهو الطعم .

وقد زعم هشام (ت:١٩٠هـ) أن معبوده كسبيكة الفضة الصافية، وكاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، وزعم أن معبوده له قدر من الأقدار، وأنه متناهٍ بالذات، غير متناهٍ بالقدرة، وأنه فى مكان مخصوص وجهة مخصوصة، وأنه يتحرك، وحركته فعله، وليست حركته من مكان إلى مكان، وأنه تعالى كان لا فى مكان، ثم حدث المكان بحركته فكان فيه، وزعم أن المكان هو العرش.

وذكر أبو الهذيل العلاف (ت:٢٣٥هـ) فى بعض كتبه أنه قال: إن ربه جسم ذاهب جاءٍ، يتحرك تارة ويسكن أخرى، ويقعد مرة ويقوم أخرى، وأنه طويل عريض عميق، لأن مالم يكن كذلك دخل فى حد التلاشى، قال : فقلت له : فأيما أعظم؟ إلهك أو هذا الجبل، وأومأت إلى أبى قبيس، قال : فقال هذا الجبل يوفى عليه – أى – هو أعظم منه .

وحكى الجاحظ (ت:٢٥٦هـ) عنه فى بعض كتبه أنه كان يزعم أن الله ﷻ إنما يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب فى عمق الأرض، ولولا مماسه شعاعه لما وراء الأجسام الساترة لما رأى ما وراءها ولا عَلِمها

وزعم أن بعضه يشوب وهو شعاعه، وأن الشوب محال على بعضه.

وذكر عنه أنه قال فى ربه فى عام واحد خمسة أقاويل : زعم مرة أنه كالبلّورة، وزعم مرة أنه كالسبيكة، وزعم مرة أنه غير صورة، وزعم مرة أنه بشبر نفسه سبعة أشبار، ثم رجع عن ذلك، وقال هو جسم لا كالأجسام[19].

وقد جعله الإمام الأشعرى (ت:٣٢٤هـ) من فرق الروافض أصحاب الإمامة، وعدّه من أوائل الروافض القائلين بالتشبيه[20].

وقال الملطى (٣٧٧هـ) عن الهشامية: وهم أيضًا ملحدون ؛ لأن هشامًا (ت:١٩٩هـ) كان مُلحدًا دهريًا، ثم انتقل إلى الثنوية و المانية، ثم غلبه الإسلام فدخل فى الإسلام كارهًا، فكان قوله فى الإسلام بالتشبيه والرفض... وما قصد هشام بقوله فى الإمامة التشيع، ولا محبة أهل البيت، ولكن طلب بذلك هدّ أركان الإسلام والتوحيد والنبوة، فأراد هدمه، وانتحل

فى التوحيد التشبيه، فهدم ركن التوحيد، وساوى بين الخالق والمخلوق[٢١].

وذكر الشهرستانى: (ت:٥٤٨هـ) أنه غلا فى حق على ﷺ حتى قال إنه إله واجب الطاعة، وعدّ جماعته ضمن غلاة الشيعة[٢٢].

وذكر عنه عبد القاهر البغدادى (ت:٤٢٩هـ) وعن أتباعه أنهم ضموا إلى حيرتهم فى الإمامة ضلالتهم فى التجسيم وبدعتهم فى التشبيه، وذكر أن هشامًا مع ضلالته فى التوحيد ضل فى صفات الله أيضًا، فأحال القول بأن الله لم يزل عالمًا بالأشياء، وأنه كان على مذهب الإمامية فى الإمامة وأكفره سائر الإمامية بإجازته المعصية على الأنبياء، إلا أنه ذكره وفرقته ضمن فرق المشبهة الذين عدّهم المتكلمون فى فرق الأمة لإقرارهم بلزوم أحكام القرآن وإقرارهم بوجوب أركان شريعة الإسلام من الصلاة والزكاة والصيام والحج عليهم، وإقرارهم بتحريم المحرمات عليهم، وإن ضلوا وكفروا فى بعض الأصول العقلية[٢٣].

(ب) هشام بن سالم الجواليقى (ت:١٥٠هـ).

قال البغدادى: هذا الجواليقى مع رفضه على مذهب الإمامية مفرط فى التشبيه والتجسيم؛ لأنه زعم أن معبوده على صورة الإنسان، ولكنه ليس بلحم ولا دم، بل هو نور ساطع بياضًا، وزعم أنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان، وله يد ورجل وعين وأذن وأنف وفم، وأنه يسمع بغير ما يبصر به، وكذلك سائر حواسه متغايرة، وأن نصفه الأعلى مجوف، ونصفه الأسفل مصمت، وحكى أبوعيسى الوراق (ت:٢٤٧هـ) أنه زعم أن لمعبوده وفرة سوداء[٢٤].

ثالثًا: الحشوية:

حكى الأشعرى (ت:٣٢٤هـ) عن محمد بن عيسى أنه حكى عن مضر وكهمس (ت:١٤٩هـ) وأحمد الهجيمى أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة[٢٥].

و حكى عن داود الجواربى ومقاتل ابن سليمان (ت:١٥٠هـ) أن الله تعالى جسم، وأنه جثة على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان و رأس وعينين، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره. وحكى عن داود الجواربى أنه كان يقول أجوف من فيه إلى صدره، ومصمت ما سوى ذلك[٢٦].

قال الشهرستانى (ت:٥٤٨هـ):

وحكى الكعبى (٣١٩هـ) عن بعضهم أنه كان يجوّز الرؤية فى دار الدنيا وأنه يزوره ويزورهم، وحكى عن داود الجواربى أنه قال :اعفونى عن الفرج واللحية و اسألونى عما وراء ذلك[٢٧].

وذكر الشهرستانى (ت:٥٤٨هـ) عنهم أن ما ورد فى التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب، والمجيئ والإتيان والفوقية وغير ذلك أجروها على ظاهرها الذى يُفْهَم عند الإطلاق على الأجسام، وعلى ما يتعارف من صفات الأجسام[٢٨].

وخلف من بعدهم طائفة من أهل الحديث حملوا صفات البارى على مقتضى الحس، تمسكًا بظواهر النصوص التى يوهم ظاهر اللفظ فيها – من بين معانيه الجائزة لغة – معنى لا يليق بالبارى تعالى، واستنادًا إليها، دون أن يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر المتعارف عليها من صفات الأجسام إلى المعانى الواجبة لله تعالى، مع إنكارهم التشبيه والتجسيم.

وقد ذكر أبو الفرج بن الجوزى (ت:٥٩٧هـ) فى دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه : نماذج من هؤلاء، وقال: ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أن الله تعالى خلق آدم على صورته، فأثبتوا له صورة ووجهًا زائدًا على الذات، وعينين، وفمًا ولهوات وأضراسًا، وأضواءً لوجهه هى السبحات، ويدين وأصابع وكفًا وخنصرًا وإبهامًا، وصدرًا وفخذًا وساقين ورجلين، وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس، وقالوا : يجوز أن يَمس ويُمس، ويدنى العبد من ذاته، وقال بعضهم: ويتنفس.

ثم يرضون العوام بقولهم لا كما يعقل.

وقد أخذوا بالظاهر فى الأسماء والصفات ، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعانى الواجبة لله تعالى .... ثم لما أثبتوا أنها صفات زائدة قالوا: لا نحملها على توجيه اللغة مثل يد على نعمة وقدرة .... بل قالوا: نحملها على ظواهرها المتعارفة – والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين – و الشىء يحمل على حقيقته إذا أمكن، ثم يتحرجون من التشبيه، ويأنفون من إضافته إليهم، ويقولون نحن أهل السنة، وكلامهم صريح فى التشبيه، وقد تبعهم خلق من العوام[٢٩].

رابعًا: الكرامية:

على لسان الباحثين يقترن التجسيم بالكرامية، فإذا ذُكِر أحدهما يتذكر الآخر.

والكرامية أصحاب عبد الله محمد بن كرّام (ت:٢٥٥هـ) وأتباعه.

وقد وُلِدَ ابن كرّام بسجستان، ثم انتقل حين شَبَّ عُوده إلى خُراسان حيث نشأ وتعلم بها – وقد كانت خُراسان فى عصره موطن الحشوية والمشبهة[٣٠]، عدَّه بعض أصحاب المقالات من طوائف المرجئة، وعدّه بعضهم من الصفاتية، ويُقال إنه كان زاهدًا ومن عُبّاد المرجئة، لكنه جمع أرزل ما فى المذاهب .

قال عنه الشهرستانى فى الملل والنحل : ونبغ رجل متنمس بالزهد من سجستان يُقَال له أبو عبد الله محمد ابن كرّام قليل العلم، قد قَمَّش من كل مذهب ضغثًا وأثبته فى كتابه، وروّجه على اغتام غرجة، وغور وسواد بلاد خراسان، فانتظم ناموسه، وصار ذلك مذهبًا، وقد نصره محمود بن سبكتكين السلطان، وصب البلاء على أصحاب الحديث والشيعة من جهتهم .... وهم مجسمة، غير محمد بن الهيصم، فإنه مقارب، [٣١].

مذهبهم فى التجسيم:

تعددت مقالات الكرَّامية فى التجسيم والتشبية حتى كادت تخرج عن الحصر، مما اضطر أصحاب المقالات وعلماء الكلام إلى الاقتصار على ذكر أقوال رئيسهم ومؤسس فرقتهم، وعلى المشهور من مقالاتهم، وإهدار ما عداها لكثرتها وسفاهة أصحابها، يقول عبد القاهر البغدادى (ت:٤٢٩هـ) : وضلالات أتباعه اليوم متنوعة أنواعًا لا نعدّها أرباعًا ولا أسباعًا، لكنها تزيد على الآلاف آلافًا، ونذكر منها المشهور الذى هو بالقبح مذكور[٣٢].

ويقول الشهرستانى: ولكل واحدة منهم رأى، إلا أنه لما لم يصدر ذلك عن علماء معتبرين، بل عن سفهاء أغتام جاهلين لم نفردها مذهبًا، وأوردنا مذهب صاحبه والمقالة أشرنا إلى ما يتفرع منه[٣٣].

وقد اتفقوا على أن الله تعالى مستقر على العرش مماسّ له من الصفحة العليا، وأنه بجهة فوق بذاته، وأنه مما تجوز عليه الحركة والانتقال والنزول، إلا أنهم لم يُؤثر عنهم القول بالأعضاء

وقد نص زعيمهم على ذلك، وأطلق عليه تعالى اسم الجوهر، ونُقِل عنه أنه قال فى كتابه المسمى عذاب القبر إنه أحدىّ الذات أحدىّ الجوهر، وإنه مماسّ للعرش من الصفحة العليا، وزعم أنه جسم له حدّ ونهاية من تحته والجهة التى منها يلاقى عرشه.

واختلف أصحابه فى معنى الاستواء

على العرش المذكور فى قوله تعالى:

﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ (طه:٥)

فمنهم من قال: إنه على بعض العرش، ومنهم من زعم أن كل العرش مكان له وأنه لو خلق بإزاء العرش عروشًا موازية لعرشه لصارت العروش كلها مكانًا له، لأنه أكبر منها كلها، ومنهم من قال: إنه لا يزيد على عرشه فى جهة المماسّة، ولا يفضل منه شىء على العرش[٣٤]. قال البغدادى: وكان من الكرَّامية بنيسابور رجل يُعرف بإبراهيم بن مهاجر ينصر هذا القول ويناظر عليه[٣٥].

وأطلق أكثرهم لفظ الجسم عليه تعالى، والمقاربون منهم قالوا: نعنى بكونه جسمًا أنه قائم بذاته، وبنوا على هذا أن من حُكْم القائمين بأنفسهما أن يكونا متجاورين أو متباينين، فقضى بعضهم بالتجاور مع العرش، وحكم بعضهم بالتباين، ثم لهم اختلافات فى النهاية، فمنهم من زعم كونه تعالى متناهيًا من الجهات الست، ومنهم من أثبت له تعالى النهاية من جهة تحت دون غيرها، ومنهم من نفى عنه تعالى النهاية مطلقًا، وقال هو عظيم[٣٦].

واتفقوا على جواز حُلول الحوادث بذاته تعالى، وأن معبودهم محل للحوادث، وزعموا أن أقواله تعالى وإراداته، وإدراكه للمرئيات وإدراكه للمسموعات، وملاقاته للصفحة العليا من العرش أعراض حادثة فيه، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه.

وزعموا أنه لا يَحْدُث فى العالم جسم ولا عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فى ذات معبودهم منها : إرادته لحدوث ذلك الحادث، ومنها قوله لذلك الحادث " كن " على الوجه الذى عَلم حدوثه عليه، وذلك القول فى نفسه حُروف كثيرة كل منها عرض حادث فيه، ومنها رؤية تحدث فيه يرى بها ذلك الحادث ، ولو لم تحدث فيه الرؤية لم ير ذلك الحادث ، ومنها استماعه لذلك الحادث إن كان مسموعًا.

وزعموا أنه لا يعدم من العالم شىء من الأعراض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فى معبودهم، فصارت الحوادث الحادثة فى ذات معبودهم أضعاف الحوادث من أجسام العالم وأعراضها - وذلك محال وشنيع -، واختلفت الكرَّامية فى جواز العدم على تلك الحوادث الحادثة فى ذات الإله بزعمهم، فأجاز بعضهم عدمها، وأحاله أكثرهم؛ وأجمع الفريقان على أن ذات الإله لا يخلو فى المستقبل عن حلول الحوادث فيه، وإن كان قد

خلا منها فى الأزل[٣٧].

وزعم بعضهم أن أسماء الله تعالى كلها أعراض فيه قال البغدادى ت:٤٢٩هـ: "وكان فى عصرنا شيخ للكرَّامية يُعرف بإبراهيم بن مهاجر اخترع ضلالة لم يُسْبَق إليها فزعم أن أسماء الله ﷻ كلها أعراض فيه، وكذلك اسم كل مسمى عرض فيه، فزعم أن "الله" تعالى عَرضَ حال فى جسم قديم، و"الرحمن" عَرَض آخر، و"الرحيم" عَرَض ثالث و"الخالق" عَرَض رابع، وكذلك كل اسم لله تعالى عرض غير الآخر....

وقال البغدادى ت ٤٢٩ هـ: ناظرت ابن مهاجر هذا فى مجلس ناصر الدولة أبى الحسن محمد بن إبراهيم بن سيجمور صاحب جيش السامانية فى سنة سبعين و ثلثمائة فى هذه المسألة، .... فألزمته أن يكون معبوده عَرَضًا ؛ لأن المعبود عنده اسم، وأسماء الله تعالى عنده أعراض حالة فى جسم قديم، فقال: المعبود عَرَض فى جسم القديم، وأنا أعبد الجسم دون العرض، فقلت له: أنت إذن لا تعبد الله ﷻ؛ لأن الله تعالى عندك عرض، وقد زعمت أنك تعبد الجسم دون العرض[٣٨].

وقد وصف ابن كَرّام (ت:٢٥٥هـ) معبوده بالثقل، فقد نقل عنه البغدادى ت:٤٢٩هـ: أنه قال فى كتابه عذاب القبر فى تفسير قوله تعالى: ﴿ إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ ﴾ (الانفطار:١)

- إنها انفطرت من ثقل الرحمن عليها[٣٩].

والعجيب أنه يترجم لأبواب كتبه بالكيفوفية والحيثوثية لله تعالى، فقد نقل البغدادى ٤٢٩ هـ أنه ذكر فى كتابه "عذاب القبر" بابًا له ترجمة عجيبة، فقال " باب فى كيفوفية الله ﷻ" وكذا عبر عن مكان معبوده فى بعض كُتبه بالحيثوثية.

وَعلَّق على ذلك بقوله: ولا يدرى العاقل من ماذا يتعجب، أمن جسارته على إطلاق لفظ الكيفية فى صفات الله تعالى، أم من قُبح عبارته عن الكيفية بالكيفوفية.

وقوله: وهذه العبارات السخيفة لائقة بمذهب السخيف، [٤٠].

جهود العلماء فى التصدى للتجسيم:

كان صحابة رسول الله ﷺ فى زمن النبى ﷺ على عقيدة واحدة، لأنهم عاشوا زمن الوحى وشرف صحبة الرسول ﷺ، وقد أزال عنهم الوحى وصحبة الرسول ﷺ الشكوك والأوهام، وظل الأمر هكذا إلى زمن انقراض الصحابة- رضى الله عنهم - ، ثم انفجرت الفتن وظهر بين الناس

الجدال والهوى وتشويش عقائد المسلمين، وكان قد صحب ذلك اتساع رقعة الدولة الإسلامية وامتداد سلطانها إلى كثير من البلدان والأجناس إثر الفتوحات الإسلامية الكثيرة التى نتج عنها دخول أجناس متنوعة فى الإسلام كالفرس والروم واليهود والنصارى، وكان من هؤلاء من تظاهر بالإسلام وأراد الكيد له، فعمد إلى إفساد عقيدة المسلمين الصافية بخلطها بما يفسدها، وقد استمال هؤلاء غلاة الشيعة، وسلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم من طريق الهدى.

وكان عدة من أحبار اليهود ورهبان النصارى و موابذة المجوس أظهروا الإسلام فى عهد الراشدين، ثم أخذوا بعدهم فى بث ما عندهم من الأساطير بين من تروج عليهم ممن لم يتهذب بالعلم من الأعراب وبسطاء مواليهم، فاحتملوها ورووها لآخرين بسلامة باطن، أو جهلاً بما يجب فى حق الله تعالى وما يجوز وما يستحيل، وتبعهم من شذ من المبتدعة الذين اتبعوا ما تشابه من الآيات، وتوغلوا فى التشبيه والتجسيم.

وبقيت الجماعة الإسلامية على الحق، وبرز منهم جماعة لم يتعرضوا لتأويل النصوص التى يوهم ظاهرها ما لا يليق بالله تعالى، احتياطًا واحترازًا من تعيين معنى لم يقم دليل شرعى على تعيينه، ولاتهدفوا للتشبيه مثل الإمام مالك ﷺ (ت:١٧٩هـ) حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابى (ت:٢٤٠هـ) وأبى العباس القلانسى ت ق٣هـ والحارث المحاسبى (ت:٢٤٣هـ)، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، وصنَّف بعضهم ودرَّس، ثم ظهر الإمام الأشعرى (ت:٣٢٤هـ)، فانحاز إلى هذه الطائفة وأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهبًا لأهل السنة والجماعة[٤١].

وقد بذل أهل السنة والجماعة جهودًا عظيمة فى التصدى للمجسمة، وإبطال التجسيم فى حق البارى تعالى، ونعرض نماذج لمجهودهم فى :

١ - تنزيه البارى تعالى عن التشبيه التجسيم وخواصه.

٢ - إبطال الحد والنهاية فى حق البارى تعالى.

٣ - إحالة الأبعاض على البارى تعالى.

٤ - إحالة كونه تعالى مماسًا لشىء من العالم.

٥ - إحالة كونه تعالى جوهرًا.

٦ - إحالة كونه تعالى جسمًا.

٧ - بيان تهافت القول بجسم لا كالأجسام.

٨ - بيان انتقاض القول بأن الجسم هو القائم بنفسه أو الموجود أو الشيء .

٩ - بيان تهافت تعديلات الكرَّامية.

١٠ - مآخذهم على بعض المتأخرين من أهل الحديث .

١١ - نفى دلالة الكتاب والسنة على التشبيه والتجسيم .

(١) تنزيه البارى تعالى عن التشبيه والتجسيم وخواصه:

مما ورد على لسان أهل السنة والجماعة من نفى التشبيه والتجسيم عن البارى تعالى:

قول الإمام الأشعرى (ت ٣٢٤هـ) فى رسالته لأهل الثغر : وأجمعوا على أنه ﷻ غير مشبه لشىء من العالم، وقد نبه الله ﷻ على ذلك بقوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ (الشورى:١١)، وبقوله ﷻ: ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ (الإخلاص: ٤)، وإنما كان ذلك لأنه تعالى لو كان شبيهًا لشىء من خلقه لاقتضى من الحدث والحاجة إلى محدث له ما اقتضاه ذلك الذى أشبهه، أو اقتضى ذلك قدم ما أشبهه من خلقه، وقد قامت الدلالة على حدث جميع الخلق، واستحالة قدمه.

وقوله: وأجمعوا على أن صفته ﷻ لا تشبه صفات المحدثين، كما أن نفسه لا تشبه أنفس المخلوقين[٤٢].

وقول الإمام الطحاوى (ت:٣٢١هـ) فى عقيدته: ومن لم يتوق النفى والتشبيه زل ولم يصب التنزيه، فإن ربنا جل وعلا موصوف بصفات الوحدانية، منعوت بنعوت الفردانية، ليس فى معناه أحد من البرية، وتعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحتويه الجهات الست كسائر المبتدعات[٤٣].

وقول الإمام الغزالى ت (٥٠٥هـ) فى الفصل الأول من قواعد العقائد على لسان أهل السنة : وأنه ليس بجسم مصور، ولا جوهر محدود مقدر، وأنه لا يماثل الأجسام، لا فى التقدير ولا فى قبول الانقسام، وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر، ولا بعَرَض ولا تحله الأعراض، بل لا يماثل موجودًا ولا يماثله موجود، ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ (الشورى:١١)، ولا هو مثل شىء، وأنه لا يحده المقدار، ولا تحويه الأقطار، ولا تحيط به الجهات، ولا تكتنفه الأرضون ولا السموات[٤٤].

وقد استدلوا على تنزه البارى تعالى

عـن التشـبيه والتجسـيم وخواصـه بالـدلائل النقليـة والعقليـة الكـثيرة القاطعة، ومن دلائلهم النقلية ما ورد فـى القـرآن الكـريم مـن وصـف الله تعالى بالتنزية المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل فـى آى كثيرة هـى صريحة فى بابـها، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ (الإخلاص: ١ -٤).

ويقول الفخر الرازى (ت٦٠٦ هـ)فى أسـاس التقـديس فـى هـذه السـورة : اشتهر فى التفسير أن النبى ﷺ سُئِل عن ماهية ربه، وعن نعته وصفته، فانتظر الجواب من الله تعالى، فأنزل الله تعالى هـذه السـورة، إذا عرفت ذلك فنقول : هـذه السـورة يجـب أن تكـون مـن المحكمـات لا مـن المتشـابهات ؛ لأنـه تعالى جعلها جوابًا عن سؤال المتشابه، بل وأنزلها عند الحاجة، وذلك يقتضى كونهـا مـن المحكمـات لا مـن المتشابهات، وإذا ثبت هـذا وجب الجـزم بـأن كـل مـذهب يخـالف هـذه السـورة يكون باطلًا .

ويقـول: إن قولـه تعـالى "أحـد": يـدل على نفى الجسمية ونفى الحيِّز والجهة، أما دلالته علـى أنـه تعـالى لـيس بجسـم : فـذلك لأن الجسـم أقلـه أن يكـون مركبًـا مـن جـوهرين، وذلـك ينـافى الوحـدة، وقولـه : "أحـد" مبالغـة فـى الواحديـة، فكـان قولـه "أحـد" منافيًـا للجسمية[٤٥].

وقوله تعـالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ (الشـورى:١١) فقـد نفت الآيـة التشبيه غايـة النفـى، يقـول القشيرى (ت:٤٦٥هـ): وقيل إن التشبيه يكون بأحد شيئين إما بالكـاف وإما بالمثل، فجمع بين حرفى التشبيه، ونفى بهمـا عـن نفسـه التشـبيه، فكـأنه قـال ليس مثله شىء وليس كهو شىء، وقد قيل هذا غاية نفى التشبيه[٤٦].

ودلـت علـى أنـه تعـالى متعـالٍ عـن أن يشبـه شـيئًا مـن الحادثـات، أو يمازجـه شـىء من الكائنات. بل هو بذاته متفرد عن جميع المخلوقات، وأنه ليس بجوهر ولاعَـرَض ولا جسـم، وأنـه لا تحلـه الكـائنات ولا تمازجه الحادثات، ولا له مكـان يحويـه، ولا زمـان هـو فيـه[٤٧].

وقولـه تعـالى: ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾ (مـريم:٦٥) فقـد روى عـن ابـن عبـاس - رضـى الله عنهمـا - (ت٦٨ هـ) وغيره : مثلا أو شبيهًا[٤٨]. وقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾ (آل عمـران:٢) يقول الفخر الرازى: والقيوم من يكون

قائمًا بنفسه، مقومًا لغيره، فكونه قائمًا بنفسه عبارة عن كونه غنيًا عن كل ما سواه، وكونه مقومًا لغيره عبارة عن احتياج كل ما سواه إليه، فلو كان جسمًا لكان هو مفتقرًا إلى غيره وهو جزؤه، ولكان غيره غنيًا عنه وهو جزؤه، فحينئذ لا يكون قيومًا[49].

أما دلائلهم العقلية القاطعة فسيأتى عرضها مفصلة .

(٢) إبطال الحد والنهاية فى حق البارى تعالى:

المثبتون للحد والنهاية فى حق البارى تعالى هم: الهشامان وبعض مشبهة الروافض والكرَّامية .

وقد أبطل البغدادى الحد والنهاية عن البارى تعالى بأنه لو كان البارى تعالى مقدرًا بحدٍ ونهاية لم يخل من أن يكون مقداره مثل أقل المقادير، فيكون كالجزء الذى لا يتجزأ، أو يختص ببعض المقادير فتتعارض فيه المقادير، فلا يكون بعضها أولى من بعض إلا بمخصص خصه ببعضها، وإذا بطل هذان الوجهان صح أنه بلا حدٍ ولا نهاية.

وقال: وقول من أثبت له حدًا من جهة السفل وحدها كقول الثنوية بتناهى النور من الجهة التى يلاقى الظلام منها، وكفى بهذا خزيا[50].

(٣) إحالة الأبعاض عن البارى تعالى:

الخلاف فى هذا مع البيانية والمغيرية وداود الجواربى وسالم الجواليقى، (ت:١٥٠هـ).

فالبيانية: أتباع بيان بن سمعان التميمى (ت:١١٩هـ)، وهم زعموا أن معبودهم رجل من نوره وأن أعضاءه كأعضاء الرجل وزعموا أن أعضاءه كلها تفنى إلا وجهه والمغيرية .أتباع المغيرة بن سعيد العجلى (ت١١٩هـ) ، من غلاة الشيعة ، زعم من غلاة الشيعة، زعم أن للبارى تعالى أعضاء على عدد حروف الهجاء، وعلى صورها حرفًا حرفًا، وزعم أن الله تعالى كتب بأصبعه على كفه أعمال عباده من طاعة ومعصية ونظر فيها فغضب من معاصيهم، فعرق، فاجتمع من عرقه بحران ...، وداود الجواربى الذى أضاف إلى معبوده جميع أعضاء الإنسان، إلا الفرج واللحية، فقد قال: اعفونى عن الفرج واللحية، واسألونى عما وراء ذلك.

وسالم الجواليقى (ت ١٥٠ هـ) كما سبق القول عند عرض آرائهم

وقد استدل البغدادى (ت ٤٢٩ هـ) على استحالة الأبعاض على الله تعالى، وأنه تعالى واحد فى ذاته ليس بذى أجزاء بأنه : قد صح أن البارى تعالى

حيّ قادر عالم مريد، فلو كان ذا أجزاء وأبعاض لم يخل من أن يكون في كل جزء منه حياة وقدرة وعلم وإرادة، أو تكون هذه الصفات في بعض أجزائه، فإن كان في كل جزء منه مثل هذه الصفات كان كل جزء منه حيًا قادرًا عالمًا مريدًا بانفراده، ولو كان كذلك لصح وقوع الخلاف بين أعضائه حتى يريد بعضه شيئًا، وبعضه يريد ضد ذلك المراد وخلافه، وإن كانت تلك الصفات في بعض أعضائه وجب قيام أضداد تلك الصفات بالباقية من أعضائه، فيكون بعضه حيًا قادرًا عالمًا مريدًا وبعضه ميتًا وعاجزًا وجاهلاً ساهيًا، ولم يكن الحيّ منها بالحياة أولى من غيره إلا بمخصص خصه بها، وهذا يقتضي افتقار الصانع إلى صانع سواه، وهذا محال، فما يؤدي إليه مثله.

وخص البيانية لقولهم إن معبودهم يفنى كله إلا وجهه بسؤالهم: ما الذي يؤمنهم من فناء وجهه إن جاز الفناء على بعضه[٥١].

(٤) إحالة كونه تعالى مماسًا لشيء من العالم

الخلاف في هذا مع الهشامية، فقد زعموا أن الله تعالى في مكان مخصوص متمكن فيه، وابن كرّام ومن تبعه في زعمهم أن الباري تعالى مماسّ للصفحة العليا من العرش وبعض المشبهة كمضر وكهمس (ت١٤٩هـ)، وأحمد الهجيمي، حيث قالوا إن المخلصين من المسلمين يعانقون الرب تعالى في الدنيا والآخرة[٥٢].

والدليل على استحالة المماسّة في حق الباري تعالى: قيام الدلالة على أنه تعالى ليس بجوهر ولا جسم ولا ذي حدٍّ ونهاية، فالمماسّة لا تصح إلا من الأجسام والجواهر التي لها حدود، وقد قامت الدلائل على أنه تعالى غير محدود بحدٍّ ونهاية، فلذلك لا تصح المماسّة عليه[٥٣].

وأيضًا: ما جاز عليه مماسّة الأجسام ومباينتها كان حادثًا مثلها، إذ سبيل الدليل على حدوث الجواهر قبولها للمماسّة والمباينة، فإن طردوا دليل حدوث الجواهر لزم القضاء بحدوث ما أثبتوه متحيزًا في مكان متمكن فيه مماسّ له. وإن نقضوا الدليل فيما ألزموه انسد الطريق إلى إثبات حدوث الجواهر[٥٤].

وقد حاول بعض الكرّامية التخفف من لفظ المماسّة وأبدلوها بلفظ الملاقاة، ولا ينفعهم ذلك؛ فإنهم قالوا: ملاقٍ للعرش على وجه لا يصح أن يكون بينهما واسطة، وهذا معنى

المماسّة التى امتنعوا من لفظها[٥٥].

(٥) إحالة كونه تعالى جوهرًا:

الجوهر عند المتكلمين هو المتحيز بالذات، وعند الفلاسفة هو الذى له ماهية إذا وجدت فى الأعيان كان وجودها لا فى موضوع، وذلك لا يكون إلا فيما وجوده يزيد على ماهيته، والبارى تعالى عندهم لا يزيد وجوده على ماهيته، فلا يسمى جوهرًا عندهم[٥٦]، كما لا يُسمى جوهرًا عند المتكلمين.

وقد نفى أهل السنة والجماعة كونه تعالى جوهرًا، واستدلوا على ذلك بأنه: لو كان البارى تعالى جوهرًا لكان متحيزًا، والمتحيز لا يخلو عن الحركة فى حيزه أو السكون فيه، وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث يكون حادثًا.

وإن قيل غير متحيز لزم أن تكون الجواهر كلها غير متحيزة، ضرورة المساواة فى المعنى، وهو محال، كيف وأنه لا معنى للجوهر عند المتكلمين إلا أنه غير المتحيز بذاته، فما لا يكون متحيزًا لا يكون جوهرًا.

وأيضًا: لو كان البارى تعالى جوهرًا: فإما أن ينقسم أو لا ينقسم، فإن انقسم يكون جسمًا مركبًا، والجسمية المركبة تنافى الوجوب الذاتى للبارى تعالى، وإن لم ينقسم يكون جزءًا لا يتجزأ، وهو الجوهر الفرد أصغر الأشياء وأحقرها - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرًا[٥٧].

(٦) إحالة كونه تعالى جسمًا:

نفى أهل السنة والجماعة كونه تعالى جسمًا، واستدلوا على بطلان ذلك بدلائل عقلية كثيرة، منها:

أنه تعالى لو كان جسمًا لكان متحيزًا، واللازم باطل، فلو كان متحيزًا لكان جوهرًا، وقد قام الدليل على استحالة كونه تعالى جوهرًا، وإذا استحال كونه تعالى جوهرًا بطل كونه تعالى جسمًا؛ لأن الجسم مركب من الجواهر ومفتقر إليها ونفى الجواهر التى لابد منها للجسم نفى للجسمية.

وأيضًا: لو كان البارى تعالى جسمًا لكان مركبًا من أجزاء، فالجسم هو المركب، ولزم أن يكون مفتقرًا إلى كل واحد من أجزائه، ضرورة استحالة وجود المركب دون أجزائه، والمحتاج إلى غيره لا يكون غنيًا، فيكون ممكنًا.

وأيضًا: لو كان البارى تعالى جسمًا لكان منقسمًا، وحينئذ إما أن يقوم بجميع الأجزاء علم واحد وقدرة واحدة، وهذا محال؛ لامتناع حلول

الصفة الواحدة في المحال المتعددة، وإما أن يقوم بكل واحد من تلك الأجزاء علم على حدة وقدرة على حدة، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء موصوفًا بجميع صفات الإلهية، والقول بذلك قول بآلهة كثيرة، وهو محال.

وأيضًا: لو كان البارى تعالى جسمًا لكان مقدرًا بمقدار مخصوص، فيجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر، ولا يترجح أحد الجائزين على الآخر إلا بمخصص ومرجح، فيحتاج البارى تعالى إلى مخصص يتصرف فيه، فيقدره بمقدار مخصوص، فيكون مصنوعًا لا صانعًا، ومخلوقًا لا خالقًا[٥٨].

(٧) بيان تهافت القول بجسم لا كالأجسام:

ذهب الهشامية وبعض الكرامية إلى القول بأن البارى تعالى جسم لا كالأجسام، كما سبق .

ولا يصح القول بجسم لا كالأجسام من حيثيات عديدة ، منها أن من قال بالجسم قال بالكيفية، وهى مستحيلة فى حق البارى تعالى، **قال أبو المعين النسفى** ت ٥٠٨ هـ فى بحر الكلام: إذا قلتم بالجسم فقد قلتم بالكيفية، لما ذكرنا من حدّ الجسم، ولا يمكن إثباته فى ذاته تعالى .

وقال فى التمهيد لقواعد التوحيد : فمن أطلق اسم الجسم بمعنى التركب فقد أمال الاسم عن موجبه لغة إلى غير موجبه، وهو معنى الإلحاد[٥٩].

أيضًا : من يقول إنه جسم ثم يقول لا كالأجسام ينقض كلامه، **قال ابن الجوزى** (ت:٥٩٧هـ)من يقول : جسم لا كالأجسام؛ فإن الجسم ما كان مؤلفًا، فإذا قال لا كالأجسام ينقض ما قال[٦٠].

وأيضًا : يتنافى مع حق اللغة، فإذا ادعى قائل ذلك أنه موافق لوضع اللسان فيبحث عنه، فإن ادعى واضعه له أنه اسمه على الحقيقة فهو كاذب على اللسان ؛ فإن وضع لفظ الجسم فى اللسان ينبئ عن التركيب و التأليف، وإن ادعى أنه استعارة نظرنا إلى المعنى الذى شارك المستعار منه، فإنه لا يصلح للاستعارة، ويقال له أخطأت على اللغة[٦١].

وأيضًا : الشرع يمنع من إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى، لأنه لم يرد به نص من كتاب أو سنة أو إجماع، وينبىء عما يستحيل فى وصفه تعالى، **قال الإمام الأشعرى** (ت٣٢٤ هـ) فى اللمع: لا يجوز أن نسمى الله تعالى باسم لم يسم به نفسه، ولا سماه به رسوله، ولا أجمع المسلمون عليه ولا

على معناه[٦٢].

وقال لهم الإمام الجويني (ت:٤٧٨هـ): لِمَ تحكمتم بتسمية ربكم باسم ينبئ عما يستحيل في صفته، من غير أن يرد به شرع أو يستقر فيه سمع ؟ وما الفصل بينكم وبين من يسميه جسدًا، ثم يحمل الجسد على الوجود؟[٦٣].

فإن قاسوا الجسم على النفس، قلنا: الجسم عبارة عن ذات مركبة قابلة للعَرَض، والنفس عبارة عن الذات، فلا يلزم من إطلاق لفظ النفس على الباري تعالى إطلاق لفظ الجسم، والأصل اتباع الشرع[٦٤].

بيان تهافت تعديلات الكرَّامية:

أدخل بعض الكرَّامية تعديلات على بعض أقوال زعيمهم، لكن لم ينفعهم ذلك ؛ قال البغدادي(ت٤٢٩هـ) وقد ذكر ابن كرّام (ت ٢٥٥هـ) في كتابه أن الله تعالى مماسّ لعرشه، وأن العرش مكان له، وأبدل أصحابه لفظ المماسّة بلفظ الملاقاة منه للعرش، وقالوا لا يصح وجود جسم بينه وبين العرش إلا بأن يحيط بالعرش إلى أسفل، وهذا معنى المماسّة التي امتنعوا من لفظها[٦٥].

وادعى ابن الهيصم نفي التكييف والتشبيه ؛ ولذلك اعتبره بعض العلماء مقاربًا لأهل السنة، لكنه لم ينفعه ذلك .

قال الشهرستاني (ت:٥٤٨هـ) في الملل والنحل: وزعم ابن الهيصم أن الذي أطلقه المشبهة على الله عز وجل من الهيئة والصورة والجوف والاستدارة والوفرة، والمصافحة والمعانقة ونحو ذلك، لا يشبه سائر ما أطلقه الكرَّامية من أن الله خلق آدم بيده، وأنه استوى على عرشه، وأنه يجيء يوم القيامة لمحاسبة الخلق، وذلك أنا لا نعتقد من ذلك شيئًا على معنى فاسد، من جارحتين وعضوين تفسيرًا لليدين، ولا مطابقة للمكان واستقلال العرش بالرحمن تفسيرًا للاستواء، ولا ترددًا في الأماكن التي تحيط به تفسيرًا للمجيء، وإنما ذهبنا في ذلك إلى إطلاق ما أطلقه القرآن فقط من غير تكييف وتشبيه، وما لم يرد به القرآن والخبر فلا نطلقه كما أطلقه سائر المشبهة والمجسمة.

وقال: وقد اجتهد ابن الهيصم في إرمام مقالة أبي عبد الله (ت:٢٥٥هـ) في كل مسألة حتى ردها من المحال الفاحش إلى نوع يفهم فيما بين العقلاء، مثل التجسيم ؛ فإنه قال : أراد بالجسم القائم بالذات، ومثل الفوقية ؛ فإنه حملها على العلو، وأثبت البينونة غير المتناهية - وذلك مثل الخلاء

الذى أثبته بعض الفلاسفة – ومثل الاستواء، فإنه نفى المجاورة والمحاسّة والتمكن بالذات، غير مسألة محل الحوادث، فإنها لم تقبل المرمة، فالتزمها كما ذكرنا، وهى من أشنع المحالات عقلاً[٦٦].

والإمام الشهرستانى (ت:٥٤٨هـ) فى نهاية الأقدام اعتبر ترميمات ابن الهيصم تزويرات للتلبيس على العقلاء، فقد قال عن تعديل الجسمية بالقيام بالنفس: وذلك تلبيس على العقلاء، وإلا فمذهب أستاذهم مع اعتقاد كونه محلاً للحوادث قائلاً بالأصوات، مستويًا على العرش استقرارًا مختصًا بجهة فوق مكانًا واستعلاء فليس ينجيه من هذه المخازى تزويرات ابن هيصم، فليس يريد بالجسمية القائم بالنفس، ولا بالجهة الفوقية علاءً، ولا بالاستواء استيلاءً، وإنما هو إصلاح مذهب لا يقبل الإصلاح، وإبرام معتقد لا يقبل الإبرام والإحكام، وكيف استوى الظل والعود أعوج! وكيف استوى المذهب وصاحب المقالة أهوج![٦٧].

مآخذهم على بعض المتأخرين من أهل الحديث:

استنكر العلماء على بعض المتأخرين من أهل الحديث ما صاروا إليه من تشبيه البارى تعالى بخلقه، أو تجسيمه تعالى بحملهم ظواهر نصوص الكتاب والسنة على مقتضى الحس مع أنهم أصحاب نقل وآخذوهم بأخطاء ومناقضات ومغالطات كثيرة، ومن ذلك: أنهم تمسكوا بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير تفصيل بين ما يستحيل ظاهره منها وما لا يستحيل، ولم يفرقوا فيما تمسكوا به من ظواهر نصوص الكتاب والسنة بين ما يحتمل ظاهر اللفظ المضاف إلى الله تعالى فيها معنى لا يليق بالبارى تعالى وبين ما لا يحتمل إذا أُخذ فى سياقه أو سببه، أو أُخذ بقرائنه، وذلك فى القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ ٱللَّهِ﴾ (الزمر:٥٦)؛ فإن قرينة التفريط فى الآية الكريمة تمنع من فهم الجارحة.

قال إمام الحرمين الجوينى (ت٤٧٨هـ): ولا يلتبس معنى هذه الآية إلا على غِرغبى؛ إذ لا يتجه فى انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة مع ذكر التفريط، فلا وجه إلا حمل الجنب على جهات أمر الله تعالى.... وليس ما ذكرنا من مضارب التأويل، بل على القطع نعلم بطلان

حمل الجنب الذى أضيف إليه التفريط على الجارحة[٦٨].

وقال محمد بن يوسف السنوسى (ت:٨٩٥هـ): ومن عرف اللغة العربية، ومارس استعمالات العرب فهم أن الجنب والجانب يستعملان كثيرًا بمعنى جهة الحقوق، إذ كثيرًا ما يقول الإنسان فرطت فى جنب فلان أو جانبه، ومراده التفريط فى جهة حقه، وليس مراوه قطعًا البدن ولا أجزاءه، وعليه ان يُخَرَّج قوله تعالى: ﴿ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنْبِ ٱللَّهِ﴾ (الزمر ٥٦) - أى - فى جهة حقوقه وأوامره ونواهيه[٦٩].

وقد استند بعضهم إلى هذه الآية وقال نؤمن بأن لله جنبًا[٧٠].

وعلق عليه ابن الجوزى(ت ٥٩٧هـ) فقال: واعجبًا من عدم العقول ! إذا لم يتهيأ التفريط فى جنب مخلوق كيف يتهيأ فى صفة الخالق[٧١].

وفى صحيح السنة مثل قول الرسول ﷺ «.... إن الله خلق آدم على صورته»[٧٢].

فإن للحديث سببًا أغفله الحشوية فقد جاء فى رواية مسلم المذكورة للحديث " إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته ".

وعلى ذلك فلا إشكال فى الحديث؛ فإنه لا يوهم تشبيهًا ولا تجسيمًا، قال الآمدى (ت:٦٣١هـ) فى أبكار الأفكار: ومن عرف سبب ورود الحديث هان عليه التقصى عنه[٧٣] وقد قال بعضهم فى هذا الحديث: لله صورة لا كالصور، فخلق آدم عليها[٧٤].

قال ابن الجوزى (ت٥٩٧هـ): وهذا تخليط وتهافت ؛ لأن معنى كلامه:أن صورة آدم كصورة الحق[٧٥].

وآخذوهم بأنهم لم يفرقوا فيما تمسكوا به من خواطر الأحاديث بين خبر مشهور كحديث النزول وبين حديث لا يصح، بل أثبتوا بهذا صفة، وبهذا صفة فقد استندوا إلى حديث "رأيت ربى فى أحسن صورة"، وهو لا يصح ؛ قال ابن الجوزى: قد ذكرنا أنه لا يصح، وقال أبو بكر البيهقى: فقد روى من أوجه كلها ضعيفة، وأحسن طرقه تدل على أن ذلك كان فى النوم[٧٦].

وإلى ما روى أن رسول الله ﷺ رأى ربه ﷻ فى المنام فى أحسن صورة شابًا موفرًا، رجلا فى خضره، عليه نعلان من ذهب، على وجهه فراش من ذهب، ما روى أنه ﷺ قال: رأيت ربى أجعد أمرد، عليه حلة خضراء.

قال ابن الجوزى (ت٥٩٧هـ) : ومثل هذه الأحاديث لا ثبوت لها، ولا يحسن أن يحتج بمثلها فى الوضوء، وقد أثبت

بها بعضهم لله تعالى صفات[٧٧].

وآخذوهم بأنهم لم يفرقوا بين حديث مرفوع إلى النبى ﷺ وحديث موقوف على صحابى أو تابعى، فأثبتوا بهذا ما أثبتوا بهذا؛ فقد اعتمد بعضهم ما روى عن مجاهد (ت:١٠٤هـ) أنه قال: إذا كان يوم القيامة يذكر داود عليه السلام ذنبه فيقول الله كن أمامى، فيقول يارب: ذنبى، فيقول: كن خلفى، فيقول : يارب ذنبى، فيقول: خذ بقدمى.

وكذلك اعتمد ما روى عن عبد الله ابن عمرو بن العاص (ت:٦٥هـ) موقوفًا أنه قال: خلق الله الملائكة من نور الذراعين والصدر، وأثبت ذراعين وصدرًا لله ﷻ[٧٨].

وهذه الأقوال ليست من حديث رسول الله ﷺ، ولم تصح ولو صحت فإنما يذكرونها عن أهل الكتاب.

وآخذوهم بأن بعضهم يقرن ظاهرًا بظاهر، كمن قرن ذكر الساق بذكر القدم فوقع فى التشبيه المحض[٧٩].

وبعضهم ألف كتابًا جمع فيه هذه الأخبار خاصة، ورسم فى كل عضو بابًا ؛ فقال باب فى إثبات اليد، باب فى إثبات الرأس، باب إثبات الرجْل إلى غير ذلك، وسماه كتاب الصفات[٨٠].

قال الإمام الغزالى(٥٠٥ هـ): فإن هذه كلمات متفرقة صدرت من رسول الله ﷺ فى أوقات متفرقة متباعدة اعتمادًا على قرائن مختلفة تفهم السامعين معانى صحيحة، فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات فى السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة فى تأكيد الظاهر، وإيهام التشبيه[٨١].

والعجيب أنهم يتحرجون من التشبيه، ويأنفون من إضافته إليهم، وكلامهم صريح فى التشبيه، وقولهم : لا كما يعقل، ولا كالصور، وتحمل على ظاهرها وليست جوارح، وقولهم بمشيه وانتهائه إلى مجلسه لا عن انتقال يعتبره العلماء إرضاء للعوام والجهال، ومكابرة للعقول[٨٢].

نفى دلالة الكتاب والسنة على التشبيه أو التجسيم:

أولاً : نصوص الكتاب والسنة التى استندوا إلى ظواهرها :

بعض المجسمة اقتبس تجسيمه وتشبيهه من اليهود والنصارى، وقرن ما يعتقده بكفريات كثيرة ومخاريق عديدة، وهم غلاة الشيعة الأوائل، وبعضهم أفرط فى الإثبات واستند إلى ظواهر الكتاب والسنة التى يوهم ظاهر اللفظ فيها – من بين معانيه

اللغوية المحتملة – معنى لا يليق بالبارى تعالى، وأجروها على ما يتعارف فى صفات الأجسام، فوقعوا فى التجسيم الحقيقى مع محاولتهم نفيه وترديدهم عبارات : لا كالأجسام، لا كما يعقل، بغير جارحة، ونحو هذا ومن هذه النصوص التى تمسكوا بها:

(أ) القرآن الكريم: قوله تعالى :

﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن:٢٧) وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ (القصص: ٨٨) وقوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ (ص:٧٥) وقوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾ (طه:٣٩) وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ (القلم:٤٢) وقوله تعالى: ﴿يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ (الزمر:٥٦).

(ب) السنة النبوية:

قول رسول الله ﷺ: إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته[٨٣].

وقول رسول الله ﷺ: (يلقى فى النار وتقول هل من مزيد، حتى يضع قدمه فتقول قط قط[٨٤].

وقول رسول الله ﷺ: (إن قلوب بنى آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن، كقلب واحد، يصرفه حيث يشاء)[٨٥].

ثانيًا: نفى دلالة النصوص المذكورة ونظائرها على التشبيه أو التجسيم:

النصوص المذكورة ونظائرها التى وقع فيها اللفظ المضاف إلى الله تعالى محتملاً – من بين محامله اللغوية الجائزة لغة –لا يقطع شىء منها بمعنى لا يليق بالبارى تعالى، كما وقع فى المصادر الدينية لليهود والنصارى، ولا يتصور ذلك.

يقول تقى الدين المُقْتَرِح (ت:٦١٢هـ) فى شرح الإرشاد: إن كل لفظ يرد فى الذات والصفات فلا يتصور أن يرد منه نص متواتر بحيث لا يقبل التأويل على ما لا يستحيل فى العقول، فغايته أن يرد من المتواتر الظاهر فى المحال، فيجب اعتقاد أن المحمل الظاهر غير مراد، لقيام الدليل على استحالته ... وإنْ قدّر ورود خبر واحد وهو نص فى المحال قطعنا بكذب راويه[٨٦].

بل إنها لا توهم تشبيهًا ولا تجسيمًا؛ فإن غاية ما فيها أن بعض محامل اللفظ البعيدة الجائزة لغة توهم نقصًا إن قطع اللفظ عن سياقه وأضيف إلى البارى تعالى أو لم تُرَاعَ فيه القرائن الصارفة عن المعنى المستحيل، وأسباب الورود، وما ورد فى صحيح السنة إنما

هو كلمات متفرقة صدرت من رسول الله ﷺ فى أوقات متفرقة متباعدة اعتمادًا على قرائن مختلفة تُفهِم السامعين معانى صحيحة.

فمن الجهل بالعربية : أخذ الجسمية وأعضائها فى حقه تعالى من قوله :

﴿ يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾

(الزمر:٥٦)، ومن عرف لغة العرب ومارس استعمالات العرب فهم أن الجنب والجانب يستعملان كثيرًا فى جهة الحقوق ؛ - كما سبق القول - إذ كثيرًا ما يقول الإنسان فرطت فى جنب فلان أو جانبه، ومراده التفريط فى جهة حقه، وليس مراده قطعًا البدن ولا أجزاءه.

بالإضافة إلى أن لفظ الجنب المضاف لله تعالى فى الآية المذكورة مقترن بقرينة واضحة تمنع من تصور الجارحة وهى التفريط، فإنه بملاحظة هذه القرينة لا يتجه فى انتظام الكلام

ومن الجهل بالعربية أن يؤخذ من النصوص المذكورة ونظائرها كونه تعالى فى جهة أو انتقال البارى تعالى بالمجيىء أو النزول، أو الجارجة المخصوصة، أو نحو ذلك، فليست هذه المعانى ظاهر تلك النصوص، وليست هذه النصوص نصًا فيها ولا يتعين حملها عليها، ولا وجه للتمسك بها وتثبيت دلالات الحدوث، فمن المحتمل فى لغة العرب أن يقال جاء أمر ربك العدل، وقضاؤه الفصل، ومن شائع الكلام التعبير عن الأمر بذى الأمر فى إرادة التعظيم ؛ إذ يقال إذا جاء الأمير بطل من سواه وليس الغرض انتقاله[٨٧].

أ.د. فتحى أحمد عبد الرازق

الهوامش:

(١) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم للراغب الأصفهانى، لسان العرب لابن منظور، القاموس المحيط للفيروز آبادى، مادة " جسم " .
(٢) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، مادة " جسم "
(٣) الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجوينى ١٧ تحقيق محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجى، القاهرة ١٩٥٠م، المواقف للإيجى ١٨٢، ١٨٥، مكتبة المتنبى، القاهرة، نشر الطوالع، ساجقلى زاده ١٦٧، مكتبة العلوم العصرية ومطبعتها، القاهرة، ط١، ١٩٢٤ م، كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ٣٦٨/١ –٣٦٩ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، وزارة الثقافة المصرية ١٩٦٣م.
(٤) مفاتيح العلوم للخوارزمى ص٨٣، الكليات الأزهرية، ط٢، ١٩٨١م، المواقف ١٨٣ – ١٨٥، نشر الطوالع ١٧٧ –١٧٩، المقولات العشر محمد الحسنى البليدى ٢٩ تحقيق د. ممدوح حقى، دار النجاح، بيروت ١٩٧٤م.
(٥) النجاة لابن سينا ١٣٥–١٣٦ نقحه وقدم له الدكتور ماجد فخرى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
(٦) كشاف اصطلاحات الفنون ٣٦٨/١
(٧) الملل والنحل للشهرستانى ١/ ١٠٥–١٠٦ تحقيق د. عبد العزيز الوكيل مؤسسة الحلبى، القاهرة ١٩٦٨م، أبكار الأفكار للآمدى ١٢/٢ تحقيق د. أحمد المهدى، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ٢٠٠٢م، المقدمة لابن خلدون ٤٢٨، دار الشعب، القاهرة .
(٨) الملل والنحل ١٧٣/١.
(٩) المصدر السابق الصحيفة نفسها.
(١٠) المصدر السابق ١٠٦.
(١١) المصدر السابق ١٧٣/١ .
(١٢) مقالات الإسلاميين للأشعرى ٥–٦ تصحيح هلموت/ ويتر، ط٣/ ١٩٨٠م، الفرق بين الفرق للبغدادى ٢٢٥، ٢٣٦–٢٣٧ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث، القاهرة الملل والنحل ١/ ١٥٢– ١٥٣
(١٣) الفرق بين الفرق ٢٣٨
(١٤) مقالات الإسلاميين ٦–٨، الفرق بين الفرق ٢٢٦، ٢٣٨، ٢٤٠، الملل والنحل ١٧٦/١–١٧٧
(١٥) الفرق بين الفرق ٣٤٢ .
(١٦) مقالات الإسلاميين ٩–١٠، الفرق بين الفرق ٢٢٦، ٢٤٣–٢٤٥، الملل والنحل ١٧٨/١–١٧٩.
(١٧) الفرق بين الفرق ص٢٤٥.
(١٨) مقالات الإسلاميين ص٦٣.
(١٩) المصدر السابق ٣١–٣٣، الفرق بين الفرق ٦٥–٦٧، ٢٢٧، الملل والنحل ١/ ١٨٤ .
(٢٠) مقالات الإسلاميين ٣١، ٣٥ .
(٢١) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطى ٢٤–٢٥ تقديم وتعليق محمد زاهد الكوثرى، القاهرة ١٩٩١ م
(٢٢) الملل والنحل ١٨٤/١–١٨٥
(٢٣) الفرق بين الفرق ٦٥، ٦٧، ٦٨، ٢٢٧
(٢٤) المصدر السابق ٦٩
(٢٥) الملل والنحل ١/ ١٠٥
(٢٦) مقالات الإسلاميين ١٥٢ –١٥٣، ٢٠٩
(٢٧) الملل والنحل ١٠٥/١
(٢٨) المصدر السابق ١٠٥/١–١٠٦

(٢٩) دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه لأبى الفرج بن الجوزى ٩٧-١٠١ حققه وقدم له حسن السقاف، دار الإمام النووى، عمان، الأردن، ط ٣/ ١٩٩٢ م.
(٣٠) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، د. على سامى النشار ١/ ٢٩٧ -٢٩٨/ دار المعارف، القاهرة، ط١٩٧٧/٧م
(٣١) الملل والنحل ٣١/١، ١٠٨
(٣٢) الفرق بين الفرق ٢١٦
(٣٣) الملل والنحل :١ /١٠٨
(٣٤) الفرق بن الفرق ٢١٦، والملل والنحل ١٠٨/١-١٠٩، أساس التقديس للفخرالرازى ١٦/ مصطفى الحلبى، القاهرة، ١٩٣٥ م، أبكار الأفكار ٩٤/٥
(٣٥) الفرق بين الفرق ٢١٦
(٣٦) الملل والنحل ١٠٩/١، أبكار الأفكار ٩٤/٥ .
(٣٧) الفرق بين الفرق ٢١٧-٢١٨
(٣٨) المصدر السابق ٢٢٤-٢٢٥
(٣٩) المصدر السابق ٢١٨
(٤٠) المصدر السابق ٢١٩-٢٢٠، ٢٢٣
(٤١) الملل والنحل ٩٣/١ .
(٤٢) اصول أهل السنة والجماعة المسماه برسالة أهل الثغر للإمام الأشعرى ٦٥-٦٦، ٦٨ تحقيق د. محمد السيد الجليند، مطبعة التقدم، القاهرة ١٩٨٧ م.
(٤٣) العقيدة الطحاوية للإمام الطحاوى ٦/ مكتبة الإيمان، القاهرة، ١٩٨٣م.
(٤٥) إحياء علوم الدين للإمام الغزالى ١٠٨/١ دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت .
(٤٦) أساس التقديس ١٦-١٧
(٤٧) شرح أسماء الله الحسنى للإمام القشيرى ٤١ مع تحقيقات أحمد عبد المنعم الحلوانى، مطبعة الأمانة ط١٩٦٩/١ م .
(٤٨) الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى للقرطبى ١٨٦ تحقيق الشحات الطحان، مكتبة فياض بالمنصورة .
(٤٩) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، تفسير الآية ٦٥ سورة مريم .
(٥٠) أساس التقديس ٢٤ .
(٥١) المصدر السابق الصحيفة نفسها .
(٥٢) المصدر السابق ٧٥
(٥٣) المصدر السابق ٧٦-٧٧، أبكار الأفكار ٣٤/٢-٣٥
(٥٤) أصول الدين ٧٧
(٥٥) الإرشاد ٤٠
(٥٦) أصول الدين ٧٧، الفرق بين الفرق ٢١٦
(٥٧) أبكار الأفكار ٧/٢
(٥٨) الاقتصاد فى الاعتقاد للإمام الغزالى ٤١/ مكتبة الجندى، القاهرة ١٩٧٢ م، أبكار الأفكار ٩/٥.
(٥٩) الاقتصاد فى الاعتقاد ٤٢-٤٣، أساس التقديس ١٩ الأربعين فى أصول للفخر الدين الرازى ١/ ١٥٠، الكليات الأزهرية، القاهرة، ط١، ١٩٨٦ م، أبكار الافكار ١٣/٢، ١٥-١٦ شرح المواقف للجرجانى – الموقف الخامس -٣٤، ٤٢ تحقيق د. أحمد المهدى، مكتبة الأزهر، القاهرة
(٦٠) بحر الكلام لأبى المعين النسفى ١٩/ القاهرة ١٩٢٢ م ، التمهيد لقواعد التوحيد له ١٤٢ تحقيق جيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية، القاهرة ١٩٨٦ م .
(٦١) دفع شبه التشبيه ١٤٧.
(٦٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ٤١-٤٢.

(٦٣) اللمع للإمام الأشعرى ٢٤ تصحيح وتعليق د. حموده غرابة الهيئة العامة لشئون المطابع الأميريـــة، القــاهرة ١٩٧٥م .

(٦٤) الإرشاد ٤٣-٤٤ .

(٦٥) المصدر السابق ٤٤، بحر الكلام ١٨-١٩ .

(٦٦) الفرق بين الفرق ٢١٦

(٦٧) الملل والنحل ١/١١٢

(٦٨) نهاية الأقدام ١٢٢ .

(٦٩) الإرشاد ١٥٨-١٥٩.

(٧٠) شرح المقدمات فى العقائد للإمام السنوسى ٢/١٢٦-١٢٧ تحقيق ودراسة فتحى أحمد عبـد الـرازق رسـالة ماجستير فى كلية أصول الدين

(٧١) دفع شبه التشبية باكف التنزية ١٤٠

(٧٢) المصدر السابق الصحيفة نفسها

(٧٣) رواه الإمام مسلم فى صحيحه بسنده عن أبى هريرة وابن حاتم فى كتاب البر والصلة، الحديث رقم ٢/٢٦١٢ مكرر٤.

(٧٤) أبكار الأفكار ١/٤٦٦

(٧٥) دفع التشبيه ١٤٧.

(٧٦) المصدر السابق الصحيفة نفسها .

(٧٧) المصدر السابق ١٤٩ .

(٧٨) المصدر السابق ١٥٥ .

(٧٩) المصدر السابق ١٧٧، ١٨٤ .

(٨٠) المصدر السابق ١٢٠

(٨١) إلجام العوام عن علم الكلام للإمام الغزالى ١٧/ نشرة الكتبى، القاهرة ١٩٣٢، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيـة ١٧٢-١٧٣ .

(٨٢) إلجام العوام ١٧ .

(٨٣) دفع شبه التشبيه ١٠٠، ١٠١، ١٤٧، ١٧٨، ٢٤٣.

(٨٤) سبق تخريجه .

(٨٥) رواه الإمام البخارى فى صحيحه بسنده عن أنس ﷺ فى كتاب التفسير الحديث رقم ٤٨٤٨ .

(٨٦) رواه الإمام مسلم فى صحيحه بسنده عن عبد الله بن عمرو بن العاص فى كتاب القدر، الحديث رقم ٢٦٥٤ .

(٨٧) شرح الارشاد لتقى الدين المُقترح ١٢/ ١٠٨-١٠٩ تحقيق ودراسة د. فتحى أحمد عبد الرازق رسالة دكتوراه فى كلية أصول الدين بالقاهرة .

التشبيه

التشبيه فى اللغة : التمثيل، الشِّبْه والشَّبَه والشَّبيه :المثل يقال شَابَهَه وأَشْبَهَه وأشبه الشيءُ الشيءَ :ماثله وتشابها واشتبها :أشبه كل منهما الآخر حتى التبسا ، وشبَّهَه إياه وبه تشبيها : مثلة [1]

وفى القرآن الكريم: ﴿ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا ﴾ (البقرة:٧٠) ﴿وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ﴾ (الأنعام:٩٩)

وفى اصطلاح المتكلمين : تشبيه صفات الله تعالى بصفات المخلوقين كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وأمثال ذلك لله تعالى بخلاف التجسيم، فإنهم يطلقونه فى تشبيه ذات الله تعالى بذوات المخلوقين، كإثبات اليد والقدم والوجه لله تعالى[2].

والتشبيه قد يؤول إلى التجسيم، والتجسيم يستند على التشبيه والمتكلمون يطلقون التشبيه ويصفونه به أيضا تشبيه الخالق سبحانه بالمخلوق فى ذاته تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله[3].

وعليه : فالمشبهة هم من شبهوا البارى تعالى بخلقه فى ذاته أو صفاته أو أفعاله وهم ليسوا فرقة واحدة وإنما التشبيه اتجاه عام تلبست به فرق غالية وطوائف وأفراد من الفرق الإسلامية، وقد اجتمع المشبهة على تشبيه الله تعالى بالمخلوقات وتمثيله بالحادثات، وطرقهم فى التشبيه متفاوته، وأقاويلهم فيه مختلفة، وهم أصناف شتى :صنف شبهوا ذات البارى تعالى بذات غيره، وصنف شبهوا صفاته بصفات غيره، وصنف شبهوا المخلوق بالخالق، وصنف شبهوا أفعاله تعالى بأفعال خلقه وكل صنف يفترق إلى أصناف شتى [4].

وأول ظهور التشبيه صدر عن أصناف من الروافض الغلاة [5].

ويكاد يجمع العلماء على أن التشبيه نشأ فى دائرتين :الشيعة الغلاة وحشوية أهل الحديث .

فمن غلاة الشيعة: السبئية والبيانية والمغيرية والمنصورية والجناحية والخطابية والحلولية، وكذلك الهشامية من الشيعة ومن مشبهة الحشوية مضر وكهمس وأحمد الهجيمى ومقاتل بن سليمان وداود الجوارحى وغيرهم .

ومن المشبهة فى الصفات المعتزلة والكرامية.

أصناف المشبهة وأقوالهم :

أولاً : الغلاة من الشيعة : صارت الطوائف الغالية من الشيعة إلى نوعى تشبيه : أحدهما تشبيه الخالق بالخلق. والثانى تشبيه المخلوق بالخالق، ومن أبرز فرقهم المشهورة بالغلو والتشبيه

والخروج من الدين.

البيانية : أتباع بيان ابن سمعان التميمى – قتله صلبًا خالد القسرى– كانوا يقولون إن الله عز وجل على صورة الإنسان، وأنه رجل من نور، وأنه يهلك كله إلا وجهه، ومنهم من زعم أن زعيمهم بيان كان نبيًا، وأنه نسخ بعض شريعة نبينا ﷺ ومنهم من زعم أنه كان إلها.

هذه الفرقة خارجة عن الإسلام لدعواها إلهية زعيمها، ومن زعم منهم أنه كان نبيا كمن زعم أن مسيلمة الكذاب كان نبيًا فهو خارج عن الإسلام [٦].

المغيرية: أتباع المغيرة بن سعيد العِجْلى – أحرقه خالد القسرى بالنار سنة ١١٩هـ -: أفرطوا فى التشبيه، وزعموا أن معبودهم رجل من نور على رأسه تاج، وله من الأعضاء والخلق ما للرجل وله جوف وقلب، وأن أعضاءه تعالى على صورة حروف الهجاء، قالوا : الألف مثال قدمه لاعوجاجها، والعين على صورة عينه، وقد ادعى المغيرة النبوة وعلمه باسم الله الأعظم، وزعم أنه يحيى به الموتى ويهزم الجيوش [٧].

وهذه الفرقة خارجة عن الإسلام، قال عبد القاهر البغدادى ت٤٢٩هـ : كيف يعدّ فى فرق الإسلام قوم شبهوا معبودهم بحروف الهجاء، وادعّوا نبوة زعيمهم لو كان هؤلاء من الأمة لصح قول من يزعم أن القائلين بنبوة مسيلمة وطليحة كانوا من الأمة [٨].

الجناحية : أتباع عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب كانوا قد تبرءوا من المغيرة بن سعيد العجْلى بعد قتل محمد عبد الله بن الحسن، وخرجوا إلى الكوفة يطلبون إمامًا فلقيهم عبد الله بن معاوية، فدعاهم إلى نفسه فبايعوه، وقد حكوا لأتباعهم عنه أنه زعم أنه رب، وأن روح الإله كانت فى آدم عليه السلام، ثم شيث، ثم دارت فى الأنبياء والأئمة إلى أن انتهت إلى علىْ، ثم دارت فى أولاده الثلاثة ثم صارت إليه.

وقد كفرت هذه الطائفة بالجنة والنار واستحلت الخمر والميتة والزنى وسائر المحرمات، وأسقطت العبادات [٩].

المنصورية: أتباع أبى منصور العجْلى صلبه يوسف بن عمر الثقفى – شبه نفسه بربه وزعم أنه عرج به إلى السماء فمسح معبودُه رأسَه بيده، ثم قال له : أى بنىّ اذهب فبلغ عنى، ثم نزل به إلى الأرض.

وقد كفرت هذه الفرقة بالقيامة والجنة والنار، وتأولوا الجنة على نعيم الدنيا، والنار على محن الناس فى الدنيا – كاليهود، فإنهم حملوا الجزاء على النعيم الدنيوى –من كثرة المال والولد والصحة وطول العمر، والعذاب

الدنيوى من الفقر والمرض وقصر العمر[١٠].

قال البغدادى : وهذه الفرقة أيضا غير معدودة فى فرق الإسلام، لكفرها بالقيامة والجنة والنار [١١].

الخطّابية: أتباع أبى الخطّاب ابن أبى زينب الأسدى ت ١٤٣هـ، قالوا بإلهية الأئمة، وعلمهم بالغيب أنفسهم، فقالوا بإلهية أبى الخطاب الأسدى، وإلهية معمر - الإمام بعد ابن الخطاب، وزعموا أن جعفر بن محمد إله إلا أن الخطّاب أعظم منه وأعظم من علىّ ، وقال بعضهم ولد الحسين أبناء الله وأحباؤه، ثم قالوا ذلك فى أنفسهم[١٢].

السبئية: أصحاب عبد الله سبأ - الضال المضل - زعموا أن عليّا إله، وشبهوا بذات الاله، فشبهوا المخلوق بالخالق[١٣].

روى الملطى أنهم قالوا لعلىّ رضى الله عنه أنت أنت، قال: ومن أنا؟ قالوا: الخالق البارئ، فاستتابهم فلم يرجعوا، فأوقد لهم نارًا ضخمة وأحرقهم فيها، وقال مرتجزًا :

لما رأيت الأمر أمرً منكرًا

أججت نارى ودعوت قنبرا [١٤].

ولما أحرق علىّ قومًا قالوا له: الآن علمنا أنك إله، لأن النار لا يعذب بها إلا الله [١٥].

وصلة هؤلاء باليهود معروفة، وقصدهم إلى إفساد دين الله واضح.

الحلولية - من غلاة الشيعة - قالوا بحلول الله تعالى فى أشخاص الأئمة، وعبدوا الأئمة لأجل ذلك [١٦].

هذه الطوائف المذكورة أحزاب الكفر وفرق الجهل، فمع غلوهم وتشبيههم البارى تعالى بالمحدثات نطقوا بكفريات كثيرة، فخرجوا عن الإسلام، قال الملطى عنهم : واعلم أن هذه الفرق من الإمامية الذين ذكرناهم ونذكرهم أيضا كفار غالية، قد خرجوا من التوحيد والإسلام [١٧].

وقال البغدادى عنهم: كلهم خارجون عن دين الإسلام وإن انتسبوا فى الظاهر إليه [١٨]. وقد انقرضت هذه الطوائف، واندثرت معهم سخافاتهم وحماقاتهم، ولما كانوا من عامة الناس، من غير المثقفين لم يخلفوا تراثا مكتوبا ينظر فيه، ولم تؤثر لهم حجج عقلية ولا براهين قطعية على مبتدعاتهم وكفرياتهم، ولم يصدق أحد بمخاريقهم، وقد تصدت لهم الجماعة الإسلامية ورفضتهم وأخرجتهم من الإسلام، وتصدى لهم الحكام والولاة المسلمون فقضوا عليهم وقتلوا رءوسهم صلباً أو حرقاً مما يليق بمخازيهم، فلا عبرة بهم ولا بأقوالهم.

الهشّامية : أتباع هشام ابن الحكم ت١٩٩هـ وهشام بن سالم الجواليقى، هشام بن الحكم شبه معبوده بالإنسان

وزعم أنه سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنه جسم ذو حدّ ونهاية، وأنه طويل عريض عميق، وأن طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، وأنه ذو لون وطعم ورائحة، وأنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد، وزعم أن الله سبحانه علم ما تحت الأرض بالشعاع الصادر منه المتصل بما يراه فى عمق الأرض، ولولا ملابسته لما هناك بشعاعه ما درى شيئا[١٩].

أما هشام بن سالم الجواليقى فقد أفرط فى التجسيم والتشبيه كذلك وزعم أن معبوده على صورة الإنسان وأن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مُصْمت، وزعم أنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان، وقال: له يد ورجل وعين وأذن وأنف وفم، وفرة سوداء وقلب تنبع منه الحكمة[٢٠]. ونرى أنه لا عبرة بهذه الفرقة فى قولها بالتشبيه والتجسيم، وإن كان بعض العلماء يعتبرها فرقة إسلامية فقد نقل البغدادى عن المتكلمين أنهم عدّوا هذه الفرقة فى فرق الأمة، لإقرارهم بلزوم أحكام القرآن، وإقرارهم بوجوب أركان الشريعة من الصلاة والزكاة والصيام والحج عليهم، وإقرارهم بتحريم المحرمات عليهم. وقال: وإن ضلوا وكفروا فى بعض الأصول العقلية[٢١] لكن البعض يرى خلاف ما يراه البغدادى فقد ذهب الملطى إلى أن الهشامية ملحدون، وأن هشام بن الحكم كان ملحدًا دهريًا، ثم انتقل إلى الثنوية والمانويَّة، ثم غلبه الإسلام فدخل فيه كارهًا، فكان قوله فى الإسلام بالتشبيه والرفض[٢٢] إلا أنه يمكن اعتباره مصدرًا من مصادر الروافض فى الإمامة، فقد عدّه الإمام الأشعرى ٣٢٤هـ فى جملة رجال الروافض ومؤلفى كتبهم، وقال عنهم وقد انتحلهم أبو عيسى الوراق وابن الراوندى وألف كتبًا فى الإمامة[٢٣].

ثانيًا: مشبهة الحشوية:

صرح جماعة من أصحاب الحديث الحشوية بالتشبيه مثل مضر وكهمس وأحمد الهجيمى وغيرهم من الحشوية. قال الشهرستانى ت ٥٤٨هـ فى الملل والنحل.

وأما مشبهة الحشوية؛ فحكى الأشعرى عن محمد بن عيسى أنه حكى عن مضر، وكهمس، وأحمد الهجيمى: أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة. وأن المسلمين المخلصين يعاينونه[٢٤]. فى الدنيا والآخرة إذا بلغوا فى الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض.

وحكى الكعبى عن بعضهم أنه كان يُجَوِّز الرؤية فى دار الدنيا وأنهم يزورونه ويزورهم، وحكى عن داود الجواربى قال: أعفونى عن الفَرْج واللحية واسألونى عما وراء ذلك،

وقال: إن معبوده جسم ولحم، وله جوارح وأعضاء من يد ورِجل ورأس، ولسان وَعينين وأذنين، ومع ذلك جسم لا كالأجسام، وَلحم لا كاَللحوم، وَدم لا كالدماء، وكذلك سائرالصفات، وهو لا يشبه شيئا من المخلوقات، وَلا يشبهه شىء . وَحكى عنه أنه قال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأن له وَفرة سوداء، وله شعر قطط.

وأما ما ورد فى التنزيل من الاستواء، والوجه واليدين، والجنب، والمجىء، والاتيان، والفوقية وغير ذلك فأجروها على ظاهرها، أعنى ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام، وكذلك ما ورد فى الأخبار من الصورة وغيرها أجروها على ما يتعارض فى صفات الأجسام .

وزادوا فى الأخبار أكاذيب وضموها ونسبوها إلى النبى ـ عليه الصلاة والسلام ـ وأكثرها مقتبسة من اليهود فإن التشبيه فيهم طباع [٢٥] .

مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ)

اختلفت الأنظار فى مقاتل بن سليمان، فذكر أنه كان مفسرًا سنيًا، وقيل : إنه مفسر زيدى، واعتبره الشافعى (ت ٢٠٤ هـ) أكبر مفسر، وأن الناس عيال فى التفسير عليه[٢٦]. ونقل عنه الملطى جملة من تفسيره، وقال : أخذناها عن الثقات عن مقاتل بن سليمان [٢٧]، واعتبره الإمام الأشعرى من المرجئة [٢٨]. وعدّه الشهرستانى من السلف المتقدمين، وفى موضع آخر ذكره فى تتمة رجال المرجئة، وقال : وهؤلاء كلهم أئمة الحديث، وعدّه فى رجال الزيدية فى موضع آخر [٢٩].

وقد أجمعت الكتب على أنه مشبهًا ومجسمًا وأنه أخذ عن اليهود والنصارى ما يوافقه لتدعيم تفسيره للقرآن الكريم، وأنه كان ضعيفًا فى الحديثْ، وأنه قبل الحشو وضمنه مذهبه وملأ تفسيره حشوًا [٣٠].

وقد نقل عن الإمام أبى حنيفة (ت ١٥٠هـ) لعنه وقوله : أفرط جهم فى نفى التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشىء، وأفرط مقاتل فى الإثبات حتى جعله مثل خلقه إن هذا معطل وذاك مشبه، وإن لهما رأيين خبيثين[٣١].

أقواله فى التشبيه والتجسيم :

ذكر الإمام الأشعرى أنه قال إن اللّه جسم، وأنه جثة على صورة الإنسان، لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين، مُصْمت، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه [٣٢].

وقد بقيت أجزاء من تفسير مقاتل، نقل الملطى بعضها ولا شك أنه أفاد منه فى عرض آراء جهم فى كتابه التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع .

ونشر خشيش بن أصرم ت ٢٥٣هـ

مذهبه، وقد استند إليه الملطى فى كتابه التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع وقد كان لمقاتل بن سليمان كتاب وله نَقَلَة نقلوا مذهبه، وكان من متقدمى السلف ومن أئمة الحديث والتفسير مع إقراره بوجوب أحكام القرآن، ووجوب أركان الشريعة من الصلاة والزكاة والصيام والحج، وإقراره بتحريم المحرمات، ولذلك كان لوقوعه فى التشبيه والتجسيم خطر عظيم على الدين، وكذلك المحدثون الحشوية لانتسابهم إلى حديث رسول الله ﷺ وقد تسربت أقواله إلى الأجيال اللاحقة من خلال ما تبقى من تراثه .

ثالثاً :المعتزلة والكرامية :

المعتزلة: اشتهر المعتزلة بشدة الحرص على تنزيه البارى تعالى عن مماثلة أو مشابهة المخلوقين فقد أوجبوا تأويل النصوص التى يوهم ظاهر اللفظ فيها معنى لا يليق بالله تعالى، ورفضوا أخبار الآحاد فلا خلاف ما دل عليه الدليل من أنه تعالى لا يشبه الأشياء[٣٣]، وقد أوغلوا فى ذلك حتى وقعوا فى نفى صفات المعانى، وقالوا كلامه تعالى أصوات وحروف، وقالوا بإرادة حادثة وقد اعتبرهم بعض العلماء من مشبهة الصفات ؛حيث شبهوا صفاته تعالى بصفات المخلوقين، وذلك لزعمهم أن كلام الله تعالى أصوات وحروف من جنس الأصوات والحروف المنسوبة للعباد ،ولتشبيههم إرادة الله تعالى بإرادة خلقه وهذا قول البصرية منهم الذين زعموا أن الله تعالى يريد بإرادة حادثة ، وزعموا أن إرادته من جنس إرادتنا ، ثم ناقضوا هذه الدعوى بأن قالوا: يجوز حدوث إرادة الله عز وجل لا فى محل، ولا يصح حدوث إرادتنا إلا فى محل، وهذا ينقض قولهم أن إرادته تعالى من جنس إرادتنا[٣٤].

وبعض العلماء جعلوهم مشبهة الأفعال ؛ لأنهم قاسوا أفعال الله تعالى على أفعال عباده،وجعلوا ما يحسن من العباد يحسن منه تعالى، وما يقبح من العباد يقبح منه، وقالوا: يجب عليه تعالى أن يفعل كذا ، ولا يجوز، ولا يجوز له أن يفعل كذا بمقتضى ذلك القياس الفاسد ...فأما العدل فستروا تحته نفى القدر، وقالوا: إن الله لا يخلق الشر ولا يقضى به ؛ إذا لو خلقه ثم يعذبهم عليه يكون ذلك جوراً والله تعالى عادل لا يجور،ويلزم على هذا الأصل الفاسد أن الله تعالى يقع فى ملكه ما لا يريده، فيريد الشىء ولا يكون، ولازمه وصفه تعالى بالعجز عن الفعل كالمخلوقين[٣٥].

الكرامية: زادت على معتزلة البصرة فى تشبيه إرادة الله تعالى بإرادات المخلوقين، وزعموا أن إرادته تعالى من

جنس إرادتنا، وأنها حادثة فيه كما تحدث إرادتنا فينا، وزعموا أن الله تعالى محل للحوادث.

وشاركت الكرامية المعتزلة فى دعواها حدوث قول الله عز وجل، مع تفريقها بين القول والكلام فى دعواها أن قول الله سبحانه من جنس أصوات العباد وحروفهم، وأن كلامه تعالى: قدرته على إحداث القول، وزادت على المعتزلة قولها بحدوث قول الله عز وجل فى ذاته بناءً على أصلهم جواز كون الإله محلاً للحوادث [٣٦]. ولهذا عدّهم العلماء من مشبهة الصفات، بالإضافة إلى أن كل ما صدر عنهم من أقوال بتجسيم البارى تعالى، فإنه يئول إلى التشبيه.

التشبيه بدعة شنعاء:

التشبيه بدعة شنعاء منكرة غريبة عن بيئة المسلمين، حدثت فى طوائف غالية وأفراد شذوا عن جماعة المسلمين، لم تكن مثارة ولا موضع سؤال فى عصر صحابة رسول الله ﷺ ينقل د. مصطفى عبد الرازق: ومن أمعن النظر فى دواوين الحديث النبوى ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرو قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله ﷺ عن معنى شىء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة فى القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد ﷺ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام فى الصفات، نعم؛ ولا فرّق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعز والعظمة، وساقوا الكلام سوقا واحدًا، وهكذا أثبتوا رضى الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك مع نفى مماثلة المخلوقين، فأثبتوا رضى الله عنهم بلا تشبيه، ونزهوا من غير تعطيل، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شىء من هذا، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت [٣٧].

وظلّوا كذلك فى عهد الخلفاء الراشدين، ولم يكن أحد يجرؤ فى خلافة عمر ﷺ على الخوض فى مثل هذه الأمور، وقصة عمر ﷺ عنه مع صبيغ العراقى مشهورة، فقد روى الدارمى (ت ٢٥٥ هـ) فى سننه عن نافع "أن صبيغ العراقى جعل يسأل عن أشياء من القرآن فى أجناد المسلمين حتى قدم مصر، فبعث عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب...فأرسل عمر رطائب من جريد فضربه بها حتى ترك ظهره

وبرة، ثم تركه حتى برأ ثم عاد له، ثم تركه حتى برأ[٣٨] . فدعا به ليعود له ...

ومنذ عهد عثمان رضى الله عنه انفجرت الفتن كقطع الليل المظلمة.

أصل التشبيه :

اشتهر بين مفكرى المسلمين أن أصل التشبيه صدر عن اليهود وأنه لا يعدم عند النصارى، ويرى بعض الباحثين أن التشبيه كفكرة واتجاه لا ينحصر وجوده فى اليهودية والشعب اليهودى ولا فى الأديان والشعوب الشرقية، بل هو تيار فكرى عام يوجد فى كل الأديان والشعوب وخاصة البدائية وأن للشعوب البدائية ميلاً فطريًا لتشبيه الخالق بالكائن المخلوق ودياناتها أكثر من الديانات الراقية تعتبر إلاهها بما ظاهره يفيد المشابهة بين الإله والخلق[٩] .

ونرى أن التشبيه إلحاد فى أسماء الله تعالى وصفاته، والأديان الإلهية بريئة منه، بل تنهى عنه وتحرمه، وذلك واضح فى القرآن الكريم ؛فقد قال تعالى ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ (الأعراف:١٨٠) والقول بأن التشبيه شعور فطرى تميل إليه الشعوب البدائية أو غيرها غير صحيح، ونقيضه هو الصحيح، فالفطرة الإنسانية تشعر بتوحيد خالقها، ولا يميل الإنسان إلى التشبيه إلا بعد انحرافه عن فطرته الإنسانية، فقد جاء القرآن الكريم دالا على ذلك، فقد استثار القرآن الكريم الفطر الآصلية الصافية فى الإنسان لردها إلى صفائها فى مواضع متعددة، من ذلك :

قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ ۙ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَـٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّـٰكِرِينَ فَلَمَّآ أَنجَىٰهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ﴾ (يونس ٢٢ -٢٣).

وحديث رسول الله ﷺ فى ذلك مشهور، فقد قال ﷺ "ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، كما تُنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء "[٤٠].

والقول بأن الديانات الفطرية أكثر من الديانات الراقية تعبيرًا بالتشبيه فى حال إذا كانت موحدة أو معددة لا دليل عليه، والذى يدل أن الشرائع والأديان تنزل من عند الله بالتوحيد، ثم يلحد الناس فيه وينحرفوا عنه إلى غيره .

والرؤية التطورية للأديان موضع نظر، ليس هنا مجاله ولاننكر أن

اليهود سُبقوا فى القول بالتشبيه، فقد سبقتهم بيئات قديمة من البراهمة والبوذية والزرادشتية، وكذلك قدماء المصريين [41] لكن الذى ظهر عند المسلمين التصاق التشبيه باليهود ؛فإن التشبيه فيهم طباع –على حسب تعبير الشهرستانى [42]، وقد التحق بهم النصارى .

وقد ظهر لهم هذا، وفهموه من اليهود من خلال معيشة اليهود بينهم، ولوقوعه فى مصادرهم الدينية المعتمدة عندهم صرفًا صريحًا لا يحتمل التأويل .فنذكر أمثله لذلك :

فمما جاء فى سفر التكوين :

وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا (التكوين ٢٦/١).

فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه (التكوين ٢٧/١).

بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر (التكوين ٥/٣).

وسمعا صوت الرب الإله ماشيًا فى الجنة عند هبوب ريح النهار فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله فى وسط شجر الجنة فنادى الرب الإله آدم وقال له: أين أنت؟ فقال: سمعت صوتك فى الجنة فخشيت لأنى عريان فاختبأت (التكوين ٨/٣ -١٠) .

وقال الرب الإله هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفًا الخير والشر، والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضًا، ويأكل ويحيا إلى الأبد. (التكوين ٢٢/٣).

ومما جاء فى سفر التكوين

وكان جبل سيناء كله يدخن من أجل أن الرب نزل عليه بالنار وصعد دخانه كدخان الأتون، وارتجفت كل الجبل جداً فكان صوت البوق يزداد اشتدادًا جدًا، وموسى يتكلم والله يجيبه بصوت . ونزل الرب على جبل سيناء إلى رأس الجبل (الخروج ١٨/١٩ -٢٠). ثم صعد موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ إسرائيل . ورأوا إله إسرائيل، وتحت رجليه شبة صنعه من العقيق الأرزق الشقاف وكذات السماء فى النقاوة . ولكنه لم يمد يده إلى أشراف بنى إسرائيل، فرأوا الله وأكلو وشربوا(الخروج ٩/٢٤ -١١).

فتضرع موسى أمام الرب إلهه وقال: لماذا يارب يَحْمى غضبك على شعبك الذى أخرجته من أرض مصر بقوة عظيمة ويد شديدة .

ولماذا يتكلم المصريون قائلين أخرجهم بخبث ليقتلهم فى الجبال، ويفنيهم عن وجه الأرض، ارجع عن حُمو غضبك، واندم على الشر بشعبك اذكر إبراهيم وإسحاق وإسرائيل عبيدك، الذين حلفت لهم بنفسك ....فندم الرب على الشر الذى قال إنه يفعله بشعبه ... (الخروج ١١/٣٢ -١٤).

ويكلم الرب موسى وجهًا لوجه، كما يكلم الرجل الرجل صاحبه (الخروج ٣٣/١١) ـ ومما جاء فى المزامير:

أحببت لأن الرب يسمع صوتى، تضرعاتى .لأنه أمال أذنه إلىَّ ـ (المزمور ١/١١٦ -٢).

يارب: لماذا تقف بعيدا، لماذا تختفى حتى فى أزمنه الضيق. (المزمور العاشر" ١")

قم يا رب، يا الله ارفع يدك، لا تنس المساكين .لماذا أهان الشرير الله (المزمور العاشر ١٢ -١٣).

ومما جاء فى مصادر النصارى الدينية: فى إنجيل يوحنا :

فى البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله (يوحنا ١/١).

والكلمة صار جسدًا وحل بيننا — يوحنا ١٤/١على لسان المسيح أنا والأب واحد (يوحنا ١٠/٣٠).

لكى تعرفوا وتؤمنوا أن الأب فىّ وأنا فيه (يوحنا ١٠/٣٨).

وفى رسالة بولس إلى أهل كُولُوسىّ : الذى لنا فيه الفداء بدمه غفران الخطايا .

الذى هو صورة الله غير المنظور، بكر كل خليقة (١/١٤ -١٥).

وفى أعمال الرسل : وإذا ارتفع بيمين الله، وأخذ موعد الروح القدس من الأب سكب هذا الذى أنتم الآن تبصرونه وتسمونه لأن داود لم يصعد إلى السموات، وهو نفسه يقول قال الرب لربى اجلس عن يمينى (٢/٣٣ -٣٤).

مصدر التشبيه فى الطوائف الإسلامية:

يرد بعض المتكلمين وكتاب الفرق الإسلامية التشبيه فى الطوائف الإسلامية إلى مصدر أجنبى هو اليهود، ويرون أن اليهود هم الأصل فى كل أقوال المشبهة التى ظهرت فى الإسلام، وأن كل من قال قولاً فى دولة الإسلام بشىء من التشبيه فقد نسج على منوالهم وأخذ مقالة من مقالهم، الروافض وغيرهم [٣].

ذكر الشهرستانى فى الملل والنحل خلال كلامه عن مقال مشبهة الحشوية : وزادوا فى الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبى ﷺ، وأكثرها مقتبسة من اليهود فإن التشبيه فيهم طباع، حتى قالوا: اشتكت عيناه فنادته الملائكة، وبكى على طوفان نوح عليه السلام حتى رمدت عيناه، وإن العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الجديد، وإنه ليفضل من كل جانب أربع أصابع [٤].

ويرده بعض العلماء إلى سبب داخلى، وهو وجود مجموعة من الآيات والأحاديث توهم التشبيه مرة فى الذات وأخرى فى الصفات .

يقول العلامة ابن خلدون (ت٨٠٨ هـ) فى المقدمة "هذه أمهات العقائد الإيمانية معللة بأدلتها العقلية .وأدلتها

من الكتاب والسنة كثيرة، وعن تلك الأدلة أخذها السلف، وأرشد إليها العلماء وحققها الأئمة، إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف فى تفاصيل هذه العقائد اكثر مثارها، من الآى المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل، فحدث بذلك علم الكلام ولنبين لك تفصيل هذا المجمل، وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل فى آى كثيرة، هى سلوب كلها وصريحة فى بابها، فوجب الإيمان بها، ووقع فى كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها، ثم وردت فى القرآن أخرى قليلة توهم التشبيه مرة فى الذات وأخرى فى الصفات فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله، فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل، وهذا معنى قول الكثير منهم "أقروها كما جاءت".... وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا فى التشبيه، ففريق أشبهوا فى الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه عملاً بظواهر وردت بذلك فوقعوا فى التجسيم الصريح، ومخالفة آى التنزيه المطلق التى هى أكثر موارد وأوضح دلالة وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه فى الصفات كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت وأمثال ذلك وآل قولهم الى التجسيم [٤٥].

ونرى أن الباحث عن مصدر التشبيه فى الطوائف الإسلامية لابد له أن يميز بين فريقين من المشبهة:

الفريق الأول: الطوائف الغالية من الرافضة والأفراد الذين نزعوا نزعة إلحادية، وما تجاسروا به من أقوال تجرءوا بها على الله تعالى، صرحوا فيها بتشبيه البارى تعالى بالمحدثات وتمثيله بالحادثات، دون وجه حق، ودون سند من شرع أو عقل، مقترنًا بها دون تناسق أو ارتباط ومخاريق وكفريات كثيرة، أخرجتهم من الإسلام إلى الكفر، وعرضتهم للقتل والتشريد، وعرضت رءوساءهم للقتل صلبًا أو حرقًا.

والفريق الثانى : الحشوية من رواة الحديث الذين تمسكوا بالتفسير الحرفى للآيات والأحاديث وحملوها على ظواهرها، وتشددوا فى ذلك حتى وقعوا فى التشبيه الصرف، على خلاف مادل عليه الكتاب والسنة من تنزيه البارى تعالى عن كل ما يوهم نقصًا لا يليق به تعالى، وعلى خلاف ما اعتقده السلف الصالح، مع قرنهم ما صرحوا به من تشبيه وتجسيم فى حقه تعالى بنفى التشبيه والتجسيم عنه، جهلا

منهم بما يجب لله تعالى من الصفات وما يستحيل فى حقه تعالى وما يجوز فى فعله . وأول هؤلاء الذين ردهم الحسن البصرى(ت١١٠هـ) إلى حشا الحلقة ؛فقد روى أنه رضى الله عنه تعالى كان له مجلس فى البصرة يلازمه نبلاء أهل العلم وأنه قد حضر مجلسه يومًا أناس من رعاع الرواة، ولما تكلموا بالسقط عنده قال ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة -أى جانبها، فسموا الحشوية، ومنهم أصناف المشبهة والمجسمة [٤٦].

الفريق الأول ليس لهم مذهب عقلى مرتب منظم، وليست لهم أصول وقواعد حتى نبحث عن مؤثر لهم فى أقوالهم، بل لا تجمعهم فرقة واحدة، وإنما أقوالهم متناثرة مع عاميتهم وجهلهم، ولكن لما كانت نزعتهم إلحادية، يمكن القول بأنهم تلقفوا أقوال اليهود التى كانت منتشرة معهم فى بلاد الإسلام واقترفوا التمسك بها فى جملة كفرياتهم .

أما الفريق الثانى فكذلك ليس لهم مذهب عقلى منظم، فلا يحتمل ما صدر عنهم البحث من مؤثر، وغاية ما فى الأمر أنهم أو غلوا فى الإثبات مع التمسك بالحرفية، مع جهلهم بأصول الدين وقواعده وما يجب لله تعالى من الكمالات وما يستحيل فى حقه تعالى من النقائص، وما يجوز فى فعله تعالى، وعدم مخالطتهم الفقهاء فوقعوا فى التشبيه .

وهؤلاء الحشوية طائفتان :

الطائفة الأولى : المتقدمون منهم، مشبهة الحديث الأوائل وفى مقدمتهم :مضر بن محمد بن خالد بن الوليد وأبومحمد الضبى الأسدى الكوفى وكهمس بن الحسن وأحمد بن عطاء الهجيمى البصرى، وقد احتمل هؤلاء حشوًا هائلاً فى أحاديثهم، فأجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمزاورة وأثبتوا له تعالى الاستواء والوجه واليدين والجنب والإتيان والمجىء والفوقية إثباتا ماديًا، وأجروا لفظ النصوص الواردة فيها على ما يتعارف من صفات الأجسام [٤٧].

وقد كانوا ممن لم يتهذب بالعلم من أعراب الرواة وبسطاء مواليهم فاحتملوا ما يبثه اليهود ويشيعونه بين المسلمين من أقوال فيها تشبيه البارى تعالى بخلقه ورووه لآخرين إما بسلامة باطن أوطيشاً أو عماية عن واجب الاحتراز فى رواية الحديث.

والطائفة الثانية : طائفة من أهل الحديث ربطوا أنفسهم تاريخيا باسم الإمام أحمد بن حنبل(ت ٢٤١هـ) وهؤلاء تمسكوا بتزمت بظاهر النصوص المذكورة، وتكلموا فى الأصول بما لا يصح، وقد ذكر أبوالفرج بن الجوزى(ت٥٩٧هـ) أنه

انتدب منهم للتصنيف ثلاثة : أبوعبدالله حامد (ت ٤٠٣هـ) وصاحبه القاضى أبو يعلى الفراء(ت ٤٥٨هـ) وابن الزاغونى ت ٥٢٧هـ،وأنهم صنعوا كتبًا شانوا بها المذهب، وقال رأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام ، فحملوا الصفات على مقتضى الحسن، فسمعوا أن الله تعالى خلق آدم على صورته فأثبتوا له صورة ووجها زائدا على الذات، وعينين، وفما ولهوات وأضراسا وأضواء لوجهه هى السُبحات، ويدين وأصابع وكفًا وخنصرًا وإبهامًا، وصدرًا وفخذًا وساقين ورجلين، وقالوا ما سمعنا بذكر الرأس،وقالوا يجوز أن يمُسَّ ويُمس، ويدنى العبد من ذاته، وقال بعضهم ويتنفس، ثم يُريحون العوام بقولهم لاكما يعقل . وقد أخذوا بالظاهر فى الأسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة، لا دليل لهم فى ذلك من النقل ولا من العقل، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعانى الواجبة لله تعالى،ولا إلى إلغاء ما يوجبه الظاهر من سمات الحدوث، ولم يقنعوا أن يقولوا صفة فعل حتى قالوا صفة ذات ثم لما أثبتوا صفات ذات قالوا: ألا نحملها على توجيه اللغة مثل : يد على نعمة، وقدره ومجيئ وإتيان على معنى بر ولطف، وساق على شدة، بل قالوا نحملها على ظواهرها المتفارقة، والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين والشىء إنما يحمل على حقيقته إذا أمكن، ثم يتحرجون من التشبيه ويأتون من إضافته إليهم، ويقولون نحن أهل السنة، وكلامهم صريح فى التشبيه، وقد تبعهم خلق من العوام [٤٨].

وقد بقيت آثارهم إلى اليوم مختلطة بمذاهب السالمية والبربهارية والكرامية.

وعلى ما ذكر لا يمكن ردّ هاتين الطائفتين إلى مصدر خارجى هو اليهود ولا يمكننا القول بأنهم تأثروا باليهودية فى كلامهم فى صفات الله تعالى، فهم ليسوا من المتكلمين، واليهودية حرفت عن مصادرها الدينية الصحيحة، وما يتعلق به اليهود من مصادر دينية إنما هو نتاج بشرى كتبوه بأيديهم والمسلمون يعرفون ذلك ولا يتصور من المسلمين المحدثين أن يأخذوا عقيدتهم فى صفات الله تعالى عن اليهود، أما القول بأن التشبيه عند المسلمين يرجع إلى نصوص الكتاب والسنة فهو غير صحيح، وسيأتى الكلام عنه .

موقف أهل السنة والجماعة من التشبيه:

ذهب أهل الحق إلى أن الله سبحانه لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شىء منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ

﴿ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى : ١١) فليس البارى سبحانه بجوهر ولا جسم ولا عرض، ولا فى مكان ولا فى زمان قابل للأعراض ولا محل للحوادث [٤٩].

واهتموا اهتمامًا شديدًا بإبطال التشبيه وإثبات تنزيه البارى تعالى عن كل ما يوهم نقصاً لا يليق به تعالى بالدلائل العقلية القاطعة والحجج والبراهين العقلية الساطعة، فقد أبطلوا كونه تعالى جوهرًا أو جسماً أو عرضاً، أو فى مكان أوجهة، أو زمان، ونفوا حدوث صفة من صفاته، وقيام الحوادث بذاته تعالى بالدلائل العقلية القاطعة .

ومن دلائلهم على إبطال التشبيه جملة فى كل صورة:

قول التفتازانى(ت ٧٩١هـ) فى شرح العقائد النسفية: "لا يشبه شىء"أى لا يماثله ؛ أما إن أريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك وأما إن أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر – أى – يصلح كل لما يصلح له الآخر ؛ فلأن شيئا من الموجودات لا يسد مسده فى شىء من الأوصاف، فإن أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما فى المخلوقات، بحيث لا مناسبة بينهما[٥٠] . وقال الشهرستانى فى نهاية الإقدام: التقدير بالأشكال والصور والتغير بالحوادث والغير دليل على الحدوث، فلو كان البارى سبحانه وتعالى متقدرًا بقدر متصورًا بصورة متناهيًا بحد ونهاية مختصًا بجهة متغيرًا بصفة حادثة فى ذاته لكان محدثًا؛ إذ العقل بصريحه يقضى : أن الأقدار فى تجويز العقل متساوية، فما من قدر وشكل يقدره العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصًا بقدر آخر،واختصاصه بقدر معين وتميزه بجهة ومسافة يستدعى مخصصًا، ومن المعلوم الذى لا مراء فيه أن ذاتًا لم تكن موصوفة بصفة ثم صارت موصوفة فقد تغيرت عما كانت عليه، والتغير دليل الحدوث ....وبالجملة : فالتغير يستدعى مغيرًا خارجًا من ذات المغير، والمقدر يستدعى مقدرًا[٥١].

وقد حرص الإمام الجوينى(ت ٤٧٨هـ) على زعزعة إصرارهم فى التشبث بظواهر النصوص، وجرهم إلى تسويغ التأويل، فقال فى الإرشاد: ومما يجب الاعتناء به معارضه الحشوية بآيات يوافقون على تأويلها حتى إذا سلكوا مسلك التأويل عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع ، فما يعارضون به قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (الحديد :٤)، فإن راموا إجراء ذلك على الظاهر حلّوا عقد إصرارهم فى حمل الاستواء على العرش على الكون عليه، والتزموا

فضائح لا يبوء بها عاقل، وإن حملوا قوله: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ ﴾ (المجادلة :٧) على الإحاطة بالخفيات فقد تسوغوا التأويل، وهذا القدر في ظواهر القرآن كاف[٥٢].

وكذلك تصدروا للحجة الوحيدة للمشبهة الحشوية وهي التمسك بالظواهر السمعية، وأبطلوها، وأشاروا إلى السبب الحقيقي لوقوعهم في التشبيه والتجسيم استنادًا إلى الظواهر السمعية يرى الإمام السنوسي ت٨٩٥هـ أن التمسك في عقائد الإيمان بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير تفصيل بين ما يستحيل ظاهره منها وما لا يستحيل أصل من أصول الكفر أو البدع، وأنه لا خفاء في ذلك[٥٣].

وقد ضرب رحمه الله أمثلة لذلك فقال: أما الكفر فكأخذ الثنوية القائلين بألوهية النور والظلمة من قوله تعالى ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (النور :٣٥) أن النور أحد الإلهين واسمه الله، ولم ينظروا إلى استحالة كون النور إلها؛ لأنه متغير حادث يوجد وينعدم، والإله يستحيل عليه التغير، ... وأما البدعة الناشئة عن تقليد مجرد ظواهر الكتاب والسنة فكثيرة جدًا كأخذ المجسمة الجسمية من ظاهر قوله تعالى: ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ (ص:٧٥) ونحوه، والاختصاص بجهة فوق بطريقة التحيز وعمارة الفراغ كاختصاص في الأجسام من قوله تعالى: ﴿ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ (طه :٥) وقوله تعالى: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۩ ﴾ (النحل :٥٠) وكأخذهم أيضًا الجسمية والجهة والانتقال بالحركة والسكون من قوله ﷺ "ينزل ربنا إلى السماء الدنيا إذا كان الثلث الأخير من الليل[٥٤]"

وقد استدل أهل السنة والجماعة على بطلان التمسك بمجرد ظواهر الكتاب والسنة بدلائل كثيرة منها:

يقول أبو المعين النسفي(٥٠٨هـ) وتعلق الخصوم بالدلائل السمعية من قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ (طه :٥) وقوله تعالى ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ (الملك :١٦) وقوله تعالى ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِي ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ﴾ (الزخرف :٨٤) باطل لأنهم إن تمسكوا بظاهر كل آية منها لزم المحال ... والمحال مندفع والشرع لا يرد به، نعم إن الآيات كلها معدولة عن ظواهرها لئلا يتمكن التناقض والتدافع في كلام الحكيم الخبير، فيجب صرف كل آية إلى ما يليق بالربوبية ولا يناقض حجة الله تعالى

العقل ولا يعارض قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ (الشورى :١١) وهذه الآية محكمة لا تحتمل تأويلا وما تعلق به الخصوم من الآيات متشابهة :لوجوه كثيرة ممكنة الحمل على ظواهرها[٥٥].

وقد رد الإمام السنوسى - رحمه الله - تمسكهم بمجرد ظواهر الكتاب والسنة إلى جهلهم باللغة العربية، فقال رحمه الله : ومن الجهل باللغة العربية أخذ الجسمية وأعضائها فى حقه تبارك وتعالى فى قوله تعالى ﴿ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾ (الزمر :٥٦) وقوله تعالى ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾ (ص :٧٥) — ونحوهما ، ومن عرف اللغة العربية ومارس استعمالات العرب فهم أن الجنب والجانب يستعملان كثيراً بمعنى جهة الحقوق، إذا كثيراً ما يقول الإنسان فرطت فى جنب فلان أو جانبه، ومراده التفريط فى جهة حقوقه، وليس مراده قطعا البدن ولا أجزاءه، وعليه يخرج قوله تعالى :﴿ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾ (الزمر :٥٦) أى :فى جهة حقوقه وأوامره ونواهيه .وكذا يعرف من خالط اللغة العربية أن اليد كما تستعمل فى الجارحة المخصوصة تستعمل فى القدرة والنعمة [٥٦].

ولا يخفى أن أخذ التشبيه أو التجسيم من كتاب الله تعالى أو حديث رسول الله ﷺ نشأ عن الجهل باللغة العربية، كما لا يخفى أنه نشأ أيضا عن الجهل بالأحكام العقلية وما يجب ويستحيل ويجوز فى حقه تعالى، وكذلك الجهل بأسباب النزول وأسباب الحديث، والمحكم والمتشابه وحمل المتشابه على مقتضى المحكم .

يقول الإمام الجوينى : ومما يسأل عنه قوله تعالى ﴿ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾ (الزمر :٥٦) ، ولا يلتبس معنى هذه الآية إلا على غِرٍ غبى: إذا لا يتجه فى انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة مع ذكر قرينة التفريط، فلا وجه إلا حمل الجنب على جهات أمر الله [٥٧] . وفى إثبات الصورة لله تعالى تمسك المشبهة بقول الرسول ﷺ: "إن الله خلق آدم على صورته "وقالوا هاء الضمير فى الصورة عائدة إلى الله تعالى، وأن الله تعالى مصور بصورة مثل صورة آدم [٥٨].

قال الآمدى(ت ٦٣١هـ) فى أبكار الأفكار : ومن عرف سبب ورود الخبر هان على التقصى عنه [٥٩] . وهذا صحيح ؛فإن الحديث له سبب أغفله الحشوية ؛ فقد روى الإمام مسلم فى صحيحه عن أبى هريرة "إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه؛فإن الله

خلق آدم على صورته "[٦٠] وعلى ذلك فلا إشكال فى الحديث، فإنه لا يوهم تشبيهاً ولا تجسيماً، ولا يتصور منه إضافة الصورة إلى الله تعالى.

وإن قطع الحديث عن سببه -وهذا لا يجوز- فالضمير يعود على أقرب مذكور وهو آدم عليه السلام، وعوده على الله تعالى من أبعد الاحتمالات، وعندئذ يحتمل أن تكون الصورة معنوية، والحديث لا يقطع على كل حال بإضافة الصورة الحسية إلى الله تعالى.

بطلان دعوى دلالة ظواهر الكتاب والسنة على التشبيه:

نقطع بأن نصوص الكتاب والسنة لا تدل على تشبيه ولا تجسيم، بل لا توهم تشبيهاً ولا تجسيماً، فالقرآن الكريم كتاب الله تعالى، وهو على نمط اللسان العربى، وفى الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة، مع الأسلوب الفريد، والنظم العجيب المخالف للمألوف من كلام العرب إلى الحد الذى أعجز العرب وهم فى أزهى عصور اللغة عن أن يعارضوه ويأتوا بمثل صورة منه، بالإضافة إلى ما فيه من وجوه إعجاز متعددة ومتنوعة فإنه لا يتصور أن تشوبه شائبة التشبيه أو التجسيم، ولا يتصور أن يترك مجالاً لمناقضة التوحيد وهو القضية الأولى فى القرآن الكريم، والقضية الأولى فى الإسلام، وأول دعوة الرسل عليهم السلام، بل أصّل القرآن الكريم التوحيد، وقرره فى آيات كثيرة فى مواضع متعددة بالحجج الواضحة والبراهين الساطعة، وإبطال الشرك، ودحر المشركين.

ويجب شرعاً على كل مسلم اعتقاد صدق القرآن الكريم وكماله، واستحالة النقص والكذب فيه [٦١].

وكذلك الأحاديث النبوية، فإنه لا يتصور أن يصدر عن الرسول الله ﷺ ما يوهم إضافة ما لا يليق إلى الله تعالى وهو من أوتى جوامع الكلم ولا ينطق عن الهوى، وغاية ما ورد عن رسول الله ﷺ إنما هو كلمات متفرقة صدرت من رسول الله ﷺ فى أوقات متباعدة، اعتماداً على قرائن مختلفة تفهم السامعين معانى صحيحة لا يتصور فى كل لفظ متواتر ورد فى الذات والصفات أن يكون قاطعاً فى إثبات معنى محال فى حق الله تعالى بحيث لا يقبل التأويل، وإن قدر ورود خبر آحاد وهو نص فى المحال قطعنا بكذب راويه [٦٢].

وغاية ما فى النصوص المذكورة أن بعض محامل اللفظ البعيدة الجائزة لغة يوهم نقصاً لا يليق بالبارى تعالى إذا قطع سياقه، وذلك حيث إن اللغة العربية تميزت عن كثير من اللغات بدلالة ألفاظها على معانى متعددة، بل

بعض ألفاظها يدل على معانى مضادة .

وقد اتسع هذا الكتاب وأدرج فيه الكثير من النصوص، وتوفر بعضهم على جمع وتقصى هذه النصوص، وصنفوا المصنفات التى استقلت بالكلام فيها .

يقول الإمام الغزالى(ت ٥٠٥هـ) فى إلجام العوام : ولقد بعد عن التوفيق من صنف كتاباً فى جميع الأخبار خاصة، ورسم فى كل عضو باباً، فقال باب فى إثبات الرأس وباب فى اليد إلى غير ذلك، وسماه كتاب الصفات ؛فإن هذه كلمات متفرقة صدرت من رسول اللهﷺ فى أوقات متفرقة متباعدة، اعتماداً على قرائن مختلفة تفهم السامعين معانى صحيحة، فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات فى السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة فى التأكيد الظاهر وإيهام التشبيه[٦٣].

ثم إن بعض محامل اللفظ البعيدة التى توهم نقصا لا يليق بالبارى تعالى لا تظهر إلا بقطع اللفظ عن سياقه وإضافته إلى الله تعالى .

والواجب شرعًا ألا تقطع ألفاظ هذه الباب من نصوصها وسياقها وتضاف إلى الله تعالى ؛ فإن ذلك يعد تزويرًا مغرضا للنص، بل يجب أن تؤخذ هذه الألفاظ فى إطار النصوص المتضمنة لها، وعلى حسب سياقها،

يقول الإمام الغزالى فى إلجام العوام : فكما لا يجمع بين متفرقه فلا يفرق بين مجتمعه فإن كل كلمة سابقة على كلمة أو لاحقة لها مؤثرة فى تفهيم معناه مطلقاً، ومرجحة لاحتمال الضعيف فيه، فإذا فرقت وفصلت سقطت دلالتها[٦٤].

ويجب ألا يتصرف فى اللفظ باشتقاق ونحوه كالقياس والتفريع، فإنه يوقع فى تغير الدلالات والاحتمالات، يقول الإمام الغزالى : الذى يجب الإمساك عنه : التصرف، ومعناه : أنه إذا ورد قوله تعالى ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (الرعد :٢) فلا ينبغى أن يقال مستو ويستوى ؛ لأن المعنى يجوز أن يختلف ؛لأن دلالة قوله هو مستو على العرش على الاستقرار أظهر من قوله ﴿رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (الرعد :٢) بل هى كقوله ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ (البقرة :٢٩) ؛ فإن هذا يدل على استواء قد انقضى من إقبال على خلقه أو على تدبير المملكة بواسطته، ففى تغيير التصاريف ما يوقع فى تغيير الدلالات والاحتمالات، فليجتنب التصريف كما تجتنب الزيادة ؛فإن تحت التصريف الزيادة والنقصان .

وقال ﷺ : الذى يجب الإمساك عنه: القياس والتفريع مثل أن يرد لفظ اليد فلا يجوز إثبات الساعد والعضد والكف مشيرًا إلى أن هذا من لوازم اليد، وإذا ورد الأصبع لم يجز ذكر الأنملة، كما لا يجوز ذكر اللحم والعظم والعصب، وإن كانت اليد المشهورة لاتنفك عنه ..... وكل ذلك محال وكذب وزيادة، وقد يتجاسر بعض الحمقى من المشبهة الحشوية؛ فلذلك ذكرناه [٦٥].

ويجب أن تراعى أسباب النزول وأسباب الحديث، وأن يقدم التفسير القرآنى لهذه النصوص ثم تفسير رسول الله ﷺ، والمأثور من أقوال صحبه الكرام، مع الالتزام باللسان العربى ومراعاة الأحكام العقلية.

النصوص الواردة فى الكتاب والسنة ويوهم ظاهر اللفظ فيها معنى لا يليق بالله تعالى :

نذكر بعض ما ورد فى الكتاب والسنة الصحيحة من هذا الباب :قال الله تعالى: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۩ ﴾ (النحل :٥٠) وقال الله تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ (الفجر:٢٢) وقال الله تعالى: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ (الرحمن :٢٧) وقال لله تعالى: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ (الفتح :١٠) وقال الله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ (طه :٥)

وقال رسول الله ﷺ إذا قاتل أحدكما أخاه فليجتنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته [٦٦].

وقال ﷺ: "**يتنزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر** [٦٧].

"**المذاهب المعتبرة فى تفسير النصوص المذكورة:**

أولا : مذهب السلف الصالح: لم يعرف السلف الصالح أنهم تكلموا فى الصفات، أو فرقوا بين صفة ذات وصفة فعل، وإنما أثبتوا لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام، وساقوا الكلام سوقًا واحدًا، وأثبتوا رضى الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه وتعالى على نفسه مع نفى مماثلة المخلوقين ومشابهة المحدثين،ولم يتعرض أحد منهم إلى بحث شىء من ذلك الوارد ولا تأويله، وكانت كلمة الجميع إجراؤها على مواردها .

وقد سار على طريقهم أئمة الدين مثل الإمام مالك بن أنس (ت١٧٩هـ) وأحمد بن حنبل وسفيان الثورى (ت١٦١هـ) ونحوهم، فإنهم لم يتعرضوا للتأويل ولا تهدفوا للتشبيه [٦٨].

ثانياً: مذهب بعض السلف والإمام أبى حنيفة (ت ١٥٠ هـ) وكثير من أتباعه وكثير من المحدثين: مذهب الأئمة المذكورين أنها صفات الله تعالى بلا كيف، فقد جاء فى الفقه الأكبر للإمام أبى حنيفة "وله يد ووجه، له صفات بلا كيف، ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته، لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفته، بلا كيف، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف [٦٩] وجاء فى وصيته لأصحابه حين وفاته "نقر بأن الله سبحانه وتعالى على العرش استوى من غير أن تكون له حاجة إليه واستقرار عليه، وهو الحافظ للعرش وغير العرش [٧٠]. لكنه لم يصرح بطرد هذا التفسير فى كل ما ورد من نصوص فى هذا الباب، بل فرّق بين المتشابهات والظواهر، وطرد هذا الحكم فى المتشابهات دون الظواهر، فإنه يفهم مما جاء فى الفقه الأبسط له أنه لا يقال غضبه وعقوبته رضاه وثوابه، ولا يؤولان بهما بإرادة غايتهما، لعدم ظهوره فى جميع موارده، كما يؤول فى الظواهر من الصفات نحو الرحمن والرحيم: لأن الوقف والتفوض إنما ورد فى المتشابهات دون الظواهر، وإليه أشار بتخصيص النفى بها [٧١].

ونحو ذلك جاء عن كثير من أتباعه فقد قال أبو المعين النسفى فى الكلام "واليد من صفاته الأزلية [٧٢].

وقال الكمال بن الهمام (ت ٦٨١هـ): "وعلى نحو ما ذكرنا يجرى كل ما ورد مما ظاهره الجسمية فى الشاهد كالأصبع والقدم واليد، يجب الإيمان به، فإن اليد، وكذا الأصبع وغيره صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة، بل على وجه يليق به هو سبحانه أعلم به[٧٣].

وجاء فى الاعتقاد للبيهقى (ت٤٥٨هـ). وأما السمعى فهو ما كان طريق إثباته الكتاب والسنة فقط كالوجه واليدين والعين، وهذه أيضا صفات قديمة قائمة بذاته لا يقال فيها إنها هى المسمى ولا غير مسمى ولا يجوز تكيفها، فالوجه له صفة .وليس بصورة واليدان له صفتان، وليستا الجارحتين، والعين له صفة وليست بحدقة.

وطريق إثباتها له صفات ذات، ورود خبر الصادق بها، أوتحت باب ذكر آيات وأخبار وردت فى إثبات صفة الوجه واليدين قال "وهذه صفات طريق إثباتها السمع فنثبتها لورود خبر الصادق بها ولا نكيفها "[٧٤].

ثالثاً: مذهب الأشاعرة:

مذهب الإمام الأشعرى ت٣٢٤هـ:

ذهب الإمام الأشعرى فى أحد قولين إلى أن اليدين صفتان ثبوتيتان زائدتان على ذاته تعالى وباقى صفاته .وكذلك

اختلف جوابه فى العينين والوجه، فتارة قال إنهما صفات سمعية كما قال فى اليدين، وتارة تأول الوجه بحمله على الوجود، وتأول العين على معنى الإدراك وهو للبصر، وذهب فى أحد قولين إلى أن الاستواء صفة زائدة ليست عائدة إلى الصفات، وإن لم نعلمها يقينًا .

فقد روى عنه أنه قال إن الله تعالى فعل فى العرش فعلاً سماه استواء كما فعل فى غيره فعلاً سماه رزقاً ونعمة أو غيرها من أفعاله، وأنه لم يكيف الاستواء إلا أنه جعله من صفات الفعل[٧٥] .

والذى دعا الأشعرى إلى إن يتجه إلى مذاهب الإثبات أنه وجد أن جماعة من السلف كانوا يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك، إلا أنهم يقولون هذه الصفات قد وردت فى الشرع فنسميها صفات خبرية فلما ترك الأشعرى مذهب المعتزلة وأعلن انضمامه إلى أهل السنة مال إلى أن يقول هذه الجماعة من السلف .

وأحد قولى الأشعرى المذكور هنا هو بعينه مذهب أهل الحديث، ومذهب عبد الله بن كُلاَّب (ت٢٤٥)أو(٢٥٠هـ) الذى يمثل السلف بالنسبة إلى الإمام الأشعرى [٧٦] فقد نقل عنه الإمام الأشعرى فى مقالات الإسلاميين أنه قال فى الوجه والعين واليدين إنهما صفات لله تعالى لاهى الله ولا هى غيره، كما قال فى العلم والقدرة غير أنه ثبَّت هذا خبرًا[٧٧].

مذهب جمهور الأشاعرة:

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أنه بعد نفى المحمل المحال الظاهر من نص الآية أو الحديث وتنزيه الله تعالى عنه ينظر فيما بقى من محامل اللفظ الجائزة لغة وعقلاً وشرعًا،فإن كان معنى واحدًا وجب حمل اللفظ عليه، وذلك مثل قال تعالى: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ (الحديد : ٤)فإن المعيّة بالتحيز والحلول بالمكان مستحيل فى حق البارى تعالى لأنها صفة الأجسام، ولم يبق من محامل اللفظ إلا معنى واحد دل عليه السياق، وهو الإحاطة علمًا وسمعًا وبصرًا،فيتعين حمل اللفظ عليه، وإن ظهر فيه أكثر من معنى فالتوقف والتفويض إلى الله تعالى فى المعنى المراد [٧٨]، والحكم بأن الآية من المتشابهات التى لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى، إلا أنهم قرنوا التوقف والتفويض بتجويز تعيين محمل من المحامل الجائزة لغة وعقلاً وشرعًا،وقدموا التفويض، وقرنوا التأويل بالمحاذير وشدة الاحتياط .

يصور إمام الحرمين مذهب جمهور الأشاعرة، ويعبر عنه فى كتابه الإرشاد، فيقول : وإذا أذيل الظاهر

قطعًا فلابد بعده من حمل الآية على محمل مستقيم فى العقول مستقر فى موجب، الشرع او الإعراض عن التأويل حذارًا من موافقة محذور فى الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام واستزلال العوام وتطريق الشبهات إلى أصول الدين، وتعريض بعض كتاب الله لرجم الظنون [٧٩].

ومن الواضح من النص المذكور أن الإمام الجوينى –على لسان أهل السنة الأشاعرة يجوز التأويل لكنه يحذر منه، وينبه إلى أنه فى المحذور فى الاعتقاد، ويجر إلى اللبس والإيهام واستزلال العوام ...إلخ، ويفهم منه أيضا ترجيح مذهب المقابل وهو التوقف وتفويض المعنى المراد إلى الله تعالى .

مذهب كبار رجال الأشاعرة:

إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) جرت عادة إمام الحرمين أن يلتزم بأقوال جمهور الأشاعرة ودلائلهم وطريقتهم فى كتابيه الشامل والإرشاد، ويقول ما يراه فى كتب أخرى كالعقيدة النظامية، فهو فى العقيدة النظامية يذهب إلى التفويض ويصرح باعتقاده، ويدعو إلى الامتناع عن التأويل ؛ إذ يقول : وذهب أئمة السلف إلى الإنكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذى نرتضيه رأيًا وندين الله به عقدًا اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع، والدليل السمعى القاطع فى ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة، وقد درج صحب الرسول الله ﷺ ورضى عنهم على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام والمستقلون بأعباء الشريعة، .... فلو كان تأويل هذه الآى والظواهر مسوغًا ومحتومًا لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بالشريعة، وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع، فحق على ذى دين أن يعتقد تنزيه البارى عن صفات المحدثين ولا يخوض فى تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تبارك وتعالى[٨٠].

فخر الدين الرازى فى كتابه الأربعين فى أصول الدين قدم قانونًا كليًا لمعالجة هذه القضية فقد قال : فاعلم أن قانونًا كليًا وهو أنا إذا رأينا الظواهر النقلية معارضة للدلائل العقلية، فإن صدقناهما معًا لزم الجمع بين النفى والإثبات، وإن كذبناهما معا لزم رفع النفى والإثبات، وان صدقنا الظواهر النقلية وكذبنا الشواهد العقلية القطعية لزم الطعن فى الظواهر النقلية أيضا، لأن الدلائل العقلية أصل للظواهر النقلية، فتكذيب الأصل لتصحيح الفرع يفضى

الى تكذيب الأصل والفرع معا، فلم يبق إلا أن تصدق الدلائل العقلية ويشتغل بتأويل الظواهر النقلية، أو يفوض علمها الى الله تعالى، وعلى التقديرين فإنه يظهر أن الظواهر النقلية لا تصح معارضة للقواطع العقلية، فهذا هو القانون الكلى فى هذا الباب [٨١]. إلا أنه صرح رحمه الله فى تفسيره الكبير بأن التأويل غير جائز، وادعى عليه الإجماع، مما يفيد أنه يذهب المذهب المقابل وهو مذهب السلف ويعتقد التفويض، فقد فقال فى تفسيره الآية ٧ من سورة آل عمران وأيضا قال الله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ (طه:٥) دل الدليل على أنه يمتنع أن يكون الإله فى المكان، فعرفنا أنه ليس مراد الله من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها، إلا أن فى مجازات هذه اللفظة كثرة، فصرف اللفظ إلى البعض دون البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية الظنية، والقول بالظن فى ذات الله تعالى وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين وهذه حجة قاطعة فى المسألة والقلب الخالى عن التعصب والجهل يميل إليه، والفطرة الأصلية تشهد بصحته .

رابعًا: مذهب المعتزلة:

المعتزلة أوجبوا تأويل ما ذكره من الآيات والأحاديث ومنعوا حملها على ظاهرها، وذهبوا إلى أن أخبار الآحاد لا تقبل فيما دل الدليل على أنه تعالى لا يشبه الأشياء [٨٢].

والحاصل أن فى المسألة مذهبين معتبرين:

المذهب الأول : القول بالتفويض مع الامتناع عن التأويل .

المذهب الثانى : القول بالتفويض مع تجويز التأويل .

الأول مذهب السلف الصالح، والثانى نحتاج إليه عند الضرورة، وما أشد ضرورات عصرنا.

وحملهما على صفات لا دليل عليه من الشرع . وتأويلات المعتزلة جاءت مختلفة باختلاف أشخاصهم وطوائفهم وتعين آحادها عسير.

أ.د. فتحى أحمد عبد الرازق

الهوامش :

١١) لسان العرب لابن منظور، القاموس المحيط للفيروز آبادى، المعجم الوسيط /مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مادة شبه.

(٢)المقدمة لابن خلدون ٤٢٨/مؤسسة الشعب بالقاهرة .

(٣)الفرق بين الفرق للبغدادى ٢٢٥ مكتبة دار التراث بالقاهرة ، شرح مُلاّ على القارى على الفقه الأكبر للإمام أبى حنيفة ١٥/ مصطفى الحلبى /ط٢/١٩٥٥.

(٤)الفرق بين الفرق ٢٢٥،نهاية الإقدام للشهرستانى ١٠٣-١٠٤ صححه الفردجيوم /مكتبة زهران بالقاهرة ،أبكار الأفكار للآمدى ٩٣/٥ تحقيق د .أحمد المهدى /دار الكتب والوثائق /القاهرة ٢٠٠٢.

(٥) الفرق بين الفرق ٢٢٥.

(٦)مقالات الإسلاميين للإمام الأشعرى ٥-٦ تصحيح هلمون ريتر /جمعية المستشرقين الألمانيين /١٩٨٠،الفرق بين الفـرق ٢٢٦، ٢٣٦- ٢٣٨.

(٧) مقالات الإسلامين ٦-٧ ، الفرق بين الفرق ٢٢٦، ٢٣٨-٢٤٢.

(٨) المصدر السابق ٢٤٢.

(٩) المصدر السابق ٢٤٥-٢٤٦.

(١٠) مقالات الإسلامين ٩، الفرق بين الفرق ٢٢٦، ٢٤٤-٢٤٥.

(١١) المصدر السابق ٢٤٥.

(١٢) ،مقالات الإسلاميين ١٠-١٣، الفرق بين الفرق ٢٢٦،٢٤٧-٢٥٠.

(١٣) المصدر السابق ٢٢٥، ٢٣٣-٢٣٦.

(١٤) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبى الحسين الملطى ١٨ تقديم وتعليق الكوثرى / القاهرة ١٩٩١.

(١٥) الفرق بين الفرق ٢٢٥.

(١٦) المصدر السابق ٢٢٦.

(١٧) التنبيه والرد ٢٤.

(١٨) الفرق بين الفرق ٢٣٧ .

(١٩) مقالات الإسلاميين ٢٢٠٧،٢١، الفرق بين الفرق ٢٢٧،٦٥ .

(٢٠) مقالات الإسلاميين ٢٠٧،٢٢١،الفرق بين الفرق ٦٩،٢٢٧.

(٢١) المصدر السابق ٢٢٧.

(٢٢) التنبيه والرد ٢٤.

(٢٣) مقالات الإسلاميين ٦٤.

(٢٤) فى المطبوع : يعانقوه .

(٢٥) الملل والنحل للشهرستانى١/١٠٥-١٠٦ تحقيق عبد العزيز الوكيل /مؤسسة الحلبى / القاهرة .

(٢٦) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام /د.على سامى النشار ٢٨٩/١ /دار المعارف بالقاهرة /ط٧/١٩٧٧.

(٢٧) التنبيه والرد ٥٥ وما بعدها .

(٢٨) مقالات الإسلاميين ١٥٢.

(٢٩) الملل والنحل ١٠٤،١٤٦،١٦٢/١.

(٣٠) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ٢٨٩/١.

(٣١) المصدر السابق٢٨٩/١، ٣٣٤ .

(٣٢)مقالات الإسلاميين ١٥٢- ١٥٣، ٢٠٩.

(٣٣)المختصر فى أصول الدين للقاضى عبد الجبار ٢١٦-٢١٩ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة / دار الشروق /طـ١/١٩٨٧.

(٣٤)الفرق بين الفرق ٢٢٨-٢٢٩.

(٣٥)شرح العقيدة الطحاوية /على بن أبى العز الحنفى ٥٣٨ تحقيق أحمد محمد شاكر /مطبوعات وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف /السعودية ١٤١٨هـ

(٣٦) الفرق بين الفرق ٢٢٩.

(٣٧)تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية /د. مصطفى عبد الرازق ٢٧٩-نقلا عن الخطط المقريزية -/الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٧.

(٣٨)سنن الدارمى ،باب من هاب الفتيا وكره التنطع والبدع رقم ١٤٨.

(٣٩)دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية /د. عرفان عبد الحميد ٢٠٧- نقلا عن بعض الباحثين /دار التربية /بدون بيانات ،الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى /د.محمد البهى ٨٣هـ/دار الكتاب العربى القاهرة ١٩٦٧.

(٤٠)رواه الإمام مسلم فى صحيحه بسنده عن أبى هريرة ﷺ فى كتاب القدر الحديث ٢٦٥٨.

(٤١) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ٨٨.

(٤٢) الملل والنحل ١٠٦/١.

(٤٣)دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية /د. يحيى هويدى ٦٥/دار الثقافة للطباعة والنشر /القاهرة /بدون تاريخ.

(٤٤) الملل والنحل ١٠٦/١.

(٤٥)المقدمة لابن خلدون ٤٢٧- ٤٢٨/ مؤسسة دار الشعب /القاهرة.

(٤٦)مقدمة الكوثرى على تبيين كذب المفترى لابن عساكر ١١/دار الكتاب العربى ١٩٧٩.

(٤٧)نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ١/ ٢٧٨.

(٤٨)دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه لأبى الفرج بن الجوزى ٩٧- ١٠١ تحقيق حسن السقاف /دار الإمام النووى /عمان /الأردن /طـ٣/١٩٩٢.

(٤٩) نهاية الإقدام ١٠٣.

(٥٠)شرح العقائد النسفية للتفتازانى ٣٥ تحقيق د.أحمد حجازى السقا /مكتب الكليات الأزهرية ١٩٨٨.

(٥١) نهاية الإقدام ١٠٤.

(٥٢)الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجوينى ١٦٠- ١٦١ تحقيق . محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد مكتبة الخانجى /القاهرة ١٩٥٠.

(٥٣)شرح المقدمات فى العقائد للإمام محمد بن يوسف السنوسى ١١٧/٢ تحقيق ودراسة أحمد عبد الرزاق /رسالة ماجستير فى كلية أصول الدين بالقاهرة .

(٥٤)المصدر السابق ١١٧/٢ –١٢١ .والحديث رواه الإمام مسلم فى صحيحه بسنده عن أبى هريرة فى كتاب صلاة المسافرين رقم ٧٥٨.

(٥٥)التمهيد لقواعد التوحيد لأبى المعين النسفى ١٦٠-١٦٢.

(٥٦) شرح المقدمات فى العقائد ١٢٦/٢-١٢٧.

(٥٧) الإرشاد ١٥٨-١٥٩.

(٥٨) أبكار الأفكار ٤٦٦/١.

(٥٩) المصدر السابق الصحيفة نفسها .

(٦٠) صحيح مسلم .الحديث رقم ٢٦١٢ مكرر ٤.

(٦١)عقيدة أهل السنة للإمام الغزالى شرح زرّوق ١٨٣ تحقيق وتعليق د.فتحى أحمد عبد الرزاق /مصر للخدمات العلمية /القاهرة ١٩٩٩.

(٦٢)شرح الإرشاد لتقى الدين المُقترح ٢/ ١٠٨ –١٠٩ تحقيق ودراسة فتحى أحمد عبد الرزاق /رسالة دكتوارة فى كليـــة أصـــول الدين بالقاهرة.

(٦٣)إلجام العوام للإمام الغزالى ١٧/نشرة عطية الكتبى /القاهرة ١٩٣٢.

(٦٤) المصدر السابق ١٨.

(٦٥) المصدر السابق ١٥-١٧ .

(٦٦) سبق تخريجه.

(٦٧) صحيح البخارى الحديث رقم ٦٣٢١.

(٦٨) الملل والنحل ٩٣/١.

(٦٩)الفقه الأكبر للإمام أبى حنيفة بشرح مُلاّ على القارى ٣٦-٣٧.

(٧٠)الوصية للإمام أبى حنيفة ٣٩ تحقيق عبد الرحمن محمود حسن /مكتبة الآداب بالقاهرة ١٩٨٨.

(٧١)إشارات المرام من عبارات الإمام /كمال الدين البياضى ١٨٧/مصطفى الحلبى /القاهرة /طـ١/١٩٤٩.

(٧٢)بحر الكلام لأبى المعين النسفى ١٩/القاهرة ١٩٢٢.

(٧٣)المسايرة فى علم الكلام للكمال بن الهمام ١٨/المحمودية التجارية /القاهرة طـ١/١٩٢٩.

(٧٤)الاعتقاد على مذهب السلف.أهل السنة والجماعة للبيهقى ٢٦-٢٧،٣٠/السلام العالمية للطبع والنشر /القاهرة ١٩٨٤.

(٧٥)الملل والنحل ١٠١/١،الأسماء والصفات للبيهقى ٤١١ تحقيق عبد الله بن عامر دار الحديث بالقاهرة ٢٠٠٢،شرح الإرشاد ٢٧٨/٢،أبكار الأفكار ٤٥١/١، ٤٥٣ ، ٤٥٦ ،شرح المواقف للجرجانى ١٧٥، ١٧٧.

(٧٦)الملل والنحل ٩٢/١ ،فلسفة علم الكلام فى الصفات الإلهية منهجاً وتطبيقاً /أ.د عبد العزيز سيف النصر ١٧٩- ١٨٠ مطبعة الجبلاوى /١/١٩٨٣.

(٧٧) مقالات الإسلاميين ٥٤٨.

(٧٨) شرح الإرشاد ١٠٨/٢.

(٧٩) الإرشاد ٤٢.

(٨٠)العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجوينى ٣٢-٣٣/مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٧٩.

(٨١)كتاب الأربعين للفخر الرازى ١٦٣/١- ١٦٤ /الكليات الأزهرية ١٩٨٦.

(٨٢)المختصر فى أصول الدين ٢١٦- ٢١٩.

التعطيل

التعطيل فى اللّغة: التفريغ والإخلاء وترك الشىء ضياعًا، وفقدان الزينة والشغل، عطِلت المرأة عَطَلا وعُطُولا وتَعَطّلت فهى عَاطِل وعُطُل: إذا لم يكن عليها حَلْىٌ، ولم تلبس الزينة، وخلا عنقها من القلائد .

والأعْطَال - جمع عُطُل - من الخيل والإبل: التى لا قلائد عليها، ومن الرجال: من لا سلاح لهم .

وفى القرآن الكريم: ﴿ وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ ﴾ (الحج ٤٥)، والبئر المعطّلة: التى لا يستقى منها ولا ينتفع بمائها، وقيل: بئر معطلة لبُيود أهلها[١].

وفى الاصطلاح: جعل العالم فارغًا عن صانع أتقنه وزينه، ومحدث أحدثه، أو إنكار الصانع، أو نفى أسمائه تعالى أو صفاته، أو نفيها عنه تعالى فى الأزل[٢].

وعليه: فإن التعطيل ينصرف إلى وجوه شتى:

١ - تعطيل الصنع عن الصانع.

٢ - تعطيل الصانع عن الصنع.

٣ - تعطيل البارى تعالى عن صفاته الأزلية الذاتية القائمة بذاته تعالى.

٤ - تعطيل البارى تعالى عن الصفات أو الأسماء أزلاً.

٥ - إنكار الخالق أو البعث أو إرسال الرسل.

٦ - تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعانى التى دلت عليها.

وبعض المحدثين يطلق التعطيل فى تأويل ظواهر الكتاب والسنة بتعيين محمل من المحامل الجائزة لغة وشرعًا، مع نفى المعنى المحال على الله تعالى، خلافًا لما عليه جمهور العلماء[٣].

خطر التعطيل:

التعطيل كله شر وبلاء، وهو اتجاه إلحادى، ونزعة خارجة عن التوحيد غرقت فيه شراذم من الدهرية، ومذاهب فلسفية وتيارات فكرية أو جاهلية قبل الإسلام، وتلبست به أو ألزمت إياه طوائف وفرق إسلامية أو خارجة عن الإسلام . وأصنافه كلها تتداخل وتتلازم وتنتهى إلى التعطيل المحض للذات، فهو وثيق الصلة بالكفر والشرك، ويشارك جنس النفاق والردة والزندقة، ويتداخل مع التشبيه والتمثيل .

قال الإمام ابن تيمية(ت ٧٢٨ هـ) فى (منهاج السنة النبوية): وقول القدرية يتضمن الإشراك والتعطيل، فإنه يتضمن إخراج بعض الحوادث عن أن يكون لها فاعل، ويتضمن إثبات فاعل مستقل غير الله، وهاتان شعبتان من شعب الكفر، فإن أصل كل كفر التعطيل والشرك، وبيان ذلك: أنهم يقولون: إن الإنسان صار مريدًا فاعلا

بإرادته بعد أن لم يكن كذلك بدون محدث أحدث ذلك، فإنه لم يكن مريدًا للفعل ولا فاعلاً له، وهذا الأمر حادث بعد أن لم يكن، وهو عندهم حادث بلا إحداث أحد وهذا أصل التعطيل، فمن جوز أن يحدث حادث بلا إحداث أحد، وأن يترجح وجود الممكن على عدمه بلا مرجح، وأن يتخصص أحد المتماثلين بلا مخصص كان هذا تعطيلاً لجنس الحوادث والممكنات أن يكون لها فاعل، والله فاعلها بلا شك، فهو تعطيل لله أن يكون خالقًا لمخلوقاته، وأما الشرك: فلأنهم يقولون: العبد مستقل بإحداث هذا الفعل من غير أن يكون الله جعله محدثًا له ..... وهذان المحذوران التعطيل والإشراك فى الربوبية لازمان لكل من أثبت فاعلاً مستقلاً غير الله كالفلاسفة الذين يقولون: إن الفلك يتحرك حركة اختيارية بسببها تحدث الحوادث[٤].

ويقول: وأصل الشرك إما تعطيل مثل تعطيل فرعون موسى والذى حاج إبراهيم فى ربه والدجال مسيح الضلال خصم مسيح الهدى عيسى ابن مريم عليه السلام، وأما الإشراك، وهو كثير فى الأمم أكثر من التعطيل، وأهله خصوم جمهور الأنبياء، وفى خصوم إبراهيم ومحمد ﷺ معطلة ومُشركة، لكن التعطيل المحض للذات قليل، وأما الكثير فهو تعطيل صفات الكمال، وهو مستلزم لتعطيل الذات[٥].

ويقول فى (الفتاوى الحموية الكبرى): وكل واحد من فريقى التعطيل والتمثيل فهو جامع بين التعطيل والتمثيل، أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا فى نفى تلك المفهومات، فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثلوا أولاً وعطلوا آخرًا، وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم، وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة بالله سبحانه وتعالى[٦].

ويقول محمد على التهانوى (المتوفى فى القرن الثانى عشر الهجرى) فى (كشاف اصطلاحات الفنون): إن الكافر إن أظهر الإيمان فهو المنافق، وإن أظهر كفره بعد الإيمان فهو المرتد، وإن قال بالشريك فى الألوهية فهو المشرك، .... وإن ذهب الى قدم الدهر واستناد الحوادث إليه فهو الدهرى، وإن كان لا يثبت البارى تعالى فهو المعطل، وإن كان مع اعترافه بنبوة النبى ﷺ ينطق بعقائد هى كفر بالاتفاق فهو الزنديق[٧].

أصناف التعطيل:

تعطيل الصنع عن الصانع:

يقول الشهرستانى (ت ٥٤٨ هـ): أما

تعطيل العالَم عن الصانع العالِم القادر الحكيم فلست أراها مقالةً لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة، إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا: العالم كان فى الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة، واصطكت اتفاقًا، فحصل عنها العالم بشكله الذى تراه عليه، ودارت الأكوار وكرت الأدوار، وحدثت المركبات، ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البحث والاتفاق احترازًا عن التعليل [٨] .

والإمام الشهرستانى أفرد هذا الصنف من التعطيل مستقلاً، ومن الواضح أنه يلازم تعطيل الصانع عن الصنع، ويلازم جحد الصانع وإنكاره، بل إن أصناف التعطيل كلها متلازمة ومتداخلة .

وسواء كان هذا الصنف من التعطيل صادرًا عن شرذمة قليلة أو كثيرة من الدهرية أو غيرهم؛ أو نزع إليه بعض قدماء فلاسفة اليونان أو غيرهم، فإنه قد استظلت به بعض الفلسفات المادية الحديثة بهذه الصورة أو تحت اسم المصادفة أو الاحتمال .

إبطال القول بتعطيل الصنع عن الصانع:

يرى العلماء أن تعطيل الصنع عن الصانع يتنافى مع الفطر الإنسانية السليمة، وتأباه العقول الصحيحة، فإن القلوب مفطورة على الإقرار بربوبية البارى تعالى أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات ؛ يقول الإمام الغزالى(ت ٥٠٥ هـ) : وأول ما يستضاء به من الأنوار، ويسلك من طريق الاعتبار ما أرشد إليه القرآن، فليس بعد بيان الله سبحانه بيان، وقد قال تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۝ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾ (النبأ: ٦ -٧)، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ (البقرة:١٦٤)، وقال تعالى: ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ۝ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴾ (الواقعة:٥٨ -٥٩)، فليس يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات، وأدار نظره على عجائب خلق الله فى الأرض والسماوات، وبدائع فطرة الحيوان والنبات أن هذا الأمر

العجيب والترتيب المحكم لا يستغنى عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره، ومصرفة بمقتضى تدبيره، ولذلك قال تعالى: ﴿ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (إبراهيم:١٠) ولهذا بعث الأنبياء - صلوات الله عليهم - لدعوة الخلق إلى التوحيد ليقولوا "لا اله إلا الله" وما أمروا أن يقولوا: لنا إله وللعالم إله، فإن ذلك كان مجبولاً فى فطرة عقولهم من مبدأ نشوئهم وفى عنفوان شبابهم، ولذلك قال عز وجل: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ (الزمر:٣٨)، وقال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ (الروم:٣٠).

فإذًا فى فطرة الإنسان وشواهد القرآن ما يغنى عن إقامة البرهان، ولكنا على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظار نقول: من بدائه العقول أن الحادث لا يستغنى فى حدوثه عن سبب يحدثه، والعالم حادث، فإذن لا يستغنى فى حدوثه عن سبب[٩].

ويرى الشهرستانى أن هذا الصنف من التعطيل ليس من النظريات التى يقام عليها البرهان، وأنه خلاف الفطر الإنسانية السليمة، حيث يقول: فإن الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها، وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير: ﴿ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (إبراهيم:١٠)، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ﴾ (الزخرف:٩) وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة فى حال السراء فلا شك أنهم يلوذون إليه فى حال الضراء: ﴿ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ (يونس: ٢٢).

﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ (الإسراء:٦٧)، ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفى الشريك؛ "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله"[١٠] ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق فى التوحيد ﴿ذَٰلِكُم بِأَنَّهُۥٓ إِذَا دُعِىَ ٱللَّهُ وَحْدَهُۥ كَفَرْتُمْ ۖ وَإِن يُشْرَكْ بِهِۦ تُؤْمِنُوا۟﴾ (غافر:١٢)، ﴿ وَإِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَحْدَهُ ٱشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ ﴾ (الزمر:٤٥)، ﴿ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِى ٱلْقُرْءَانِ وَحْدَهُۥ وَلَّوْا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَـٰرِهِمْ نُفُورًا ﴾ (الإسراء:٤٦)[١١].

والحق: أن القول بالمصادفة وتعطيل

الصنع عن الصانع لغو مثير، وسخف فى التفكير، واستهانة بالعقول، وحماقة لا يليق أن تصدر من إنسان عاقل أيًا كان، بل هى نوع من التجهيل يلجأ إليه الجاهل بالأسباب المتكاسل عن البحث عنها، وهو يتنافى مع العلم الذى يقوم منهجه على البحث عن الأسباب لا على التجهيل بها، ويتنافى مع حقائق الفكر ويقينياته، فاليقينيات الرياضية والبحوث العلمية تثبت استحالة وجود نظام الكون البديع مصادفة دون خطة مدبر عليم حكيم قدير مختار .

وكذلك من وجهة نظر المذهب العقلى الذى يؤمن أصحابه بمبدأ السببية بوصفه مبدأ عقليًا قَبْليًا، فالمصادفة ـ بمعنى وجود شىء بدون سبب إطلاقا ـ مستحيلة عندهم ؛ لأنها تتعارض مع مبدأ السببية فمن الطبيعى لكل من يؤمن بمبدأ السببية أن يرفض المصادفة المطلقة[١٢].

وبالجملة: لا دافع يدفع الى القول بالمصادفة وتعطيل الصنع عن الصانع من العقل أو القلب، فإنه لا دليل عليه، بل ولا يتصور قيام دليل عقلى صحيح يدل عليه ؛ لأنه ليس من النظريات التى يقام عليها البرهان، أو تدفع بالحجج والبراهين العقلية، إلا أن يكون الدافع إليه الكراهية المحضة للصانع عز وجل، والكفر بالله تعالى .

وإثبات الصانع القادر الحكيم هو الذى يميل إليه كل ذى عقل صحيح وقلب سليم، وهو مركوز فى فطر الناس جميعًا، ويقرره ويثبت العلم به ما لا يحصى من الدلائل القاطعة والحجج الباهرة والبراهين الساطعة المتعددة والمتنوعة، والمختلفة المنطلقات من الأصول والمذاهب العقلية والشرعية .

برهان الحدوث :

تعطيل الصانع عن الصنع : القائلون بتعطيل الصانع عن الصنع هم الدهرية القائلون بقدم العالم، والحكم بقدم العالم فى الأزل تعطيل للصانع عن الصنع[١٣].

قال عنهم البغدادى (ت ٤٢٩ هـ) : الدهرية المعروفة بالأزلية لدعواها أن العالم كان فى الأزل على هذه الصورة فى أفلاكه وكواكبه وسائر أركانه، وأن الحيوانات متناسلة كما هى الآن كذلك[١٤].

فالبغدادى والشهرستانى يشيران إلى الفلاسفة الدهرية القائلين بقدم العالم مع قولهم بالصانع .

وقد كان مصطلح الدهرية مقصورًا على نفاة الألوهية ـ وهو أصل مذهبهم ـ الذين يقرون بالمحسوس وينكرون المعقول وذلك حتى منتصف القرن الثالث الهجرى، وهم الذين يسمون بالدهرية الطبيعية، وهم القائلون: لا دين، ولا رب، ولا رسول، ولا كتاب، ولا معاد، ولا جزاء بخير ولا بشر، ولا ابتداء لشىء ولا انقضاء له، ولا حدوث

ولا عطب، وإنما حدوث ما سمى حادثًا: تركبه بعد الافتراق، وعطبه: تفرقه بعد الاجتماع.

وقد سموا بذلك لزعمهم أن الإنسان لم يزل ولن يزول، وأن الدهر دائم لا أول له ولا آخر(١٥).

وهم - والله أعلم - من الذين يشير إليهم قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (الجاثية:٢٤).

وقد قال عنهم القفطى(ت ٦٤٦ هـ) فى كتابه (إخبار العلماء بأخبار الحكماء: فأما الدهريون فهم فرقة قدماء جحدوا الصانع المدبر للعالم، وقالوا بزعمهم: إن العالم لم يزل موجودًا على ما هو عليه بنفسه، لم يكن له صانعٌ صنعه، ولا مختارٌ اختاره، وأن الحركة الدورية لا أول لها، وأن الإنسان من نطفة، والنطفة من إنسان، والنبت من حبة، والحبة من نبت(١٦).

وأرجع أصل هؤلاء الى ثاليس الملطى الحكيم المشهور - صاحب فيثاغورس .. حيث قال فى موضع: وأشهر حكماء هذه الفرقة ثاليس الملطى، وهو أقدم من علم بهذه المقالة.

وقال: فى موضع آخر: وهو أول من قال: إن الوجود لا موجد له(١٧).

ثم اتسع مصطلح الدهرية شيئًا فشيئًا، ولم يعد مقصورًا على القائلين بنفى الصانع، ففى القرن الرابع الهجرى سماهم صاحب كتاب (البدء والتاريخ) بالمعطلة - وأصل التعطيل إنكار الخالق والرسول والثواب والعقاب - فقد قال: ذكر المعطلة: ولهم أسماء أخرى، يقال لهم: الملاحدة والدهرية والزنادقة والمهملة، وهم أقل الناس عددًا وأضلهم رأيًا، وأشرهم حالاً وأوضعهم منزلة، يقولون بقدم أعيان العالم والأجسام، وتولد النبات والحيوان من الطبائع باختلاف الأزمنة، ورجوعها إلى أصولها، ولا صانع لها، ولا خالق ولا مدبر(١٨).

وفى (رسائل إخوان الصفا) - فى الرسالة الثانية والأربعين- سموها بالدهرية الأزلية والمحدثة المعللة، ونسبوا إليهم أنهم قالوا: لكل مصنوع أربع علل: علة هيولانية وعلة صورية وعلة فاعلية وعلة تمامية، ولما فكروا فى العالم وصنعته طلبوا له هذه العلل الأربع، لكنهم لم يعرفوها، فدعاهم جهلهم إلى القول بقدم العالم وأزليته، وأنكروا العلة الفاعلة(١٩).

وظل مصطلح الدهرية يتسع حتى شمل كل من قال بالقدم من مؤلهين ومنكرين على السواء

وبالجملة فالدهرية فى الفكر الإسلامى تطلق فى طائفتين:

١ - منكرى الصانع الحسيين، القائلين: كل حادث يحدث من نفسه

من غير صانع، وهم الدهرية الطبيعية.

٢ - منكرى حدوث العالم وإن قالوا بالصانع، وهم الفلاسفة الدهرية.

وكلا الطائفتين دهرية معطلة، الأولى عطلت الصنع عن الصانع، والثانية عطلت الصانع عن الصنع.

ويعبر الشهرستانى عن صنفى الدهرية بقوله: فمن معطل بطّال لا يرد عليه فكره براد، ولا يهديه عقله ونظره إلى اعتقاد، ولا يرشده فكره وذهنه إلى معاد، قد ألف المحسوس وركن إليه وظن أنه لا عالم سوى ما هو فيه من مطعم شهى ومنظر بهى، ولا عالم وراء هذا المحسوس، وهؤلاء هم الطبيعيون الدهريون، ولا يثبتون معقولاً ... ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ولا يقول بحدود وأحكام؛ وهم الفلاسفة الدهرية[٢٠].

إبطال القول بتعطيل الصانع عن الصنع:

أبطل الشهرستانى تعطيلهم بأن الإيجاد تحقق، وأبطل تعليلهم قائلاً: عللتم وجود العالم بوجوده، وسميتم معبودكم علة ومبدأً وموجبًا، وذلك يؤدى إلى أمرين محالين:

أحدهما: بثبوت المناسبة بين العلة والمعلول ...

والثانى: أن العلة توجب معلولها لذاتها ... وهذا من الإلزامات المفحمة التى لا جواب عنها.[٢١]

وتوضيح ذلك: أن الموجب بالذات لا يخصص مِثْلاً عن مِثْل، إذ الأحياز والجهات والأقدار والأشكال وسائر الصفات بالنسبة إليه واحدة، وهى فى ذواتها متماثلة، إذ لا طريق لنا إلى إثبات الصانع إلا بهذه الأفعال، وقد ظهر فيها آثار الاختيار لتخصيصها ببعض الجائزات دون البعض، فعلمنا قطعًا ويقينًا أن الصانع ليس ذاتًا موجبًا، بل موجدًا عالمًا قادرًا.

ثم إن القول بوجود الشئ بإيجاد موجده صواب من حيث اللفظ والمعنى بخلاف القول بوجوب الشئ بإيجاب الموجب، وذلك أن الممكن معناه أنه جائز وجوده وجائز عدمه، لا جائز وجوبه وجائز امتناعه، وإنما استفاد من المرجح وجوده لا وجوبه، نعم: لما وُجد عَرَض له الوجوب عند ملاحظة السبب، لا أن السبب أفاده الوجوب حتى يقال وجب بإيجابه ثم عرض له الوجوب، بل أفاده الوجود، فصح أن يقال وجد بإيجاده، وعرض له الوجوب فانتسب إليه وجوده، إذ كان ممكن الوجود لا ممكن الوجوب:[٢٢]

أما ثبوت المناسبة بين العلة والمعلول، فالبارى تعالى يتقدس عن جميع المناسبات والتعلق والاتصال.

فعلى القول بالموجب بالذات، فإنه لابد من مناسبة الموجَب بوجه من وجوه المناسبة، وما لم يناسب الموجب بالذات الموجَب لم يحصل الموجَب، وذلك أنا إذا تصورنا ذاتين أو أمرين معلومين لا

اتصال لأحدهما بالآخر، ولا مناسبة بينهما، ولا تعلق، ولا إشعار، بل اختص كل واحد منهما بحقيقته وخاصيته، لم يقض العقل بصدور أحدهما عن الثانى، وواجب الوجود لذاته يتعالى ويتقدس عن جميع وجوه المناسبات والتعلق والاتصال، وإيجاب الذات غير معقول أصلاً بعد رفع النسب والعلائق [٢٣]

تعطيل البارى تعالى عن الصفات والأسماء أزلاً وأبدًا:

هذا الصنف من التعطيل – على حسب تعبير الشهرستانى – لم يصر إليه صائر إلا شرذمة من قدماء الحكماء، قالوا: إن المبدع الأول آنية أزلية، وهو قبل الإبداع عديم الاسم، فلسنا ندرك له اسمًا فى نحو ذاته، وإنما أسماؤه من نحو آثاره وأفاعيله، وأبدع الذى أبدع ولا صورة له عنده فى الذات – أى – لا علم ولا معلوم، وإنما العلم والمعلوم فى المعلول الأول الذى هو العنصر، فهم المعطلة حقًا، ونقل عن بعض الحكماء أنهم قالوا: هو هو، ولا نقول: موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولاعاجز، ولا مريد ولا كاره، ولا متكلم ولا ساكت، وكذلك سائر الأسماء والصفات، وينسب هذا المذهب إلى الغالية من الشيعة والباطنية[٢٤].

بطلان تعطيل البارى تعالى عن الصفات والأسماء أزلاً وأبدًا:

يقال لهم : إن من أثبت الصانع لابد له من عبارة عنه وذكر اسم له .

ويقال لهم : إن الاشتراك فى الأسامى لا يوجب الاشتراك فى المعانى[٢٥].

تعطيل البارى تعالى عن صفاته الذاتية الأزلية:

قال الشهرستانى : أما تعطيل البارى سبحانه عن الصفات الذاتة والمعنوية، وعن الأسماء والأحكام كذلك فذلك مذهب الإلهيين من الفلاسفة، فإنهم قالوا: واجب الوجود لذاته واحد من كل وجه، فلا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع فيتصور منها واجب الوجود، لا أجزاء كمية ولا أجزاء حد، سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر ... لأن ما هذا صفته فذات كل واحد منه ليس ذات الآخر، ولا ذات المجتمع، وإنما تعينه واجب بالذات، فليس يقتضى معنى آخر سوى وجوده، وإن وصف بصفة فليس يقتضى ذلك معنىً غير ذاته واعتبارًا ووجهًا غير وجوده، بل الصفات كلها إما إضافية كقولنا مبدأ العالم وعلة العقل كما تقولون: خالق ورازق، وإما سلبية كقولنا: واحد - أى ليس بمتكثر، وعقل - أى مجرد عن المادة، وقد يكون تركيبه من إضافة وسلب كقولنا: حكيم مريد[٢٦].

وقد أظهر المعتزلة معنى ما ذهب إليه بعض الفلاسفة الإلهيين، يقول الإمام الأشعرى فى (مقالات الإسلاميين):

الحمد لله الذى بصرنا خطأ المخطئين ... الذين نفوا صفات رب العالمين، وقالوا: إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له، وأنه لا علم له، ولا قدرة، ولا حياة له، ولا سمع له، ولا بصر له، ولا عز له، ولا جلال له، ولا عظمة له، ولا كبرياء له، وكذلك قالوا فى سائر صفات الله عز وجل التى يوصف بها لنفسه، وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعًا لم يزل، ليس بعالم ولا قادر ولا حىّ ولا سميع ولا بصير ولا قديم.

وقد أجمع المعتزلة على نفى الصفات القديمة أصلاً، وقالوا: ليس لله عز وجل علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا صفة أزلية، بل الله تعالى عالم بذاته، قادر بذاته، حىّ بذاته لا بعلم وقدرة وحياة هى صفات قديمة، ولم يثبتوا سوى الكلام، وجعلوه فعلاً لله تعالى ؛ بناءً على حصرهم الكلام فى الحروف والأصوات، فمعنى كونه تعالى متكلمًا عندهم أنه فاعل للكلام خالق له فى محل، وأثبت معتزلة البصرة الإرادة، إلا إنهم جعلوها صفة حادثة قائمة بنفسها لا فى محل[٢٧]، واحتجوا بامتناع تعليل الواجب، لأنه يستقل بوجوبه عن مقتضٍ يقتضيه بخلاف الممكن، وتعليل صفاته تعالى بصفات المعانى يلزم عليه جوازها و افتقارها إلى عللها، وذلك يستلزم حدوثها، واتصافه تعالى بالحوادث مستحيل[٢٨].

وقالوا: الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته تعالى، فلو شاركت الصفات فى القدم الذى هو أخص الوصف لشاركته فى الألوهية، فيتعدد القدماء، وذلك من حيث إن المشاركة فى الأخص توجب المشاركة فى الأعم، فيلزم أن تشاركه تعالى فى سائر صفات الألوهية، ولكثر القدماء، والإجماع على أن القديم واحد[٢٩].

الرد على الإلهيين من الفلاسفة:

ألزم الشهرستانى الفلاسفة إلزامين لا يمكنهم الانفصال عنهما:

الأول: أنهم أطلقوا لفظ الوجود على الواجب بذاته وعلى الواجب لغيره شمولاً وعمومًا على سبيل الاشتراك، ثم خصصوا أحد الوجودين بالوجوب والثانى بالجواز، ومن المعلوم أن الوجوب لم يدخل فى معنى الوجود حتى يتصور الوجود، فهذا إذن معنى آخر وراء الوجود، والمعنيان إن اتحدا فى الخارج من الذهن فقد تمايزا فى العقل مثل العرضية واللونية، وأشار إلى أنه لا يعنيهم فى الانفصال عن الإلزام أن يقولوا إطلاق لفظ الوجوب على الواجب بذاته والجائز لذاته بالتشكيك - أى هو فى أحدهما أولى وأول، وفى الثانى لا أولى ولا أول، إذ الأول والأولى فصل آخر تميز به أحد

الوجودين عن الثانى، وذلك يؤكد الإلزام ولا يدفعه .

والثانى: أنهم يقولون بكونه تعالى مبدأ وعلة، وعاقلاً ومعقولاً، واعتبار كونه واجب الوجود لذاته لا يفيد اعتبار كونه مبدأ وعلة، واعتبار كونه مبدأ وعلة لا يفيد اعتبار كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، فإن ساغ لهم الحكم بتكثير الاعتبارات ساغ للمتكلم إثبات الصفات، وتعطيل البارى تعالى عن الصفات تعطيل له عن الاعتبارات (٣٠).

الرد على المعتزلة:

دعواهم منع تعليل الواجب:

يقال لهم: هذه الدعوى لا دليل عليها، ويقال لهم: بم تنكرون على من يقول: إن الحكم الواجب يتعلق بموجب واجب ؟ والحكم الجائز يتعلق بعلة جائزة ؟ .

ويقال لهم: قد عولتم فيما يعلل على الجواز، وقضيتم بأن الحكم إنما يعلل بجوازه، ثم عكستم الجواز وزعمتم أن الواجب لا يعلل، وما ذكرتموه يبطل فى الطرد والعكس، ففيه إلزام عكس الدليل وإبطال عكس العلة وهذا عكس ما يجب[٣١]، فأما تعليل الجائز فباطل بالوجود، فإنه جائز للحوادث، وهو غير معلل[٣٢].

فيبطل عليهم بأشياء:

١ ـ **منها** : قد أورد الإمام الجوينى هذا الكلام إلزامًا للمعتزلة على أصولهم، وحقق الإلزام بأصلين من أصولهم:

الأصل الأول: أنهم قالوا: الحادث غير مقدور فى حال حدوثه، وإنما تتعلق القدرة به قبل الحدوث، فإن قالوا: باستغنائه عن الفاعل فى حال الحدوث فيلزمهم القول باستغنائه عن العلة.

والأصل الثانى: أنهم أثبتوا صفات سموها تابعة للحدوث، وزعموا أنها لا تقع بالقدرة لوجوبها، وليست واجبة باعتبار معقوليتها، بل باعتبار تحقق لازمها وهو الوجود، فيلزمهم هذا فى كل ما وجب فى حاله باعتبار الغير.

٢ ـ **ومنها:** أنهم طردوا الشرط شاهدًا وغائبًا، وحكموا بأن كون العالِم عالمًا مشروطٌ بكونه حيًا، ثم قضوا بذلك فى كون البارى تعالى عالمًا قادرًا، فإذا لم يفصلوا بين الواجب والجائز فى حكم الشرط لم يسغ لهم الفصل فى حكم العلة، فدل مجموع ذلك على أن الوجوب لا ينافى التعليل[٣٣].

وقد أجاب الإمام السنوسى (ت ٨٩٥هـ) بقوله: إن تعليل الأحكام المعنوية بالمعانى لا يلزم منه جوازها ولا حدوثها، لأن معنى تعليلها بها أنها ملازمة لها، لا يمكن ثبوتها بدونها، وكلاهما قديم واجب، وليس معناه أن صفات المعانى أثرت فى ثبوت الصفات المعنوية وأفادتهما الثبوت والحصول، وإذا كان التعليل بمعنى التلازم فلا

يدل على جواز ولا حدوث ؛ إذ كما يتلازم جائزان فى الشاهد يتلازم واجبان فى الغائب، ولا يقدح ذلك فى وجوبهما ، وذلك كما تقول: كونه تعالى قادرًا ملازم لكونه تعالى مريدًا ، وهما ملازمان لكونه تعالى عالمًا ، وإنما أطلقوا على صفات المعانى العلل دون المعنوية ؛ لأن صفات المعانى صفات وجودية ، تتميز وتعقل على حيالها ، والصفات المعنوية ثبوتية لا تعقل على حالها ، وإنما تعقل بصفات المعانى، فلما كانت تابعة لها فى التعقل أطلقوا على ما كان أصلاً فى التعقل علة ، وعلى ما كان تابعًا له فى التعقل معلولاً[٣٤].

جهم والتعطيل:

التصق جهم فى الفكر الإسلامى بالتعطيل واشتهر به ؛ فهو أشهر من أظهر نفى الصفات والتعطيل، حتى إذا ذكر جهم يتبادر إلى الذهن التعطيل، وإذا ذكر التعطيل ذكر جهم، والتعطيل كالتشبيه كلاهما بدعة سيئة ورأى خبيث، وقد نسب إلى الإمام أبى حنيفة(ت ١٥٠ هـ) أنه قال: أتانا من الشرق رأيان خبيثان، جهم معطل ومقاتل مشبه، أفرط جهم فى نفى التشبيه حتى قال: إنه تعالى ليس بشىء، وأفرط مقاتل فى معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه[٣٥].

وقد وافق جهم المعتزلة فى نفى الصفات الأزلية وزاد عليهم تعطيلاً فقال: لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقه، فنفى كونه تعالى حيًا عالمًا ، وأثبت كونه تعالى قادرًا فاعلاً خالقًا ؛ لأنه لا يوصف شىء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق، وأنكر أن يسمى الله تعالى شيئًا ، قال: الشىء هو المحدث ، والله تعالى مشيئ الأشياء. بل أنكر الأسماء حقيقة، فكان أدخل فى التعطيل من المعتزلة .

وقد أضاف إلى التعطيل كفريات كثيرة، منها: إثباته علومًا حادثة للبارى تعالى بعدد المعلومات التى تجددت، وكلها لا فى محل. وقال: علم الله أحدثه الله فعلم به، وأنه غير الله. وقال : لا يجوز أن يعلم الشىء قبل خلقه. ومنها قوله : بخلق القرآن، ومنها قوله: بالجبر الخالص. ونفى قدرة العبد وإرادته واختياره، فقال: يخلق الله تعالى الأفعال فى العبد حسب ما يخلق فى سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازًا كما تنسب إلى الجمادات. ومنها قوله: بانقطاع حركات أهل الجنة والنار، وفناء الجنة والنار بعد دخول أهلهما فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها، وتألم أهل النار بجحيمها. ومنها إنكاره الصراط والميزان والحفظة والكتبة وعذاب القبر ونعيمه ومساءلة منكر ونكير والرؤية والشفاعة[٣٦].

وقد كفره العلماء بهذه الأقوال، قال البغدادى فى (الفرق بين الفرق):

وأكفره أصحابنا فى جميع ضلالاته، وأكفرته القدرية فى قوله: بأن الله تعالى خالق أعمال العباد، فاتفق أصناف الأمة على تكفيره[٣٧].

وكفره فى كتابه(أصول الدين) بقولين:

أحدهما: قوله بفناء الجنة والنار:

والثانى: قوله بحدوث علم الله تعالى[٣٨].

وقال الشهرستانى: وكان السلف كلهم من أشد الرادين عليه، ونسبته إلى التعطيل المحض[٣٩].

مصادر جهم فى بدعه:

تجمع المصادر الإسلامية عن جهم أنه تتلمذ على الجعد بن درهم الذى قتله خالد بن عبد الله القسْرى

(ت ١٢٦هـ) (القشيرى)[٤٠] يوم الأضحى بالكوفة - وكان واليًا عليها - أتى به فى الوثاق، فصلى وخطب، ثم قال فى آخر خطبته: انصرفوا وضحوا بضحاياكم تقبل الله منا ومنكم، فإنى أريد اليوم أن أضحى بالجعد بن درهم، فإنه يقول: ما كلم الله موسى تكليمًا، ولا اتخذ الله إبراهيم خليلاً، تعالى الله عما يقول علوًا كبيرًا ثم نزل وحز رأسه بالسكين بيده[٤١].

والجعد هذا هو أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد ﷺ بدمشق، ثم طُلب فهرب، ثم نزل الكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان القول الذى نسب إليه الجهمية .

وقد قيل : إن الجعد أخذ ذلك من إبان بن سمعان، وأخذه إبان من طالوت ابن أخت لبيد بن أعصم وزوج ابنته، وأخذها لبيد بن أعصم الساحر الذى سحر الرسول ﷺ عن يهودى باليمن[٤٢].

ورده الإمام ابن تيمية إلى الصابئة والفلاسفة، فقد قال: وكان الجعد ابن درهم هذا - فيما قيل - من أهل حران، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة - بقايا أهل دين نمرود والكنعانيين... ومذهب النفاة من هؤلاء فى الرب أنه ليس له إلا صفات سلبية أو إضافية، أو مركبة منهما، وهم الذين بعث إليهم إبراهيم الخليل ﷺ، فيكون الجعد قد أخذها عن الصابئة الفلاسفة[٤٣].

واعتبره ابن النديم (ت٣٨٠ هـ) مانويًا زنديقًا[٤٤].

وقد كان الجعد الموصوف بما ذكرنا - المصدر الأول والأساس لجهم بن صفوان، ولا يستبعد استناده إلى نزعات إلحادية أخرى، فقد قال الملطى ت٣٧٧هـ عنه: إنه أول من اشتق هذا الكلام من السمنية - صنف من العجم بناحية خراسان - وكانوا شككوه فى دينه حتى ترك الصلاة أربعين يومًا، وقال: لا أصلى لمن لا أعرفه، ثم اشتق هذا الكلام، وبنى عليه ما بعده[٤٥].

وقال ابن أبى العز الحنفى (ت ٧٩٢هـ): وكان الجهم بعده بخراسان، فأظهر مقالته هناك، وتبعه عليها ناس، بعد أن ترك الصلاة أربعين يومًا شكًا فى ربه، وكان ذلك لمناظرته قومًا من المشركين يقال لهم السمنية (من) فلاسفة الهند الذين ينكرون من العلم ما سوى الحسيات، قالوا له: هذا ربك الذى تعبده (هل) يرى أو يشم أو يذاق أو يلمس ؟ فقال: لا، فقالوا: هو معدوم، فبقى أربعين يومًا لا يعبد شيئًا، ثم لما خلا قلبه من معبود يؤلهه نقش الشيطان اعتقادًا نحته فكره، فقال: إنه الوجود المطلق، ونفى جميع الصفات، واتصل بالجعد[٤٦]. يقول الإمام ابن تيمية: فهذه أسانيد جهم ترجع إلى اليهود والصابئين والمشركين[٤٧].

إبطال تعطيل جهم :

قال الكوثرى فى مقدمة (تبيين كذب المفترى): أفرط جهم فى النفى حتى قال: إن الله لا يوصف بما يوصف به العباد، ولم يفرق بين الاشتراك فى الاسم والاشتراك فى المعنى، والممنوع هو الثانى دون الأول، بشرط كونه واردًا فى الشرع ؛ لأن العلمَ مثلاً مما ورد وصف الخالق به والمخلوق، مع أنه ليس بمشترك بينهما فى المعنى ؛لأن علم الله حضورى، وعلم المخلوق حصولى، وكذلك بقية الصفات[٤٨].

ويوجه إليه كل ما وجه للفلاسفة الإلهيين والمعتزلة بتعطيلهم البارى تعالى عن صفاته .

تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعانى التى دلت عليها:

هذا الصنف من التعطيل صورة من صور تعطيل البارى تعالى عن الصفات أزلاً وأبدًا، وقد نسبه الشهرستانى إلى الباطنية، ونقل عنهم أنهم لا يقولون البارى تعالى موجود ولا لا موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، وكذلك فى جميع الصفات استنادًا إلى أنه لا يجوز التعطيل من الأسماء الحسنى، ولا يجوز التشبيه بالصفات التى يشترك فيها الخلق، تلبيسًا على الناس، وقد قالوا: نطلق على البارى تعالى الوجود، وندعوه بأحسن الأسماء وهو العليم القدير السميع البصير إلى غير ذلك فى مما ورد فى التنزيل، لكن لا بمعنى الوصف والصفة ؛ لأن عليًا ﷺ كان يقول فى توحيده: لا يوصف بوصف، ولا يحد بحد، ولا يقدر بمقدار، الذى كَيَّفَ الكيف لا يقال له: كيف، والذى أَيَّنَ الأين لا يقال له : أين . وقالوا: نطلق الأسماء بمعنى الإعطاء، فهو موجود بمعنى أنه يعطى الوجود، وقادر وعالم بمعنى أنه واهب العلم للعالمين والقدرة للقادرين، حىّ بمعنى أنه يحيى الموتى، قيُّوم بمعنى أنه يقيم العالم، سميع بصير بمعنى أنه خالق السمع والبصر. وقالوا: لا نقول إنه عالم لذاته أو بعلم، بل هو

إلـه العـالمين بـالـذات، والعـالمين بـالعلم، وعلى هذا المنهاج يسلكون فى إطـلاق الأسـامى، ونقلـوا فـى هـذا نصًـا عـن محمـد بـن علـى البـاقـر (ت ١١٤هـ) أنـه قـال: لما وهـب العلم للعـالمين قيـل: هـو عـالم، ولما وهـب القـدرة للقـادرين قيـل: هو قادر[٤٩].

بطلان الدعوى المذكورة:

قال الإمام الغـزالى: زعموا أن جميع الأسماء منتفية عنه، وكـأنهم يتطلعون فـى الجملـة لنفـى الصـانـع؛ لأنهـم لـو قـالوا: إنـه معـدوم؛ لم يقبـل مـنهم، بـل منعوا الناس من تسميته موجـودًا، وهـو عـين النفـى مـع تغيير العبـارة، لـكـنهم تحـذَّقوا فسَـمُّوا هـذا النفـى تنزيهًـا، وسمُّـوا مناقضـه تشـبيهًا، حتـى تميـل القلوب إلى قبوله[٥٠].

وما نقلـوه عـن محمـد بـن علـى البـاقـر لـيس قـولاً بالتعطيل، فإنـه لم يمنـع مـن إطلاق الأسامى والصفات كـمـن امتنـع وقـال: لـيس بمعـدوم ولا موجـود، ولا عـالم ولا جاهـل، ولا قـادر ولا عـاجز، ولـكـنـه استدل بالقـدرة فـى القـادرين على أنه قادر، وبالعلم فـى العـالمين على أنه عـالم، وبالحياة فى الأحياء علـى أنـه حـىّ قيـوم، واقتصـر علـى ذلـك مـن غير خوض فـى الصفات بأنها لذاته أو لمعانى قائمة بذاته، كـيلا يكون متصرفًا فى جلاله بفكـره العقلى وخياله الوهمى.

ولا محمل لقول الإمام علىّ ﷺ إلا مـا ذكـرناه[٥١].

إنكـار الخـالق أو البعـث أو إرسـال الرسل:

وهـو أصـناف مـن التعطيـل نسـبت لمشـركـى العـرب فـى الجاهليـة، فقـد صنف الشهرستانى معطلة العـرب إلى ثلاثة أصناف:

١ - منكرى الخالق والبعث والإعادة.

٢ - منكـرى البعث والإعادة.

٣ - منكرى الرسل: عبّاد الأصنام[٥٢].

فالصنف الأول منهم قـالوا: بـالطبع المحيى والدهر المفنى، وقد أخبر عنهم القرآن الكريم قال تعالى: ﴿ وَقَالُواْ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (الجاثية:٢٤)، وقـال تعالى: ﴿ وَقَالُوٓاْ إِنْ هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴾ (الأنعام:٢٩).

والصنف الثانى منهم أقروا بالخـالق وابتـداء الخلـق والإبـداع، وأنكـروا البعث والإعادة، وهم الذين أخبر عنهم القـرآن الكـريم فى قولـه تعـالى: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴾ (يس:٧٨).

والصنف الثالث منهم أقروا بالخـالق وابتـداء الخلـق ونـوع مـن الإعـادة وأنكـروا الرسـل، وعبـدوا الأصـنام وزعمـوا أنهـا شـفعاؤهم عنـد الله فـى الـدار الآخـرة وحجـوا إليهـا وسـخروا لهـا الهـدايا،

وقربوا القرابين، وتقربوا إليها بالمناسك والمشاعر ، وأحلوا وحرموا ، وهم الدهماء من العرب إلا شرذمة منهم، وهم الذين أخبر عنهم التنزيل : قال تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ ﴾ (الزمر:٣) ، وقال تعالى: ﴿ وَقَالُواْ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأۡكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشِي فِي ٱلۡأَسۡوَاقِ لَوۡلَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مَلَكٞ فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا ۝٧ أَوۡ يُلۡقَىٰٓ إِلَيۡهِ كَنزٌ أَوۡ تَكُونُ لَهُۥ جَنَّةٞ يَأۡكُلُ مِنۡهَاۚ وَقَالَ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلٗا مَّسۡحُورًا ﴾ (الفرقان: ٧ - ٨)[٥٣].

إبطال تعطيل مشركي العرب:

ذكر البارى تعالى شبه الأصناف المذكورة، وقرن ذكرها بالرد عليها وإبطالها بالدلائل القاطعة والحجج الساطعة، فالصنف الأول وهم الدهرية المعطلة، ذكر دعواهم: ﴿ وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ ﴾ (الجاثية:٢٤) وقرن ذكرها بإبطالها فى الآية نفسها فقد قال تعالى: ﴿ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (الجاثية:٢٤).

يعنى: وما لهؤلاء بما يقولون من ذلك من علم ؛ لأنهم يقولون ذلك تخرصًا بغير خبر أتاهم من الله تعالى، ولا برهان عندهم بحقيقته، وما هم إلا فى ظن وشك يخبر عنهم أنهم فى حيرة من اعتقادهم حقيقة ما ينطقون به[٥٤].

والدعوى المذكورة تجمع بين إنكار الإله وإنكار البعث والقيامة[٥٥].

والرد عليها يتناول الصنفين المذكورين: إنكار الخالق وإنكار البعث، وكذلك دعوى إنكار البعث فى قول الذى قال: من يحيى العظام وهى رميم؟ قد قرنها الله تعالى بثلاث حجج عقلية باهرة، بقوله تعالى: ﴿ قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ ۝٧٩ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلۡأَخۡضَرِ نَارٗا فَإِذَآ أَنتُم مِّنۡهُ تُوقِدُونَ ۝٨٠ أَوَلَيۡسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُمۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ ﴾ (يس:٧٩ -٨١) وهذه ثلاثة أدلة عقلية قاطعة وحجج باهرة فى إثبات البعث والرد على منكريه، وليست دليلاً واحداً ، تأكيداً للحجة وزيادة تقريرها ، ولو اقتصر الجواب على قوله تعالى: ﴿ وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥ ﴾ (يس:٧٨) لكان وافيًا فى إقامة الحجة وإزالة الشبهة، لكن الله تعالى لطيف بخلقه، هذا مع الدلائل الكثيرة فى القرآن الكريم فى مواضع متعددة زيادة فى التوكيد تلطفا بالخلق.

وأما الصنف الثالث منكرو الرسل عبّاد الأصنام المتعللون ببشرية الرسول ﷺ فقد ذكر القرآن الكريم عللهم، وقرن ذكره إياها بإبطالها ، فقد قال تعالى بعد ذكر شبهتهم: ﴿ ٱنظُرۡ كَيۡفَ ضَرَبُواْ لَكَ ٱلۡأَمۡثَٰلَ فَضَلُّواْ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ سَبِيلٗا ۝٩ تَبَارَكَ ٱلَّذِيٓ

إن شَآءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِّن ذَٰلِكَ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ وَيَجْعَل لَّكَ قُصُورًا﴾ (الفرقان:٩ -١٠)، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِى ٱلْأَسْوَاقِ﴾ (الفرقان: ٢٠).

وقد فضحهم القرآن الكريم بأنهم يكذبون فيما أظهروه من علل لإنكارهم الرسول ﷺ، وبين أن علة إنكارهم الحقيقية هى الاستكبار والعتو، قال تعالى: ﴿لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوًّا كَبِيرًا﴾ (الفرقان:٢١)، وبين أن حقيقة أمرهم أنهم كذبوا بالساعة، فقد قال تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِٱلسَّاعَةِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لِمَن كَذَّبَ بِٱلسَّاعَةِ سَعِيرًا﴾ (الفرقان:١١).

يقول الشهرستانى: ومن كان لا يعترف بهم كان يقول: الشفيع والوسيلة لنا إلى الله تعالى هم الأصنام المنصوبة، أما الأمر والشريعة من الله إلينا فهو المنكر[٥٦].

أ.د. فتحى أحمد عبد الرازق

الهوامش:

(١) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم للراغب الأصفهاني، لسان العرب لا بن منظور، القاموس المحيط للفيروز آبادى، المعجم الوسيط، مجمع اللّغة العربية بالقاهرة ، مادة "عطل" .

(٢) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبى الحسين الملطى ٩٦، تعليق محمد زاهد الكوثرى ، القاهرة ١٩٩١، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم "مادة عطل"، نهاية الأقدام للشهرستانى ١٢٣، صححه ألفردجيوم ، مكتبة زهران ، القاهرة بدون تاريخ، الملل والنحل للشهرستانى ٣/ ٧٩ ــ ٨٠، تحقيق د . عبد العزيز الوكيل ، مؤسسة الحلبى ،القاهرة ١٩٦٨، السيف الصقيل فى الرد على ابن زفيل ، تقى الدين السبكى ٢٦، بتعليقات محمد زاهد الكوثرى ، مكتبة زاهران ، القاهرة ١٩٩٣، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون ، التهانوى ١ / ٤٨٥ ــ ٤٨٦، ٢ــ ١٣٦٩ مكتبة لبنان ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٦ .

(٣) نهاية الأقدام ١٢٣، الملل والنحل ٣ / ٧٩ ــ ٨٠، التدمرية للإمام ابن تيمية ٣٠، تحقيق محمد السعوى ، الرياض ، ط ١ ، ١٤٠٥ ــ ١٩٨٥، السيف الصقيل ٢٥ ــ ٢٦ .

(٤) منهاج السنة النبوية للإمام ابن تيمية ٢ /٥٩ ، المطبعة الكبرى الأميرية ، القاهرة ، ١٣٢٢ هـ .

(٥) المصدر السابق ٢ ، ٦٢ .

(٦) الفتوى الحموية الكبرى للإمام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، المجلد الخامس ٢٧ ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف ، السعودية، ١٤١٦ ــ ١٩٩٥ .

(٧) موسوعة كشاف ،اصطلاحات الفنون "مادة كفر" ،٢ ، ١٣٦٩ .

(٨) نهاية الأقدام ١٢٣ ــ ١٢٤ .

(٩) إحياء علوم الدين إمام الغزالى ١ ، ١٢٥ ــ ١٢٦ ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ .

(١٠) رواه الإمام مسلم فى صحيحه بسنده عن أبى هريرة فى كتاب الإيمان، الحديث رقم ٢١ .

(١١) نهاية الأقدام ١٢٤ .

(١٢) العقيدة فى ضوء القرآن الكريم ، د . صلاح عبد العليم ١ / ٢٨ مكتبة الأزهر ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٨٢، مداخل الى العقيدة الإسلامية ، د . يحيى هاشم فرغل ١٨٧ مطبعة التقدم ، طنطا ، مصر ، ١٩٨٢، كواشف زيوف فى المذاهب الفكرية المعاصرة ، د . عبد الرحمن حبنكة،٤٤٦ ، دار القلم دمشق ، ط ٣ ، ١٩٩٨، مفهوم الاحتمال فى فلسفة العلم المعاصرة ١٦٤ .

(١٣) المصدر السابق ١٢٦ .

(١٤) أصول الدين ٥٩ .

(١٥) المذهب الدهرى عند العرب ، د . حسنى يوسف الأطير ٢٦ ــ ٢٧ مطبعة دار البيان بمصر ط ١، ١٩٨٤م.

(١٦) إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، جمال الدين القفطى ٣٧ ــ٣٨ ، مكتبة المتنبى ، القاهرة .

(١٧) المصدر السابق ٣٨، ٧٥ .

(١٨) المذهب الدهرى عند العرب ٢٩- ٣٠.

(١٩) المصدر السابق ٣١-٣٢.

(٢٠) الملل والنحل ٢، ٦١-٦٢ .

(٢١) نهاية الأقدام ١٢٦.

(٢٢) المصدر السابق ١٤، ٢١ .
(٢٣) المصدر السابق ١٦ .
(٢٤) المصدر السابق ١٢٨ .
(٢٥) نهاية الأقدام ١٢٨ – ١٢٩.
(٢٦) المصدر السابق ١٢٧ .
(٢٧) الفرق بين الفرق ١١٤، الملل والنحل ١ ، ٤٤، شرح المقدمات في العقائد السنوسي ٢ ، ١٤٧ ــ ١٤٨، تحقيق ودراسة فتحي أحمد عبد الرازق، رسالة ماجستير في كلية أصول الدين بالقاهرة .
(٢٨) الإرشاد ٨٤، شرح المقدمات في العقائد ٢ ، ١٤٨ .
(٢٩) الملل والنحل ١ ، ٤٤ ــ ٤٥، شرح المقدمات في العقائد ٢ ، ١٤٨ .
(٣٠) نهاية الأقدام ١٢٧ ــ ١٢٨ .
(٣١) الإرشاد ٨٥، شرح الإرشاد ، تقي الدين المُقْتَرَح ٢ ، ١٦٢ تحقيق فتحي أحمد عبد الرازق رسالة دكتوراه في كلية اصول الدين بالقاهرة
(٣٢) الإرشاد ٨٥ .
(٣٣) المصدر السابق ٨٦–٨٧، شرح الإرشاد ١٦٣،٢.
(٣٤) شرح المقدمات في العقائد ١٤٩،٢.
(٣٥) المصدر السابق ٨ نقلاً عن ميزان الاعتدال، المجسمة ، أشرف سعد ٦٣٩ نقلا عن تاريخ بغداد ، موسوعة الفرق والمذاهب: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة العدد ٦٦ .
(٣٦) مقالات الإسلاميين ٢٨٠، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطي ١١٠، ١١١، ١١٦، ١٢٤، ١٣٤، الملل والنحل ٨٦،١–٨٨، نهاية الأقدام ١٥١، ٢١٥.
(٣٧) الفرق بين الفرق ٢١٢ .
(٣٨) أصول الدين ٣٣٣ .
(٣٩) الملل والنحل ٨٨،١ .
(٤٠) شرح العيون شرح رسالة ابن زيدون ، جمال الدين ابن نباته المصري ١٨٥– ١٨٦ ، مكتبة صبيح، القاهرة ، ط١ عن نسخة المطبعة الأميرية ١٢٧٨هـ .
(٤١)المصدر السابق ٨٥–١٨٦.
(٤٢) المصدر السابق ١٨٥، البداية والنهاية لابن كثير ٣٥١،٥، الدار الذهبية ، القاهرة .
(٤٣) الفتوى الحموية الكبرى، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ٢١،٥–٢٢ .
(٤٤) الفهرست لابن النديم ٣٣١–٣٣٦، تحقيق د. محمد عوني عبد الرءوف، د. إيمان السعيد جلال ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ٢٠٠٦ .
(٤٥) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ٩٩ .
(٤٦)شرح الطحاوية لابن أبي العز ٥٤٠ تحقيق أحمد محمد شاكر ، وزارة الشئون الإسلامية ، السعودية ١٤١٨هـ .
(٤٧) الفتوى الحموية ، مجموع الفتاوى ٥/٢٢٠ .
(٤٨) مقدمة الكوثري على تبيين كذب المفتري ١٢.
(٤٩) نهايه الأقدام ١٢٩– ١٣٠، الملل والنحل ١٩٢،١–١٩٣.
(٥٠) فضائح الباطنية ٦٥.
(٥١) نهاية الأقدام ١٣٠ .

(٥٢) الملل والنحل ١،٧٩-٨٠.
(٥٣) المصدر السابق ١ ، ٧٩ - ٨٠، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، د . مصطفى عبد الرازق ١٠٨ الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ، مكتبة الأسرة ٢٠٠٧ .
(٥٤) جامع البيان عن تأويل آى القرآن للإمام ابن جرير الطبرى، تفسير الآية ٢٤ سورة الجاثية .
(٥٥)التفسير الكبير للفخر الرازى، تفسير الآية المذكورة .
(٥٦) الملل والنحل ١ /٨١.

التفويض

التفويض فى اللغة: مصدر فوّض، يقال فوّض إليه الأمر: رده إليه وجعل له التصرف فيه، وأصله من قولهم: مالُهمُ فوضى بينهم؛ إذا كانوا فيه شركاء، ومنه شركة المفاوضة [1]

و فى القرآن الكريم ﴿ وَأُفَوِّضُ أَمْرِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ (غافر -٤٤)

وفى الاصطلاح: يطلق فى الفكر الإسلامى فى معان متعددة، إلا أنها متقاربة ومتلازمة، ويجمعها رد الأمور إلى الله تعالى .

فالتفويض بوجه عام: رد الأمور كلها إلى الله تعالى، والاستسلام إليه تعالى والتوكل عليه .

ويطلق فى رد العلم بكل ما يعجز العقل عن إدراكه أو الإحاطة به إلى الله تعالى ويطلق فى اصطلاح المتكلمين تعبيرًا عن موقف يقابل التأويل فى تفسير النصوص الواردة فى الكتاب والسنة، ويوهم ظاهر اللفظ فيها – من بين معانيه اللغوية الجائزة لغة – معنى لا يليق بالبارى تعالى

المعنى الأول : رد الأمور كلها إلى الله تعالى والاستسلام إليه والتوكل عليه ،هذا المعنى هو مضمون ما جاء فى حديث رسول الله ﷺ فيما رواه الإمام البخارى فى صحيحه بسنده عن البراء بن عازب قال: قال رسول الله ﷺ: " يا فلان: إذا أويت إلى فراشك فقل: اللهم أسلمت نفسى إليك، ووجهت وجهى إليك، وفوضت أمرى إليك وألجات ظهرى إليك، رغبة ورهبة إليك، لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك، آمنت بكتابك الذى أنزلت، وبنبيك الذى أرسلت .... " [2] وقد أشار إلى المعنى المذكور كثير من المفسرين فى تفسير قوله تعالى ﴿ وَأُفَوِّضُ أَمْرِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ (غافر: ٤٤).

فقد جاء فى تفسير الآية الكريمة المذكورة: أى أسلم أمرى إلى الله تعالى، وأجعله إليه، وأتوكل عليه، واستعينه [3] والتفويض بالمعنى المذكور هو ما يجرى على لسان عامة المسلمين وخاصتهم ترجمة لاعتقاد إثبات القدر خيره وشره، حلوه ومره ، لله تعالى؛ واعتقاد ذلك يستدعى الرضا بالقدر والاستسلام إلى الله تعالى وتفويض الأمور إليه ، وهو عقيدة أهل السنة والجماعة وأهل الإثبات التى تظاهرت عليها الدلائل القطعية، وأجمع عليها صحابة رسول الله ﷺ وسلف الأمة وخلفها، ولم يشذ عنها إلا من فارق جماعة المسلمين وشاغب فى إضافة القدر لله تعالى

يعبر عن هذا علماء أهل السنة والجماعة فى مصنفاتهم، فقد قال الإمام الأشعرى (ت ٣٢٤هـ) فى كتابه الإبانة عن أصول الديانة: ونلجئ أمورنا إلى الله تعالى، ونثبت الحاجة والفقر فى كل وقت إليه سبحانه وتعالى [٤] وقال فى رسالته إلى أهل الثغر: وأجمعوا على أن جميع الخلق (يلزمهم) الرضا بأحكام الله التى أمرهم بها أن يرضوا بها، والتسليم فى جميع ما أمرهم والصبر على قضائه، والانتهاء إلى طاعته فيما دعاهم إلى فعله أو تركه، .... وأجمعوا على أن الإنسان غير غنى عن ربه عز وجل فى سائر أوقاته، وعلى الرغبة إليه فى المعونة على سائر ما أمر به، ممتثلين لما أمرهم به فى قوله عز وجل: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة:٥)[٥].

ويعبر الإمام الغزالى عن تفويض أهل السنة والجماعة، فيقول فى قواعد العقائد: وأنه تعالى مريد للكائنات، مدبر للحادثات، فلا يجرى فى الملك والملكوت قليل أو كثير، صغير أو كبير، خير أو شر، نفع أو ضر، إيمان أو كفر، عرفان أو نكر، فوز أو خسران، زيادة أو نقصان طاعة أو عصيان إلا بقضائه وقدره وحكمه ومشيئته، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، لا يخرج عن مشيئته لفتة ناظر، ولا فلتة خاطر، بل هو المبدئ الفعال لما يريد، لا راد لحكمه ولا معقب لقضائه، ولا مهرب لعبد عن معصيته إلا بتوفيقه ورحمته، ولا قوة له على طاعته إلا بمحبته وإرادته فلو اجتمع الإنس والجن والملائكة والشياطين على أن يحركوا فى العالم ذرة أو يسكنوها دون إرادته ومشيئته لعجزوا عنه[٦].

قال الإمام النووى(ت ٦٧٦هـ): إن أهل الحق يفوضون أمورهم إلى الله سبحانه ويضيفون القدر والأفعال إلى الله سبحانه وتعالى[٧].

وإثبات القدر خيره وشره، حلوه ومره، لله تعالى ، ركن من أركان الإيمان ومعناه: أن الله تعالى قدر الأشياء فى القدم، وعلم أنها ستقع فى أوقات معلومة عنده، وعلى صفات مخصوصة، فهى تقع على ما قدره سبحانه وتعالى .وقد تظاهرت الدلائل القطعية من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ﷺ وأهل الحل والعقد من السلف والخلف على إثبات قدر الله تعالى، وقد قرر أئمتنا من المتكلمين ذلك أحسن تقرير بدلائلهم القطعية السمعية والعقلية .

وقد أنكرت القدرية الأولى القدر، وزعمت أن الله تعالى لم يقدر الأمور أزلاً ،ولم يتقدم علمه تعالى بها، وأنها مستأنفة العلم أى -إنما يعلمها الله تعالى بعد وقوعها[٨] وكان زعيمهم معبد الجهنى ت ٨٠ هـ هو أول من قال

بالقدر فى البصرة [٩]. بمعنى أنه أول من قال بنفى القدر، فابتدع وخالف الصواب الذى عليه أهل الحق[١٠].

فقد قيل إنه سمع من يتعلل فى المعصية بالقدر، فقام بالرد عليه ينفى كون القدر سالباً للاختيار فى أفعال العباد -وهو يريد الدفاع عن شرعية التكاليف -فضاقت عبارته وقال "لا قدر والأمر أنف" ولما بلغ ذلك ابن عمر - رضى الله عنهما - تبرأ منه[١١].

وقد انقرضت القدرية الأولى القائلة بهذا القول الشنيع قبل ظهور الإمام الشافعى ﷺ (ت:٢٠٤هـ)، ولم يبق على قولهم أحد من أهل القبلة[١٢].

كلمة التفويض "لا حول ولا قوة إلا بالله" جاء فى الحديث: «**إذا قال العبد لا حول ولا قوة إلا بالله، قال: أسلم عبدى واستسلم**»[١٣]، قال النووى (ت:٦٧٦هـ) قال العلماء: إنها كلمة استسلام وتفويض إلى الله تعالى واعتراف بالإيمان له وأنه لا صانع غيره، ولا راد لأمره، وأن العبد لا يملك شيئا من الأمر[١٤].

وقد جاء فى الحديث أنها كنز من كنوز الجنة؛ فقد روى الإمام البخارى فى صحيحه بسنده عن أبى موسى الأشعرى، قال:كنا مع رسول ﷺ فى غزاة فجعلنا لا نصعد شرفا، ولا نعلو شرفا، ولا نهبط فى واد إلا رفعنا أصواتنا بالتكبير، قال فدنا منا رسول الله ﷺ فقال: «**يا أيها الناس أربعوا على أنفسكم، فإنكم لا تدعون أصم ولاغائبًا، إنما تدعون سميعًا بصيرًا، ثم قال: "يا عبد الله بن قيس: ألا أعلمك كلمة هى من كنوز الجنة: لا حول ولا قوة إلا بالله**»[١٥].

معنى هذه الكلمة:

قال النووى (ت:٦٧٦هـ): قال أهل اللغة: الحول الحركة والحيلة – أى – لا حركة ولا استطاعة ولا حيلة إلا بمشيئة الله تعالى؛ ويقال لا حيل ولا قوة فى لغة غريبة حكاها الجوهرى وغيره، وقال: ويعبر عن هذه الكلمة بالحوقلة وبالأول جزم الأزهرى والجمهور، وبالثانى جزم الجوهرى[١٦].

أما معناها شرعًا: فقد وردت فيه أقوال كلها متقاربة، والأظهر: أن معناها لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله، ولا قوة على طاعته إلا بمعونته [١٧]

قال الإمام الغزالى (ت٥٠٥هـ) فى قواعد العقائد : لا مهرب لعبد عن معصية إلا بتوفيقه ورحمته، ولا قوة له على طاعته إلا بمحبته وإرادته [١٨] وعلق عليه الشيخ زرُّوق (ت:٨٩٩هـ) فى شرحه عليه: وما ذكره المصنف هو معنى "**لا حول ولا قوة إلا بالله**"؛ إذ ورد فيه "لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله، ولا قوة على طاعة الله إلا بإرادة الله [١٩] وقيل معناها: لا حول فى دفع شر، ولا قوة فى تحصيل خير إلا بالله وقيل معنى لا حول: لا حيلة[٢٠].

المعنى الثانى:

رد علم كل ما يعجز العقل عن إدراكه أو الإحاطة به إلى الله تعالى تظاهرت أقوال علماء أهل السنة والجماعة فى التفويض ورد العلم إلى الله تعالى فيما اشتبه على الناظر علمه، وفيما لا سبيل لنا إلى إدراكه أو الإحاطة به، وذلك مثل كنه ذاته تعالى، وكيفية صفاته تعالى، وأصل القدر، وحقائق وكيفيات السمعيات التى لا سبيل لنا إلى إدراكها إلا بالشرع، مثل العرش والكرسى والملائكة، ومظاهر يوم القيامة من الحشر والنشر والعرض وإيتاء الكتب، ونحو ذلك.

وكذلك رد العلم إلى الله تعالى فيما سكت عنه الشرع، ولا حاجة للمكلف إلى الخوض فيه والعلم به، وذلك مثل عدد الدراهم التى بيع بها يوسف عليه السلام، وعدة أصحاب الكهف، ونحو ذلك، ونذكر نماذج من أقوالهم فى ذلك:

١ - ما اشتبه على الناظر علمه

مما ورد من عباراتهم فى التفويض فيما اشتبه على الناظر علمه:

قال الإمام الطحاوى (ت: ٣٢١هـ) فى العقيدة الطحاوية: ما سَلِم فى دينه إلا من سَلَّم لله عز وجل ولرسوله ﷺ وردّ علم ما اشتبه عليه إلى عالمه، ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام، فمن رام عِلْم ما حُظر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم فَهْمُه، حجبه مرامُه عن خالص التوحيد، وصافى المعرفة ......ونقول: الله أعلم فيما اشتبه علينا[٢١]

٢ - العلم بكنه ذاته تعالى وكيفية صفاته.

مما ورد من أقوالهم فى التفويض إلى الله تعالى فى العلم بحقيقة ذاته تعالى وكيفية صفاته: ما نقل عن الإمام أبى حنيفة رضي الله عنه (ت:١٥٠هـ) أنه قال: لا ينبغى لأحد أن ينطق فى ذات الله بشىء، بل يصفه بما وصف به نفسه[٢٢] وقول الشيخ أبى العباسى زرّوق ت٨٩٩هـ: ونهاية العقول من وجوده سبحانه الإثبات والتنزيه، لا الكيف والصورة: إذ لا كيف ولا صورة، ولا يحاط بها أبدًا - وإن عُلمت على ما ذهب إليه قوم - إذ قال المحققون ليست حقيقة ذاته بمعلومة لنا فى الدنيا[٢٣] وقول الإمام الأشعرى ٣٢٤هـ: وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه، ووصفه به نبيه ﷺ من غير اعتراض فيه، ولا تكييف له، وأن الإيمان به واجب، وترك التكييف له لازم[٢٤] وقول العلامة: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسى (ت:٦٢٠هـ) موصوف بما وصف به نفسه فى كتابه العظيم، وعلى لسان نبيه الكريم،

وكل ما جاء في القرآن أو صح عن المصطفى ﷺ من صفات الرحمن وجب الإيمان به وتلقيه بالتسليم والقبول، وترك التعرض له بالرد والتأويل والتشبيه والتمثيل [٢٥]

٣ - أصل القدر:

الذى عليه أهل السنة والجماعة وعامة المسلمين أن كل شىء بقدر وأن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وأن القدر سر من أسرار الله تعالى حجبه الله تعالى عن خلقه، فقد قال الإمام علىّ بن أبى طالب كرم الله وجهه: القدر سر الله فلا نكشفه [٢٦] وعن هذا المعنى عبر الإمام الطحاوى ت٣٢١هـ فى العقيدة الطحاوية بقوله وأصل القدر سر الله تعالى فى خلقه، لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبى مرسل، والتعمق والنظر فى ذلك ذريعة الخذلان، وسُلَّم الحرمان ودرجة الطغيان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظرًا وفكرًا ووسوسة، فإن الله تعالى طوى علم القدر عن أنامه، ونهاهم عن مَرَامِه كما قال تعالى فى كتابه العزيز: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ (الأنبياء:٢٣)، فمن سأل لم فعل ؟ فقد ردّ حكم الكتاب، ومن ردّ حكم الكتاب كان من الكافرين [٢٧] ونقل الإمام النووى ت ٦٧٦هـ عن الإمام أبى المظفر السمعانى قوله: سبيل معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب والسنة دون محض القياس ومجرد العقول، فمن عدل عن التوقيف فيه ضل وتاه فى بحار الحيرة، ولم يبلغ شفاء النفس، ولا يصل إلى ما يطمئن به القلب؛ لأن القدر سر من أسرار الله تعالى التى ضربت من دونها الأستار، اختص الله به، وحجبه عن عقول الخلق ومعارفهم لما علمه من الحكمة، وواجبنا أن نقف حيث حد لنا ولا نتجاوزه، وقد طوى الله علم القدر على العالم، فلم يعلمه نبى مرسل ولا ملك مقرب وقيل إن سر القدر ينكشف لهم إذا دخلوا الجنة ولا ينكشف لهم قبل دخولها [٢٨]

٤- السمعيات :

السمعيات من العقائد هى الأمور التى تستند إلى الدليل السمعى المتعلقة بأمر المعاد وأحكام الآخرة كأحوال القبر وحياة الإنسان فيه ومساءلة منكر ونكير له والصور، والقيامة من الحشر والنشر والصراط والحساب والميزان والصحف والحوض والجنة والنار ونحو ذلك، وكذلك المخلوقات الغيبية التى ورد بها السمع كالعرش والكرسى والقلم واللوح المحفوظ والملائكة وأصنافهم وأعمالهم والجن والشياطين هذه السمعيات أمور غيبية لا تقع فى متناول الحواس الإنسانية، وليست من مجالات العقول، وهى وإن كانت أمورًا عجيبة إلا أنها ليست

مستحيلة عقلاً، وجملة القول فيها أنها ممكنة عقلاً فى ذاتها، ولا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته، وهى ممكنة فى أفعاله تعالى، وفى إطار قدرته تعالى الكاملة وعلمه الشامل المحيط بكل شىء، ولما كانت السمعيات جائزة عقلاً وقد ورد بها الخبر الصادق وجب التصديق بها وحمل النصوص الواردة بخبرها على ظواهرها من غير تأويل ولا خوض فيما لا يصح الخوض فيه من حقائقها وكيفياتها [٢٩] قال الإمام الشهرستانى ت٥٤٨ هـ فى نهاية الإقدام: وأما سائر الأخبار السمعية: فإذا ثبت صدق النبى وجب الإيمان بذلك، والسمع والطاعة له، فإن عرفنا له وجهًا بالدليل العقلى فبصيرة وخيرة، وإن لم نعرف له وجها فتسليم وتصديق وما يستحيل فى العقل وكان بيِّن الاستحالة، يعرف وجه استحالته، ونعلم أن الصادق الأمين لا يقرر المستحيل، فيطلب لكلامه محملاً صحيحاً، فإذا وجدناه فخيرة، وإلا آمنا وصدقنا بالظاهر ووكلنا علم الباطن إلى الله تعالى ورسوله ، فمن ذلك حشر الأجساد وبعث مَنْ فى القبور من الأشخاص ....وحشر الأجساد لما كان ممكنًا فى ذاته، وقد ورد به الصادق وجب التصديق بذلك من غير أن يبحث عن كيفية ذلك [٣٠]

وأشير إلى أن الشرع لا يأتى بما تحيله العقول، وقد قرر العلماء ذلك أحسن تقرير؛ قال ابن أبى العز الحنفى ت ٧٩٢هـ فى شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية :وقد تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ فى ثبوت عذاب القبر ونعيمه لمن كان لذلك أهلاً، وسؤال الملكين، فيجب اعتقاد ثبوت ذلك، والإيمان به، ولا يتكلم فى كيفيته؛ إذ ليس للعقل وقوف على كيفيته؛ بكونه لا عهد له به فى هذه الدار، والشرع لا يأتى بما تحيله العقول، ولكن قد يأتى بما تحار فيه العقول؛ فإن عود الروح إلى الجسد ليس على الوجه المعهود فى الدنيا [٣١] وقال فى موضع آخر: وما ورد من إجلاسه واختلاف أضلاعه ونحو ذلك فيجب أن يفهم عن الرسول ﷺ مراده من غير غلو ولا تقصير، فلا يُحمَّل ما لا يحتمله، ولا يقصر به عن مراد ما قصده من الهدى والبيان [٣٢].

٥ - ما سكت عنه الشرع ولا حاجة للمكلف إلى العلم به.

ما سكت عنه الشرع من الأخبار ولا حاجة للمكلف إلى العلم بهْ، لكونه لا أثر له فى سلوكه، لا معنى لتكلف علمه، بل يجب تفويض العلم به إلى الله تعالى، وذلك مثل عدد الدراهم التى بيع بها يوسف ، فإن القرآن الكريم أخبرنا بأنها دراهم معدودة، ولم يبين لنا عددها؛

قال تعالى: ﴿ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ ﴾ (يوسف: ٢٠)

ولم يرد في صحيح السنة بيان عددها، وإنما ورد ذلك في مصادر اليهود الدينية، فقد جاء فيها أنها عشرون من الفضة [٣٣]. ويحتمل أنها عشرون أو أكثر أو أقل، والعلم بالعدد يقينا لا أثر له في سلوك المسلمين، وما كان كذلك لا يعد عقيدة يجب الإيمان بها . قال الإمام الطبري ت ٣١٠هـ وليس في العلم بمبلغ وزن ذلك فائدة تقع في دين ولا في الجهل به دخول ضر فيه، والإيمان بظاهر التنزيل فرض، وما عداه فموضوع عنا تكلف علمه [٣٤]

ومثل: عدة أصحاب الكهف، : فقد قال تعالى: ﴿ سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ ﴾ (الكهف: ٢٢)

يقول العلامة ابن كثير ت٧٧٤هـ في تفسير قوله تعالى:﴿ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم ﴾ (الكهف: ٢٢) ، إرشاد إلى أن الأحسن في مثل هذا المقام رد العلم إلى الله تعالى ؛ إذ لا احتياج إلى الخوض في مثل ذلك بلا علم، لكن إذا أطلعنا على أمر قلنا به، وإلا وقفنا.

المعنى الثالث: إطلاق التفويض تعبيرًا عن موقف التأويل في تفسير النصوص التي يوهم ظاهر اللفظ فيها معنى لا يليق بالباري تعالى.

اشتهر عن السلف الصالح اتخاذ التفويض مذهباً لهم في تفسير نصوص الكتاب والسنة التي يوهم ظاهر اللفظ فيها – من بين معانيه اللغوية الجائزة لغة – معنى لا يليق بالله تعالى، وهو المذهب المقابل للتأويل في العقول والمستقرة في موجب الشرع بعد نفي المعنى المستحيل إطلاقه على الله تعالى، وهذه النصوص مثل: قوله تعالى: ﴿ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ (الفتح -١٠) وقوله تعالى: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ (الرحمن: ٢٧) . وقوله تعالى: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ (الفجر: ٢٢) وقوله تعالى : ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ (النحل: ٥٠) وقوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ (طه: ٥)

وقول رسول الله ﷺ " يتنزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر..." [٣٥]

وقوله ﷺ "إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه؛ فإن الله خلق آدم على صورته " [٣٦].

ونظائر هذه النصوص التي وقع فيها

اللفظ مضافا إلى الله تعالى وهو يحتمل من بين محامله اللغوية معنى لا يليق بالله تعالى .

والتفويض هنا معناه عند جمهور المحققين: التوقف عن تعيين محمل من المحامل المتعددة الجائزة للّفظ لغة وعقلاً وشرعاً ورد العلم بتعيينه إلى الله تعالى مع إثبات التنزيه ونفى التشبيه .

ويعبر عن تفويض السلف الصالح فى هذه القضية عبارتهم المشهورة "أمروها كما جاءت "

قال الشيخ أبو العباس زرّوق ٨٩٩هـ: وكان السلف ﷺ يقولون فى كل ما ورد سمعاً أمروه كما جاء – أى – من إثبات التنزيه ونفى التشبيه، فهو الأصل المرجوع إليه أبدًا[٣٧] كلمة التفويض بهذا المعنى: "أمروها كما جاءت".

هذه العبارة تعبر عن مذهب السلف الصالح فى تفسير النصوص المذكورة، استفاض نقلها عن سلف الأمة، واشتهرت نسبتها إليهم، وتجرى على لسان علماء الأمة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين وغيرهم .

قال ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ): روى أبوبكر الخلال فى كتاب السنة عن الأوزاعى أنه قال: سئل مكحول والزهرى عن تفسير الأحاديث ؟ فقالا: أمروها كما جاءت، وروى أيضا الوليد بن مسلم : قال: سألت مالك بن أنس وسفيان الثورى والليث بن سعد والأوزعى عن الأخبار التى جاءت فى الصفات ؟فقالوا: أمروها كما جاءت وفى رواية: فقالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف .

وقال أبو عمرو بن عبد البر: روينا عن مالك بن أنس وسفيان الثورى وسفيان بن عيينة والأوزاعى ومعمر بن راشد فى أحاديث الصفات أنهم كلهم قالوا: أمروها كما جاءت[٣٨] وقال ابن بطة العكبرى ت ٣٧٨ هـ فى الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة: فكل هذه الأحاديث وما شاكلها كما جاءت[٣٩] .

وقد تعددت أقوال العلماء فى تفسير عبارة السلف المذكورة، ومن أقوالهم: قال الشيخ الحسن البَرْبهارى (ت ٣٢٩هـ) فى شرح كتاب السنة: واعلم رحمك الله أنه ليس فى السنة قياس ، ولا تضرب لها الأمثال،ولا تتبع فيها الأهواء، ...وكلما سمعت من الآثار شيئاً لم يبلغه عقلك نحو قول رسول الله ﷺ "قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن عز وجل "[٤٠] .... فعليك بالتسليم والتصديق والتفويض والرضا ولا تفسر شيئا من هذه بهواك،فإن الإيمان بهذا واجب، فمن فسر شيئًا من هذا بهواه أو ردَّه فهو جهمى[٤١] .

وقال ابن بطة العكبرى (ت٣٧٨هـ): فكل هذه الأحاديث وما شاكلها تمر كما جاءت: لا تعارض، ولا تضرب لها

الأمثال، ولا يواضع فيها القول، فقد رواها العلماء وتلقاها الأكابر منهم بالقبول، وتركوا المسألة عن تفسيرها، ورأوا أن العلم بها ترك الكلام فى معانيها[٤٢]

وقال أبو الفرج بن الجوزى (ت٥٩٧هـ): وقد روى حديث النزول عشرون صحابياً، وقد سبق القول أنه يستحيل على الله عز وجل الحركة والنُّقْلة والتغير، فيبقى الناس رجلين: أحدهما: المتأول له..... والثانى: الساكت عن الكلام فى ذلك مع اعتقاد التنزيه.

روى أبو عيسى الترمذى عن مالك ابن أنس وسفيان بن عيينة وابن المبارك أنهم قالوا: أمروا هذه الأحاديث بلا كيف [٤٣]

وقال ابن قدامة المقدسى (ت٦٢٠هـ) فى رسالته لمعة الاعتقاد: وما أشكل من ذلك وجب إثباته لفظاً، وترك التعرض لمعناه، ونرد علمه إلى قائله، ونجعل عهدته على ناقله اتباعا لطريق الراسخين فى العلم الذين أثنى الله عليهم فى كتابه المبين بقوله سبحانه وتعالى ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران:٧)، وقال فى ذم مبتغى التأويل لمتشابه تنزيله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧)

فجعل ابتغاء التأويل علامة على الزيغ، وقرنه بابتغاء الفتنة فى الذم، ثم حجبهم عما أملوه، وقطع أطماعهم عما قصدوه بقوله سبحانه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧) ونقل عن الإمام أحمد ت٢٤١ هـ قوله فى حديث النزول وما أشبه ذلك: هذه الأحاديث نؤمن بها، ونصدق بها، بلا كيف ولا معنى، ولا نرد شيئا منها، ونعلم أن ما جاء به الرسول ﷺ حق، ولا نرد على رسول الله ﷺ ولا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١)، ونقول كما قال، ونصفه بما وصف به نفسه، لا نتعدى ذلك [٤٤]

هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء فى معنى عبارة التفويض المذكورة المنسوبة إلى السلف الصالح، وحاصله: آمنوا بأنها من عند الله، ولا تتعرضوا لتأويلها ولا لتفسيرها [٤٥] والإمام ابن تيمية(ت ٧٢٨هـ) جاءت عباراته فى مواضع من كتبه تفيد المعنى المذكور، منها قوله: مذهب أهل الحديث وهم السلف من القرون الثلاثة ومن سلك سبيلهم من الخلف: أن هذه الأحاديث تمر كما جاءت ويؤمن بها وتصدق، وتصان عن تأويل يفضى إلى

تعطيل، وتكييف يفضى إلى تمثيل[٤٦]

إلا أنه فى بعض مواضع من كتبه أضاف تفصيلاً، فحواه: أن فى قولهم أمروها كما جاءت أنهم يثبتون المعنى المفهوم من اللفظ مع تفويض العلم بالكيفية إلى الله تعالى؛ وذلك من حيث إن عبارتهم تقتضى إبقاء دلالة النصوص على ما هى عليه؛ إذا جاءت بألفاظ دالة على معان، فقد وقع فى مواضع من كتبه قوله: وقد أطلق غير واحد ممن حكى إجماع السلف ... أنها تجرى على ظاهرها، مع نفى الكيفية والتشبيه، وقوله: وبعض الناس يقول مذهب السلف أن الظاهر غير مراد، ويقول "أجمعوا" على أن الظاهر غير مراد، وهذه العبارة خطأ، إما لفظاً ومعنى، أو لفظاً لا معنى؛ لأن الظاهر قد صار مشتركاً بين شيئين: أحدهما: أن يقال إن اليد جارحة مثل جوارح العباد ...فلا شك أن من قال إن هذه المعانى وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غير مراد من الآيات والأحاديث فقد صدق وأحسن؛ إذ لا يختلف أهل السنة (فى) أن الله تعالى ليس كمثله شىء .... لكن هذا القائل أخطأ حيث ظن أن هذا المعنى هو الظاهر من هذه الآيات والأحاديث، وحيث حكى عن السلف مالم يقولوه؛ فإن ظاهر الكلام هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لم يفهم بتلك اللغة ....وليست هذه المعانى المحدثة المستحيلة على الله تعالى هى السابقة إلى عقل المؤمنين، بل اليد عندهم كالعلم والقدرة[٤٧] ويقول فى موضع آخر: وإن كان الناقل عن السلف أراد بقوله الظاهر غير مراد عندهم أن المعانى التى تظهر من هذه الآيات والأحاديث مما يليق بجلال الله وعظمته ولا يختص بصفة المخلوقين، بل هى واجبة لله أو جائزة عليه جوازاً ذهنياً، أو جوازًا خارجياً غير مراد، فهذا قد أخطأ فيما نقله عن السلف، أو تعمد الكذب، فما يمكن أحد قط أن ينقل عن واحد من السلف ما يدل -لا نصاً ولا ظاهرًا - أنهم كانوا يعتقدون أن الله ليس فوق العرش، ولا أن الله ليس له سمع ولا بصر ولا يد حقيقة [٤٨]

وقد كرر فكرته هذه فى مواضع من كتبه، ومنها قوله: فقولهم أمروها كما جاءت يقتضى إبقاء دلالتها على ما هى عليه، فإنها جاءت بألفاظ دالة على معان، فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال أمروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم غير مراد، أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة، وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت، ولا يقال حينئذ بلا كيف؛ إذ نفْى الكيف عما ليس بثابت لغو من القول[٤٩]

وحاصله: أن الإمام ابن تيمية

(ت٧٢٨هـ) يرى أن هذه النصوص لها معان، وهذه المعانى هى ظاهرها، وهى ليست محالة، وينسب ذلك للسلف الصالح .

وجمهور العلماء يقرون بأن هذه النصوص لها معان، لكنهم ينزهون البارى تعالى عن الظاهر المتبادر إلى الذهن من هذه النصوص، الذى يوهم معنى لا يليق بالبارى تعالى .

ويعنون بالسلف: الذين لم يتعرضوا للتأويل، ولا تهدفوا للتشبيه –حسب تعبير الشهرستانى (ت٥٤٨هـ) فمنهم مالك بن أنس (ت١٧٩هـ) وأحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) وسفيان الثورى(ت ١٦١هـ) وداود بن على الأصفهانى (ت٢٧٠هـ) ومن تابعهم .[٥٠]

التفويض عند الصوفية:

التفويض عند الصوفية: براءة وخروج من الحول والقوة، وتسليم الأمر كله إلى مالكه [٥١] وهو أن يكل أمره كله إلى الله تعالى، ولا يقترح على مولاه بحال، ولا يختار، ويستوى عنده وجود الأسباب وعدمها فيشتغل بأداء ما ألزمه الله، ولا يفكر فى حال نفسه، ويعلم أنه مملوك لمولاه، وهو حال من أحوال التوكل وثمرة له [٥٢]

وهو عندهم أوسع معنى من التوكل، فإن التوكل قبل وقوع السبب، والتفويض قبل وقوعه، وبعد وقوعه، وهو عين الاستسلام والتوكل شعبة منه [٥٣].

يقول الشيخ عبد الكريم الجبلى (ت٨٣٢هـ): وأما التفويض فهو والتسليم واحد وبينهما فرق يسير، وهو أن المسلم قد لا يكون راضيًا بما يصدر إليه ممن سلّم إليه أمره بخلاف المفوض، فإنه راضٍ بما عسى أن يفعله الذى فوّض المفوض أمره إليه، وهما أعنى التسليم والتفويض – قريب من الوكالة؛ والفرق بين الوكالة وبينهما: أن الوكالة فيها رائحة من دعوى الملكية للموكل فيما وكل فيه الوكيل، بخلاف التسليم والتفويض، فإنهما خارجان عن ذلك[٥٤] وهو فى الدرجة العليا من درجات التوكل، فقد نقل القوم أن التوكل ثلاث درجات وهى التوكل، ثم التسليم، ثم التفويض، وأن المتوكل يسكن إلى وعد ربه، وصاحب التسليم يكتفى بعلمه، وصاحب التفويض يرضى بحكمه، وقيل: التوكل بداية، والتسليم وسط، والتفويض نهاية، وإن التوكل صفة المؤمنين، والتسليم صفة الأولياء، والتفويض صفة الموحدين، وقيل: التوكل صفة العوام والتسليم صفة الخواص، والتفويض صفة خواص الخواص، وقيل: التوكل صفة الأنبياء، والتسليم صفة إبراهيم عليه السلام، والتفويض صفة نبينا ﷺ [٥٥]

والتفويض بحسب المضاف إليه على مراتب: فتفويض المحسنين ومن دونهم للحق فى جميع أمورهم هو إرجاع الأمور التى جعلها الله لهم إلى الحق، فهم بريئون من دعوى الملكية لما صرفوه إلى الحق تعالى من جميع أمورهم .

وتفويض الشهداء: سكونهم إلى الحق تعالى فيما يقلبهم فيه، فهم ملاحظون لأفعال الله تعالى فى أنفسهم وفى غيرهم، مفوضون إليه زمام الأمر، يرون أن أخذ الحق بنواحى سائر المخلوقات عاماً، وبنواصيهم خاصًا إلى ما يريده الحق تعالى، فهم بريئون فى أعمالهم من دعوى الفاعلية، فلأجل هذا لا يتوقعون الأجر ولا يتطلبون الجزاء؛ لأنهم لا يرون لأنفسهم فعلاً فيستحقون به الجزاء .

وتفويض الصديقين: ملاحظة الجمال الإلهى حيث تنوعات التجليَّات، فهم غير مقيدين بتجل دون غيره، فهم مفوضون أمر تجلياته إلى ظهوره، ففى أيهما ظهرَ شاهدوه على حسب المقام والاسم والصفة والإطلاق والتقييد .وتفويض المقربين عدم الجزع على ما اطلعوا عليه بما جرى به القلم فى المخلوقات، فلا يتصرفون فى الوجود بشىء، بل مفوضون إلى الحق تعالى يتصرف فى ملكه كيف يشاء، وهؤلاء هم الأمناء الأدباء، لا يفشون أسرار الله، ولا يطلبون بذلك عُلُوًا على غيرهم [٥٦] .

ومدار التفويض على الثقة بالله تعالى، قال الإمام الهروى (ت٤٨١هـ): الثقة سواد عين التوكل ونقطة دائرة التفويض ".

فقد أشار إلى أن الثقة بالله تعالى نقطة دائرة التفويض -أى -أن مدار التفويض على الثقة بالله، وأنها فى وسطه كحال النقطة من الدائرة؛ فإن النقطة هى المركز الذى عليه استدارة المحيط، ونسبة جهات المحيط إليها نسبة واحدة، وكل جزء من أجزاء المحيط مقابل لها كذلك الثقة هى النقطة التى يدور عليها التفويض[٥٧] .

التفويض لاينافى الأخذ بالأسباب:

أساس التفويض ولبه هو التوكل، والتوكل لا ينافى الأخذ بالأسباب، وقد يظن الجهال أن معنى التوكل ترك الاكتساب بالبدن، وترك التدبير، وذلك جهل وضلال، قال الإمام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ): وأما من ظن أن التوكل يغنى عن الأسباب المأمور بها فهو ضال، وهذا كمن ظن أنه يتوكل على ما قدر عليه من السعادة والشقاوة بدون أن يفعل ما أمره الله تعالى.[٥٨]

وقال ابن عطاء الله السكندرى (ت٧٠٩هـ) :ولا ينكر الأسباب إلا جاهل أو عبد عن الله غافل [٥٩]

إن حقيقة التوكل كما قال الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت٥٦١هـ) : تفويض الأمور إلى الله عز وجل، والتنقى عن ظلمات الاختيار والتدبير، والترقى إلى ساحات شهود الأحكام والتقدير، فيقطع العبد أن لا تبديل للقسمة، فما قسم له لا يفوته، وما لم يقدر له لا يناله، فيسكن قلبه إلى ذلك، ويطمئن إلى وعد مولاه فيأخذ من مولاه [٦٠]

وعلى هذا الوصف فالتوكل عمل قلبى لا ينافى الأخذ بالأسباب؛ قال الشيخ عبد القادر الجيلانى (ت٥٦١هـ): وأما الحركة بالظاهر التى هى الكسب بالسنة فلا تنافى توكل القلب بعد ما يتحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى فى قلبه ؛ لأن محل التوكل القلب، وهو تحقيق الإيمان، فمن أنكر الكسب فقد أنكر السنة، ومن أنكر التوكل فقد أنكر الإيمان [٦١] .

وقال القشيرى (ت ٤٦٥هـ): اعلم أن التوكل محله القلب، والحركة بالظاهر لا تنافى التوكل بالقلب بعد ما تحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى، وإن تعسر شىء فبتقديره، وإن اتفق شىء فبتيسيره[٦٢]

وعلى لسان الصوفية: لا ينافى التوكل على الله تعالى فى أمر الرزق وجود السبب [٦٣] وقال الإمام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) فإن الله خلق المخلوقات بأسباب وشرع للعباد أسباباً ينالون بها مغفرته ورحمته وثوابه فى الدنيا والآخرة، فمن ظن أنه بمجرد توكل مع تركه ما أمره الله به من الأسباب يحصل مطلوبه، وأن المطالب لا تتوقف على الأسباب التى جعلها الله أسبابًا لها فهو غالط، فالله سبحانه وإن كان قد ضمن للعبد رزقه وهو لابد أن يرزقه ما عمر فهذا لا يمنع أن يكون ذلك الرزق المضمون له أسباب تحصل من فعل العبد وغير فعله [٦٤] .

وقد كان رسول الله ﷺ إمام المتوكلين، وكان إمام المجاهدين المكافحين الآخذين بالأسباب، وكان ﷺ يأمر بالعمل والكسب، وينهى عن الاتكال، فقد ورد فى سنة رسول الله ﷺ الأحاديث الكثيرة فى النهى عن الاتكال وترك الأسباب، ومن ذلك :

ما رواه الإمام مسلم فى صحيحه بسنده عن معاذ بن جبل، قال: كنت رِدْف رسول الله ﷺ على حمار يقال له عُفَيْر، قال: فقال " يا معاذ: تدرى ما حق الله على العباد "...."وحق العباد على الله عز وجل أن لا يعذب من لا يشرك به شيئا" قال يا رسول الله: أفلا أبشر الناس؟ قال: "لا تبشرهم فيتكلوا" .

وعن أنس بن مالك أن نبى الله ﷺ ومعاذ بن جبل رديفه على الرحل، قال: " يامعاذ" قال: لبيك رسول الله

وسعديك ...قال:"ما من عبد يشهد أن **لا إله إلا الله، وأن محمدًا عبده ورسوله إلا حرمه الله على النار** "قال يا رسول الله: أفلا أخبر بها الناس فيستبشروا ؟ قال: " **إذن يتكلوا** "، فأخبر بها معاذ عند موته تأثما[٦٥] .

ويفهم من هذا الحديث والذى قبله أن النبى ﷺ ينهى عن الاتكال؛ لأنه يعنى ترك العمل، وعدم الأخذ بالأسباب، وأن ذلك ينافى التوكل وروى الإمام الترمذى فى سننه بسنده عن أنس بن مالك أنه قال: قال رجل يا رسول الله: أعقلها وأتوكل ؟ أو أطلقها وأتوكل، قال "**أعقلها وتوكل**"[٦٦] .

وكذلك كان صحابة رسول الله ﷺ، فخليفة رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق حينما بويع بالخلافة أصبح ذاهبا إلى السوق يتَّجر كعادته، فتكاثر عليه المسلمون مستكبرين ذلك، فقال لهم لا تشغلونى عن عيالى، فإنى إن أضعتهم كنت لما سواهم أضيع، حتى فرضوا له قوت أهل بيت من المسلمين[٦٧] .

وكذلك خيار الصحابة من المهاجرين والأنصار، بل عامة الأنبياء كانوا يفعلون أسبابا يحصل بها الرزق، فقد كان دواد عليه السلام يأكل من كسبه وكان يصنع الدروع، وكان زكريا عليه السلام نجاراً، وكان إبراهيم عليه السلام له ماشية كثيرة[٦٨] .

بل إن ما جاء على لسان الصوفية من إسقاط التدبير لا يعنون به التواكل وترك الأسباب؛ فإن التدبير عندهم على نوعين: تدبير محمود وتدبير مذموم؛ فالتدبير المذموم عندهم هو كل تدبير ينعطف على نفسك بوجود حظها - لا لله قياما بحقه -كالتدبير فى تحصيل معصية ، أوفى حظ بوجود غفلة، أو طاعة بوجود رياء وسمعة ونحو ذلك، وهذا كله مذموم؛ لأنه إما أن يوجب عقاباً أو يوجب حجاباً.

والتدبير المحمود هو ما كان تدبيرًا بما يقربك من الله تعالى، كالتدبير فى براءة الذمم من حقوق المخلوقين، وتصحيح التوبة إلى رب العالمين، والفكرة فيما يؤدى إلى قمع الهوى المردى والشيطان المغوى .

والتدبير للدنيا عندهم: إما تدبير الدنيا للدنيا أو تدبير الدنيا للآخرة فتدبير الدنيا للدنيا هو أن يدبر فى أسباب جمعها افتخارا بها واستكثارا، وكلما زيد فيها شيئا ازداد غفلة واغترارًا، وأمارة ذلك أن يشغله عن الموافقة ويؤديه إلى المخالفة .

وتدبير الدنيا للآخرة كمن يدير المتاجر والمكاسب والغراسة ليأكل منها حلالاً، ولينعم بها على ذوى الفاقة أفضالاً، وليصون بها وجهه عن الناس إجمالاً، وأمارة من طلب الدنيا لله تعالى عدم الاستكثار والادخار، والإسعاف منها والإيثار[٦٩] فإنهم لا يذمون ولا يسقطون إلا التدبير الذى

يوجب عقاباً أو يوجب حجاباً أو يشغل ولا يسقطون إلا التدبير الذى يوجب عقاباً أو يوجب حجابًا، أو يشغل عن الموافقة، ويؤدى إلى المخالفة، أما تدبير الدنيا للآخرة فهو عندهم محمود ومطلوب، ولا ينافى التفويض بل إن صاحب التنوير فى إسقاط التدبير يحقق حكمة الأخذ بالأسباب فى خمس فوائد حيث يقول: وفى الأسباب فوائد منها:

الفائدة الأولى: أن الحق تعالى علم ضعف قلوب العباد، وقصورهم عن مشاهدة القسمة، وعجزهم عن صدق الثقة، فأباح لهم الأسباب إسنادا لقلوبهم وتثبيتا لنفوسهم، فكان ذلك من فضله عليهم.

الفائدة الثانية: أن فى الأسباب صيانة للوجوه عن الابتذال بالسؤال وحفظاً لبهجة الإيمان أن تزول بالطلب من الخلق، فما يعطيك الله من الأسباب فلا منة فيه لمخلوق عليك؛ إذ لا يمن عليك أحد إن اشترى منك أو استأجرك على عمل شىء؛ فإنه فى حظه سعَى.

الفائدة الثالثة: أن فى شغل العباد بأسبابهم شغلا عن معصيتة والتفرغ إلى مخالفته؛ ألا تراهم إذا تعطلت أسبابهم فى أعيادهم وغيرها كيف يتعرض أهل الغفلة لمخالفة الله تعالى؟ وينهمكون فى معصية الله، فكان شغلهم بالأسباب رحمة من الله تعالى عليهم.

الفائدة الرابعة: أن فى الأسباب والقيام بها رحمة بالمتجردين، ومنة من الله على المتوجهين لطاعته والمتفرغين لها، ولا قيام لأهل الأسباب بها، فكيف كان يصح لصاحب الخلق خلوته، ولصاحب المجاهدة مجاهدته، فجعل الحق تعالى الأسباب كالخدمة للمتوجهين إليه، والمقبلين عليه.

الفائدة الخامسة: أن الحق تعالى أراد من المؤمنين أن يتآلفوا لقوله تعالى قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ (الحجرات:١٠)؛ فكانت الأسباب سبباً لتعارفهم، وموجبة لتواددهم [٧٠].

أ.د. فتحى أحمد عبد الرازق

الهوامش:

(١) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم للراغب الأصفهاني، لسان العرب لابن منظور القاموس المحيط للفيروز آبادى "مادة فوض".

(٢) صحيح البخارى، كتاب التوحيد، الحديث رقم ٧٤٨٨.

(٣) جامع البيان عن تأويل أى القرآن للإمام الطبرى، تفسير القرآن العظيم للإمام ابن كثير،سورة غافر، الآية ٤٤.

(٤) الإبانة عن أصول الديانة للإمام الأشعرى ٢٥ تقديم وتحقيق وتعليق الدكتورة فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة /ط١، ١٩٧٧م.

(٥) أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر للإمام الاشعرى ٧٨، ٨٣-٨٤ تحقيق الدكتور محمد السيد الجليند /مطبعة التقدم /القاهرة ١٩٧٨م.

(٦) إحياء علوم الدين للإمام الغزالى /١٠٩/١ دار إحياء الكتب العربية القاهرة، دار الكتب العربية بيروت

(٧)شرح النووى على صحيح مسلم ١٢٧/١ ضبط وتوثيق صدقى محمد جميل العطار /دار الفكر بيروت ١٩٩٥

(٨) المصدر السابق ١٢٧/١ -١٢٨.

(٩) رواه الإمام مسلم فى صحيح مسلم بسنده عن يحيى بن يَعْمَر فى كتاب الإيمان الحديث رقم ٨

(١٠) شرح النووى على صحيح مسلم ١/ ١٣٧

(١١) مقدمة الكوثرى على تبين كذب المفترى لابن عساكر ١١ دار الكتاب العربى /بيروت ١٩٧٩،نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام للدكتور على سامى النشار ٢٤٤/١ دار المعارف /القاهرة /ط٧ /١٩٧٧

(١٢) شرح النووى على صحيح مسلم ١٣٧/١، إتحاف المريد بجوهرة التوحيد للعلامة عبد السلام اللقانى بشرح الدكتور فتحى أحمد عبد الرزاق –القسم الثانى ١٤٠ –مطبعة الحسين الإسلامية /القاهرة/ط/ ١٩٩٤م.

(١٣) قال ابن حجر فى فتح البارى: أخرجه الحاكم من حديث أبى هريرة بسند قوى .فتح البارى ٢٤ /٣٣٢/مكتبة القاهرة ١٩٧٨

(١٤)شرح النووى على صحيح مسلم ٢٤/١٧

(١٥)صحيح البخارى، كتاب القدر، الحديث رقم ٦٦١٠

(١٦)شرح النووى على صحيح ١٧مسلم ١٧/ ٢٤

(١٧) المصدر السابق الصحيفة نفسها، فتح البارى ٣٣٢/٢٤

(١٨) إحياء علوم الدين ١٠٩/١

(١٩) عقيدة أهل السنة للإمام الغزالى شرح الشيخ أبى العباس أحمد المعروف بزروق ١٢٥ تحقيق وتعليق الدكتور فتحى أحمد عبد الرازق /مصر للخدمات العلمية /القاهرة ٢٠٠٩ والحديث ذكره الهيثمى فى مجمع الزوائد ٩٩/١٠، وقال: رواه البزار بإسنادين .أحدهما منقطع، فيه عبد الله بن خراش والغالب عليه الضعف، والآخر: متصل حسن، ولفظه عن عبد الله بن مسعود قال: كنت عند النبى ﷺ فقلت: لا حول ولا قوة إلا بالله فقال رسول الله ﷺ: أتدرى ما تفسيرها؟ قلت الله ورسوله أعلم، قال: لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله، ولا قوة على طاعة الله إلا بعون الله.

(٢٠) شرح النووى على صحيح مسلم ٢٤/١٧ ،فتح البارى ٣٣٢/٢٤

(٢١)العقيدة الطحاوية للإمام الطحاوى ٥ -١٠، ٦ مكتبة الإيمان /القاهرة ١٩٨٣ م .

(٢٢) شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية لابن أبى العز الحنفى ٢٩٣ تحقيق أحمد محمد شاكر /وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف السعودية ١٤١٨هـ

(٢٣)عقيدة أهل السنة للإمام الغزالى شرح الشيخ زرّوق ٨٧

(٢٤) أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر ٧٦

(٢٥) رسالة لمعة الاعتقاد لابن قدامة ٣ مطبعة المنار /القاهرة /ط١/١٣٥١هـ

(٢٦) شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية ٢٢٥

(٢٧)العقيدة الطحاوية ٧

(٢٨) شرح النووى على صحيح مسلم ١٦٨/١٦ - ١٦٩

(٢٩) عقيدة أهل السنة فى النبوات والسمعيات /د. فتحى أحمد عبد الرزاق ٨٩ -٩٠ مطبعة الحسين الإسلامية /ط١ / ١٩٩٤ م .

(٣٠) نهاية الأقدام للشهرستانى ٤٦٧ -٤٦٨ حرره وصححه الفرد جيوم /مكتبة زهران /القاهرة بدون تاريخ

(٣١) شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية ٣٥٩

(٣٢) المصدر السابق ٣٩٦

(٣٣) سفر التكوين ٢٨/٣٧

(٣٤) جامع البيان عن تأويل أى القرآن، تفسير الآية الكريمة المذكورة

(٣٥) صحيح البخارى، الحديث رقم ٦٣٢١

(٣٦) صحيح مسلم، الحديث رقم ٢٦١٢ مكرر ٤.

(٣٧) عقيدة أهل السنة للإمام الغزالى شرح الشيخ زرّوق ١٣٢

(٣٨) الفتوى الحموية الكبرى للإمام ابن تيمية /مجمع الفتاوى ٣٩/٥، ٨٦/ وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف السعودية ١٤١٦هـ

(٣٩) الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة لابن بطة العكبرى ٢٧ تحقيق رضا ابن نعسان معطى، الفيصلية /مكة المكرمة ١٤٠٤هـ

(٤٠) رواه الإمام مسلم فى صحيحه عن عمرو بن العاص، كتاب القدر، الحديث رقم ٢٦٥٤

(٤١) طبقات الفقهاء الحنابلة، أبو الحسين بن أبى يعلى الحنبلى ٢٨/٢ ، ٣٢ تحقيق د. على محمد عمر /مكتبة الثقافة الدينية /القاهرة /ط١/١٩٩٨ م .

(٤٢) الشرح والإبانة ٢٢٧ -٢٢٩

(٤٣)دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه لابن الجوزى ١٩٤ -١٩٦ تحقيق وتقديم حسن السقاف /دارالإمام النووى /عمان /الأردن /ط٣/١٩٩٢م.

(٤٤) رسالة لمعة الاعتقاد ٣ -٤.

(٤٥)العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية للإمام الجوينى ٣٢تقديم وتحقيق د.أحمد حجازى السقا /مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٧٩ ،أساس التقديس للفخر الرازى ١٨٢ /الحلبى /القاهرة

١٩٣٥، المقدمة لابن خلدون ٤٢٨/ دار الشعب /القاهرة.
(٤٦) مجموع الفتاوى ٣٥٥/٦.
(٤٧) المصدر السابق ٣٥٥/٦ -٣٥٦.
(٤٨)الفتوى الحموية الكبرى٥/١٠٨ -١٠٩ .
(٤٩) المصدر السابق ٤١/٥ -٤٢.
(٥٠) الملل والنحل للشهرستانى ٣٩/١ /الحلبى /القاهرة ١٩٦٨.
(٥١) مدارج السالكين لابن قيم الجوزية ١١٥/٢ تحقيق عماد عامر /دار الحديث القاهرة ٢٠٠٢ هـ.
(٥٢) تفسير لطائف الإشارات للإمام القشيرى ٦٤٤/٢،شرح الشيخ زكريا الأنصارى على الرسالة القشيرية ٨٦ هامش الرسالة القشيرية /الحلبى /ط١٩٥٩/٢.
(٥٣) منازل السائرين بشرحه مدارج السالكين ١١٥/٢، حياة القلوب /عماد الدين الأموى الإسنوى ١٥٨/٢ هامش قوت القلوب /مكتبة المتنبى /القاهرة.
(٥٤) الإنسان الكامل للشيخ عبد الكريم الجيلى ١٤٢/٢/ مصطفى الحلبى /القاهرة /ط١٩٨١/٤.
(٥٥) الرسالة القشيرية ٨٤ -٨٥، الغنية لطالبى طريق للشيخ عبد القادر الجيلانى ١٨٩/٢ -١٩٠/مصطفى الحلبى /ط١٩٥٦/٣.
(٥٦) الإنسان الكامل ١٤٢/٢.
(٥٧) منازل السائرين بشرحه مدارج السالكين ١١٩/٢.
(٥٨) مجموع الفتاوى ٥٢٨/٨.
(٥٩) التنوير فى إسقاط التدبير لابن عطاء الله السكندرى ٢١٨ دار جوامع الكلم /القاهرة ١٩٩٩.
(٦٠) الغنية لطالبى طريق الحق للشيخ عبد القادر الجيلانى ١٨٩/٢ مصطفى الحلبى /القاهرة ط١٩٥٦/٣.
(٦١) المصدر السابق ١٩٢/٢.
(٦٢) الرسالة القشيرية ٨٣.
(٦٣) التنوير فى إسقاط التدبير ٢١٦.
(٦٤) مجموع الفتاوى ٥٣٠/٨.
(٦٥) صحيح مسلم، كتاب الإيمان ، الحديثان رقم ٣٠ مكرر "١" ٣٢ .
(٦٦) سنن الترمذى، كتاب الإيمان ،صفة القيامة والرقائق والورع، الحديث رقم ٢٥١٧، وقال الترمذى هذا حديث غريب من حديث أنس لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وقد روى عن عمرو بن أمية الضمرى عن النبى ﷺ نحو هذا، وقال الحافظ العراقى فى المغنى عن حمل الأسفار: رواه ابن خزيمة فى التوكل والطبرانى من حديث عمرو بن أمية الضمرى بإسناد جيد "قيدها" إحياء علوم الدين ٢٩٦/٤.
(٦٧) المنقذ من الضلال مع أبحاث فى التصوف د/عبد الحليم محمود٢٢٢ دار الكتب الحديثة/القاهرة .
(٦٨) مجموع الفتاوى ٥٢٧/٨.
(٦٩) التنوير فى إسقاط التدبير ١١٠ -١١٣ -١١٤ .
(٧٠) المصدر السابق ٢١٧ -٢١٨.

التقليد

إيمان المقلد

جرى البحث فى مسألة التقليد حول إيمان المكلّف هل لابد فيه من دليل صحيح وبرهان يقينى يطالب به كل مؤمن حتى يكون صحيح الإيمان أو لابد فى المسألة من التفرقة بين عوام الناس وخواصهم، بين أهل العلم والأتباع؟؟

ولابد من التفرقة هنا بين معنى التقليد الذى يتكلم عنه العلماء والموضوع الذى يتم فيه التقليد وغير ذلك مما ليس داخلاً فى مسألتنا من التقليد فى الأمور العادية المتعلقة بحياة الناس اليومية.

وقد عرف العلماء التقليد بأنه متابعة قول الغير بغير برهان ولا دليل . وعرفه البعض بأنه متابعة غير المعصوم بغير دليل، أما متابعة المعصوم (النبى) فليس تقليدًا وإنما هو اتباع، وبذلك يظهر الفرق بين متابعة المسلمين للرسول ﷺ فهذا واجب الاتباع والتلقى عنه، قال تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ ﴾ (الحشر: ٧) .أما تقليد غير المعصوم فقد اختلفت آراء المتكلمين . فحكى ابن حزم عن ابن جرير الطبرى وبعض الأشعرية أن المرء لا يكون مسلمًا حقًا إلا إذا كان عارفًا بالدليل مستدلاً على صحة إيمانه . وحكى عن الطبرى أن الغلام إذا بلغ سن السابعة وجب تدريبه على طريقة الاستدلال .

وقال الأشعرى لا يلزم الاستدلال إلا بعد سن البلوغ . وهذا الرأى قد رفضه ابن حزم وحكى أنه خلاف ما عليه سائر العلماء. وقال إن علماء الأمة وسائر أهل الإسلام يقولون: إن كل من اعتقد بقلبه اعتقادًا لا يشك فيه وقال بلسانه لا إله إلا الله محمد رسول الله وأن كل ما جاء به حق وأنه برئ من كل دين سوى دين الإسلام فإنه مسلم مؤمن وجميع المسلمين مطالبون بالأخذ عن الرسول ﷺ دون مطالبته بدليل ولا برهان ولا يعد ذلك تقليدًا بل هو إيمان واتباع وتصديق وطاعة لله ورسوله وليس من المقبول لا عقلاً ولا نقلاً أن يسمى ذلك تقليدًا.

و الذى أجمع العلماء على ذمه هو تقليد غير المعصوم بلا دليل ولا برهان فى أمور الاعتقاد . ولقد فرق العلماء فى ذلك بين الناس، والذى نهانا عنه الشارع هو الأخذ عن غير المعصوم فى أمور الدين بلا دليل لأن ذلك تقليد لمن

لم يأمرنا الله بالأخذ عنه .

ومن الناس من يكون صالحًا للبحث والعلم والمطالبة بالبرهان فهذا النوع إذا تاقت نفسه للدليل والبحث عن البرهان طولب به وأصبح ذلك فرضًا عليه؛ ليزول بذلك ما عنده من شكوك حركت نفسه إلى البحث عن الدليل. أما عوام الناس وجمهور المسلمين فمن العسر والعبث تكليفهم بالبحث والبرهان، ومطالبتهم بذلك تكليف بما لم يأذن به الله، وهم قد استقرت نفوسهم وثبت إيمانهم فى قلوبهم ولم تنازعهم أنفسهم الى المطالبة بالدليل توفيقا من الله لهم وهداية من الله لقلوبهم فهؤلاء لا يحتاجون ولا يكلفون بالبحث عن الدليل. وهؤلاء هم جمهور المسلمين وعامتهم الذين حبب الله إليهم الإيمان وزينه فى قلوبهم وكره إليهم الكفر والفسوق والعصيان ،وجعلهم الله من الراشدين، وهؤلاء لا يسمون مقلدين أصلا وإنما هم متبعون سواء عرفوا البرهان أم لم يعرفوه، وأن المقلد هو مقلد لغيره فى الباطل بلا دليل ولا برهان كتقليد أولاد الكفار لآبائهم كما حكى عنهم القرآن ذلك. ومعلوم أن الرسول ﷺ وكذلك صحابته لم يردوا إسلام أحد حتى يُقَدِّم لهم الدليل والبرهان على صحة إيمانه وإنما جرى الجميع على أن من أخذ عن الرسول ﷺ فقد أطاع واتبع وقبل منه الرسول ﷺ إيمانه. وحرم بذلك دمه وماله وعرضه ويحكم له بالإسلام ومنهم البدوى وراعى الغنم والصغير والكبير والعربى وغير العربى والأمى والمتعلم ولم يقل ﷺ لأحد منهم لا أقبل إيمانك حتى تستدل على صحة ما أدعوك إليه . وجرى ذلك على عهد صحابته رضى الله عنهم أجمعين ، ولو كانت المطالبة بالدليل فرضاً على كل مسلم لكان معظم أهل القبلة غير مؤمنين . وقول الموجبين لذلك على كل مسلم مجاهرة بالكذب وافتراء على الله ورسوله[1].

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش:

(١) الفصل لابن حزم ٣٥/٤ -٤٠.

التقية

أولاً: تعريف التَّقِيَّة لغة:

التَّقِيَّة في اللغة: اسم مصدر من الاتقاء، وأصل المادة التى اشتقت منها وهى "وقى" يدل على دفع شىء عن شىء بغيره[1]، وقد ذكرت المعاجم اللغوية عدة معان متقاربة لهذه اللفظة، يفهم منها أن التقية تأتى بمعنى الحذر، والحيطة، والخشية، والخوف، وحفظ الشىء مما يضره، وصيانته عن الأذى[2]، وهى المعانى نفسها التى سوف نلحظها فى التعريف الاصطلاحى.

والتقاة، والتقية، والتقوى، والاتقاء: كلها بمعنى واحد فى استعمال أهل اللغة، وإن كان الاصطلاح قد خصص التقوى والتقى: باتقاء العبد لله تعالى بامتثال أمره، واجتناب نهيه والخوف من ارتكاب ما لا يرضاه، لأن ذلك هو الذى يقى من غضبه وعذابه، وأما التقاة والتقية، فقد خصتا باتقاء العباد بعضهم بعضًا[3]. ولم ترد لفظة التقية فى القرآن الكريم نصًا، وأقرب ما ورد فى القرآن لفظا ومعنى من التقية قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ (آل عمران:٢٨)، وقد قرأ جماهير القراء "تقاة" وقرأ البعض مثل: قتادة، وأبو رجاء، ويعقوب، وغيرهم[4] "تقية" وأما فى السنة فلم أقف على حديث صحيح مرفوع فيه ذكر هذه اللفظة صراحة، سوى حديث واحد لا يصح، بل هو ضعيف جدا، وهو ما رواه الديلمى عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال: **"بئس القوم قوم يمشى الرجل فيهم بالتقية والكتمان"**[5].

ثانيًا: تعريف التقية اصطلاحًا:

وبينما لم يثر خلاف مؤثر حول تعريف التقية لغة - لأنها مسألة تحسمها المعاجم والقواميس اللغوية - فقد تباينت الآراء فى تعريفها اصطلاحًا، وقدمت تعريفات عديدة، تأثرت بالمذهب العقدى لأصحابها، ونظرتهم للتقية وشروط العمل بها.

وإذا بدأنا بمفهوم التقية عند الشيعة، فلعل من أقدم التعريفات عندهم تعريف الشيخ المفيد (ت٤١٣هـ) فى كتابه " تصحيح الاعتقاد " للتقية بأنها " كتمان الحق، وستر الاعتقاد فيه ومكاتمة المخالفين، وترك مظاهرتهم بما يعقب ضررا فى الدين أو الدنيا، وفرض ذلك إذا علم بالضرورة،

أو قوى فى الظن، فمتى لم يعلم ضررا بإظهار الحق، ولا قوى فى الظن ذلك لم يجب فرض التقية[٦].

وبخلاف تعريف الشيخ المفيد السابق، فهناك تعريفات أخرى للتقية عند الشيعة، ومنها: تعريف الطبرسى (ت ٥٤٨ هـ) بأنها: "الإظهار باللسان خلاف ما ينطوى عليه القلب للخوف على النفس[٧] وتعريف العاملى (ت٧٨٦هـ) بأنها "مُجاملة الناس بما يَعرفون وترك ما يُنْكِرون حَذَرًا من غوائلهم[٨] وتعريف الكركى (ت٩٤٠هـ) بأنها "إظهار موافقة أهل الخلاف فى ما يدينون به خوفًا[٩] وتعريف بعض علمائهم المتأخرين، وهو مرتضى الأنصارى (ت١٢٨١هـ) بأنها: "التحفظ عن ضرر الغير بموافقته فى قول، أو فعل مخالف للحق[١٠] وهو نفس التعريف الذى ذكره بعض كتابهم المعاصرين[١١]. وثمة تعريف آخر للتقية عند واحد من أهم علمائهم المعاصرين على الإطلاق -وهو آية الله الخومينى -حيث ذكر أن معناها: "أن يقول الإنسان قولاً مغايرًا للواقع، أو يأتى بعمل مناقض لموازين الشريعة، وذلك حفظًا لدمه أو عرضه، أو ماله[١٢].

ونختم الكلام عن مفهوم التقية لدى الشيعة بذكر واحد من أهم تعريفاتها عندهم -فى رأيى -وهو تعريف أبى جعفر الطوسى (ت٤٦٠هـ) أحد علمائهم المتقدمين، ذوى المكانة الكبيرة، حتى إنهم لقبوه بشيخ الطائفة وقد عرف التقية بأنها: "الإظهار باللسان، خلاف ما ينطوى عليه القلب للخوف على النفس، إذا كان ما يبطنه هو الحق، فإن كان ما يبطنه باطلاً كان ذلك نفاقًا[١٣].

والميزة الأساسية فى هذا التعريف هى تفرقته الواضحة بين التقية والنفاق، وجعله المدار فى هذه التفرقة متوقفًا على صحة الاعتقاد أو بطلانه، فمن كان يبطن اعتقادًا باطلاً، فتقيته نفاق وكذب، ومن كان يبطن اعتقادا صحيحًا، وخشى على نفسه الضرر والأذى، فتقيته جائزة ومقبولة، لكن يبقى مع ذلك أن كل طائفة أو فرقة عقدية سوف تدعى أن ما تقوله وتعتقده هو الحق، ومن ثم فإن تقيتها جائزة، بينما ما يقوله المخالفون والخصوم باطل وتقيتهم غير مشروعة.

وأعتقد أنه لو قدر للمذهب الشيعى الاثنى عشرى أن يرتضى مفهوم التقية وفقًا لما قرره شيخ طائفتهم الطوسى، ويطبقه تطبيقًا صحيحًا، بحيث تظل مقتصرة على حال الخوف من ضرر محقق على النفس، ويفرق بينها وبين النفاق. أقول إنه لو تم ذلك، لكان من الممكن أن تتغير وجهة المذهب تغيرًا كبيرًا، وأن تزول غيوم الشك وانعدام الثقة بينهم، وبين غيرهم من طوائف المسلمين، ولاسيما أهل السنة

والجماعة.

وأما مفهوم التقية عند أهل السنة:

فلها تعريفات عديدة من العلماء القدامى والمحدثين، على تنوع اختصاصاتهم، حيث عنى بالكلام عنها طوائف من الفقهاء والمحدثين، والمفسرين، وعلماء العقيدة.

ومن أقدم هذه التعريفات ما روى عن ابن عباس ﷺ أنه قال: التقاة، التكلم باللسان، وقلبه مطمئن بالإيمان[١٤]، ومن تعريفات العلماء المتقدمين أيضًا[١٥]، ما نص عليه الفقيه الحنفى المعروف السرخسى (ت ٤٨٣ هـ) من أن التقية: هى أن يقى الإنسان نفسه بما يظهره، وإن كان ما يضمر خلافه[١٦]، وعرفها ابن القيم بأن "يقول العبد خلاف ما يعتقده لاتقاء مكروه يقع به، لو لم يتكلم بالتقية[١٧]، وعرفها ابن حجر بأنها "الحذر من إظهار ما فى النفس من معتقد وغيره للغير[١٨]، ويبقى عدد من التعريفات الأخرى، التى لا تبتعد كثيرًا عما ذكرناه، ومن ثم نكتفى بالإحالة إليها، دون ذكرها تفصيلاً[١٩].

والذى نخلص إليه من خلال هذه التعريفات هو أن المقصود بالتقية: أن يقول المكلف، أو أن يفعل خلاف ما يعتقد صحته، حذرًا من وقوع ضرر ما عليه، ويمكن أيضًا أن نعرف التقية بأنها "الاستسرار بالدين، خوفًا على النفس أو على الأتباع، من أذى المشركين والظالمين، سواء كان استسرارًا كليًّا بعدم إظهار المرء إسلامه، أو استسرارًا جزئيًّا، بعدم إظهار حكم الله فى موقف من المواقف، أو حالة من الحالات[٢٠].

وبناء على هذا المفهوم لا يتصور وجود التقية إلا عند وقوع إكراه حقيقى ومؤثر، كما أنها لا تعدو أن تكون رخصة وحالة استثنائية، يلجأ إليها عند الاضطرار، وترتفع مشروعيتها بزوال الأسباب التى أدت إليها، والأهم من ذلك كله أنها من باب الأحكام العملية التكليفية الفقهية، التى ينبغى أن تبحث فى كتب الفقه عند الكلام عن الإكراه والاضطرار، لا أن تتحول إلى أصل عقدى، وحال دائمة، يتقرب إلى الله بفعلها، بغض النظر عن وجود الأسباب المسوغة لها.

ثالثا: حكم التقية، ومنزلتها عند الشيعة الإمامية:

ولا أظن أن ثمة مطالعًا للفكر الشيعى الإمامى القديم والحديث، يمكن أن يخفى عليه ما للتقية عند الشيعة من أهمية كبيرة، ومكانة عظيمة، حتى إنها لم تعد مجرد فعل جائز فحسب وإنما كادت تكون شعارًا للمذهب، ووقفًا عليه، وخصيصة ينفرد بها دون سائر الفرق والمذاهب الأخرى[٢١].

وقلما يخلو كتاب من كتب المذهب

الإمامى، ومراجعه المعتمدة فى العقيدة، أو الحديث أو التفسير من ذكر التقية، والاستدلال على مشروعيتها وتفضيلها، بل لقد وصل الأمر -كما يذكر سيد أمير على - إلى أنها صارت عادة متأصلة فى نفوس الشيعة، إلى الدرجة التى صاروا يمارسونها حتى فى الظروف التى لا تكون ضرورية فيها[٢٢].

وقد اعترف نفر من علماء الشيعة المعاصرين بهذه الحقيقة -وإن كانوا يعللونها بتعليل لا يخلو من نظر - لكن المهم هو إقرارهم بأن التقية كانت شعارًا لآل البيت عليهم السلام، دفعًا للضرر عنهم وعن أتباعهم، وحقنًا لدمائهم، واستصلاحًا لحال المسلمين، وجمعًا لكلمتهم، ولَمًّا لشعثهم، وما زالت سمة تعرف بها الإمامية، دون غيرها من الطوائف والأمم[٢٣].

ويضاف لذلك أن كثرة الروايات الواردة عن أئمتهم فى الكلام عن التقية ومشروعيتها وفضلها قد بلغت حدًا كبيرًا جدًا، حدًا جعل بعض مفسريهم المعاصرين يقول: "والأخبار فى مشروعية التقية من طرق أئمة أهل البيت كثيرة جدًا، ربما بلغت حد التواتر[٢٤].

وحتى لا يكون كلامنا مرسلاً، أو اتهامًا للقوم بما هم منه براء، فسوف نذكر فيما يلى -ومن خلال كتب الشيعة أنفسهم -نماذج من النصوص التى تكشف بوضوح عن إعلائهم الشديد من شأن التقية، ومكانتها، حتى وصل الأمر إلى درجة غير معقولة من الغلو والمبالغة، التى لا يشهد لها الشرع أو العقل، أو حتى سيرة أئمة أهل البيت الكبار ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ ومن الشواهد الدالة على ذلك ما يلى:

أ- اعتبار التقية أصلاً أساسيًا من أصول الدين، ونفى الإيمان عمن لم يقل بها.

وقد نقلت كتب الشيعة المعتمدة عن أئمتهم عددًا كبيرًا من الروايات التى تنص على هذا المعنى، ومن ذلك ما رواه الكلينى فى كتابه الكافى عن أبى عمر الأعجمى قال: قال لى أبو عبد الله: يا أبا عمر إن تسعة أعشار الدين فى التقية[٢٥]، ولا دين لمن لا تقية له، والتقية فى كل شىء إلا فى النبيذ، والمسح على الخفين[٢٦]. وروى عن جعفر أنه قال: "إن أبى رضوان الله عليه - أى الإمام الباقر - كان يقول: إن التقية من دينى ودين آبائى، ولا دين لمن لا تقية له، وإن الله يحب أن يعبد فى السر، كما يحب أن يعبد فى العلانية[٢٧]. وقال جعفر الصادق أيضًا "لا دين لمن لا تقية له، وإن التقية لأوسع ما بين السماء والأرض[٢٨].

ولا تكتفى المصادر الشيعية بنسبة الروايات السابقة إلى أئمة أهل البيت فحسب، بل نجدهم أيضا ينسبون للرسول ﷺ أنه قال: "إن التقية من دين

الله، ولا دين لمن لا تقية له، والله لولا التقية ما عبد الله فى الأرض، فى دولة إبليس"[29].

ب ـ التأكيد على وجوب التقية، واستمرار هذا الوجوب حتى ظهور المهدى آخر الزمان.

فالتقية عند الشيعة الإمامية واجب متحتم، وفريضة لازمة، وهناك الكثير من النصوص المروية عندهم فى هذا المعنى - إضافة لما تقدم ذكره آنفًا - وهى تجمع ما بين التنصيص على الوجوب، أو الأمر بالتقية، وكتمان الاعتقاد عن المخالفين فى ولاية أهل البيت، وقد نص على ذلك ابن بابويه القمى الملقب بالصدوق فى لهجة واضحة وقاطعة، لا تترك مجالاً للشك فقال: "اعتقادنا فى التقية أنها واجبة، من تركها كان بمنزلة من ترك الصلاة"[30]، ثم زاد الأمر وضوحًا فقال: "والتقية واجبة، لا يجوز رفعها إلى أن يخرج القائم عليه السلام فمن تركها قبل خروجه، فقد خرج عن دين الله، ودين الإمامية، وخالف الله ورسوله والأئمة"[31].

والقول بوجوب التقية ليس مقصورًا على العلماء المتقدمين، بل نص عليه أيضًا عدد من أكابر المراجع الشيعية المتأخرين، وعلى رأسهم الخوئى[32]، وآية الله الخومينى[33]، ومحسن الحكيم[34]، وغيرهم الكثير[35]، مما يدل على اتفاق المذهب على هذا الأمر، دونما فرق بين القدماء أو المحدثين، رغم اختلاف الأحوال السياسية والاجتماعية، ورغم قيام دولة مستقلة للشيعة، يطبقون فيها مذهبهم وأصولهم الدينية بحرية كاملة، وينصون فى دستورها على أن مذهب الدولة هو المذهب الجعفرى.

ج ـ عدم الاقتصار على القول بوجوب التقية، وإنما ينظر إليها باعتبارها من أحب الأعمال، وأفضلها عند الله.

وثمة روايات كثيرة عن أئمة أهل البيت فى هذا المعنى، امتلأت بها كتب الشيعة، ومنها ما هو منسوب لأمير المؤمنين على بن أبى طالب رضي الله عنه، ومنها ما هو منسوب للأئمة الأحد عشر من بعده، ومن ذلك ما روى عن على رضي الله عنه أنه قال: "التقية من أفضل أعمال المؤمن، يصون بها نفسه وإخوانه عن الفاجرين". وروى الكلينى فى الكافى عن جعفر الصادق أنه قال: "سمعت أبى يقول: لا والله ما على وجه الأرض شىء أحب إلى من التقية، يا حبيب إنه من كانت له تقية رفعه الله، يا حبيب من لم تكن له تقية وضعه الله"[36].

د ـ اعتبار ترك التقية من أعظم الذنوب التى لا يغفرها الله سبحانه.

ولاشك أن التقية - على افتراض القول بوجوبها - ليست من أركان الإسلام الخمسة الكبرى أو فرائض الدين الأساسية المعلومة بالضرورة عند الكافة، والتى تلزم سائر المكلفين ومن ثم فإن تاركها ليس مرتكبًا

لكبيرة من الكبائر العظى، ثم، أو واحدة من الموبقات التى جاءت النصوص بالتحذير منها[٣٧]، وحتى إذا افترضنا أن التقية من الفرائض وتركها من كبائر الذنوب، فقد أخبر الله سبحانه أنه يغفر كل الذنوب، مهما بلغ قبحها وشناعتها، سوى الشرك والكفر بالله.

لكن الغلو فى مكانة التقية عند الشيعة يصل إلى حد كبير، حتى إنها صارت من أعظم الفرائض وأهمها، كما أن تركها يعد من عظائم الذنوب وكبارها، وهو ذنب لا يغفره الله بحال، ومن النصوص الدالة على ذلك قول على بن الحسين زين العابدين ﷺ يغفر الله للمؤمن كل ذنب، ويطهره منه فى الدنيا والآخرة، ما خلا ذنبين: ترك التقية وتضييع حقوق الإخوان[٣٨]، ويروى عن جعفر الصادق أنه قال: "لو قلت: إن تارك التقية كتارك الصلاة، لكنت صادقًا[٣٩]، وفى تفسير قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ (آل عمران:١١٢) نقلت المصادر الشيعية عن جعفر الصادق أنه تلا هذه الآية، وقال: "والله ما ضربوهم بأيديهم، ولا قتلوهم بأسيافهم، ولكن سمعوا أحاديثهم فأذاعوها، فأخذوا عليها فقتلوا، فصار ذلك قتلاً، واعتداءً ومعصية[٤٠].

هـ - التعسف فى تفسير معانى بعض الآيات القرآنية لإثبات دلالتها على فضل التقية.

وقد نقل علماء الشيعة بعض الروايات عن أئمتهم، يفسرون فيها عددًا من آيات القرآن بطريقة متعسفة، ويلوون أعناقها، كى يقرروا أنها واردة فى بيان فضل التقية أو وجوبها.

ومن النماذج البارزة فى هذا الصدد ما روى عن الحسن بن على ﷺ فى تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة:٨٢) حيث قال: ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (البقرة:٨٢)، أى قضوا الفرائض كلها، بعد التوحيد واعتقاد النبوة والإمامة، وأعظمها فرضا قضاء حقوق الإخوان فى الله، واستعمال التقية مع أعداء الله عز وجل[٤١].

ونقل أبو حمزة الثمالى (ت:١٤٨هـ) فى تفسيره عن أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله عن قول الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران:٢٠٠) فقال: اصبروا على المصائب، وصابروهم على التقية، ورابطوا على من تقتدون به، واتقوا الله لعلكم تفلحون[٤٢] وفى تفسير قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ

بِمَا صَبَرُواْ وَيَدْرَءُونَ بِٱلْحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (القصص:٥٤)

نقل عن جعفر الصادق أنه قال: "بما صبروا أى: بما صبروا على التقية، ويدرؤون بالحسنة السيئة"، قال: الحسنة التقية، والسيئة الإذاعة[٤٣].

و -اعتبار التقية ركنًا أساسيًا للمذهب، ومعيارًا حاسمًا للتفرقة بين الشيعى الصادق، وغير الصادق.

وبناء على ذلك لا يتصور وجود إيمان حقيقى كامل، أو تشيّع صحيح لأهل البيت دون أن يلجأ المؤمن للتقية، بل لولاها لما عبد الله فى الأرض، وقد نسبوا للنبى ﷺ أنه قال: "لا دين لمن لا تقية له، والله لولا التقية ما عبد الله فى الأرض[٤٤]"، كما نسبوا لعلى ﷺ أنه قال: "التقية دينى ودين أهل بيتى[٤٥]"، وبقدر استعمال التقية والكتمان بقدر ما تعلو درجة العبد، ويرتفع شأنه ويدل على ذلك ما روى عن معلى بن خنيس أنه قال: قال أبو عبد الله جعفر الصادق: يا معلى اكتم أمرنا ولا تذعه، فإنه من كتم أمرنا ولم يذعه أعزه الله به فى الدنيا، وجعله نورًا بين عينيه فى الآخرة، يقوده إلى الجنة، يا معلى، من أذاع أمرنا ولم يكتمه أذله الله به فى الدنيا، ونزع النور من بين عينيه فى الآخرة، وجعله ظلمة تقوده إلى النار، يا معلى إن التقية من دينى ودين آبائى، ولا دين لمن لا تقية له، يا معلى إن الله يحب أن يعبد فى السر كما يحب أن يعبد فى العلانية، يا معلى إن المذيع لأمرنا كالجاحد له[٤٦].

وخلاصة الأمر أن التقية صارت معيارًا أساسيًا لمعرفة الشيعى الصادق من المدعى الكاذب ومما نسبوه للإمام الثالث الحسين بن على بن أبى طالب ﷺ أنه قال: "لولا التقية ما عرف ولينا من عدونا[٤٧]".

ولعل كل من يطالع كتب المذهب الشيعى الإمامى، ويقف على مكانة التقية ومنزلتها عندهم، وتحولها من مجرد رخصة عند الاضطرار إلى أصل عقدى، وعبادة من أعظم العبادات، يثور فى نفسه تساؤل عن الأسباب التى أدت لذلك، وجعلت التقية تشغل تلك المكانة العظيمة فى مذهب الإمامية، حتى إنهم صاروا يعترفون بأنهم أقدم من عرف بها وأكثر من شنع عليهم من أجلها[٤٨].

وفى اعتقادى أن هناك مجموعة أسباب -وليس سببًا واحدًا -قد أدى إلى ذلك، مع ملاحظة أن هذه الأسباب تتنوع تنوعًا واضحًا، فمنها العقدى ومنها الفقهى، ومنها ما يعود للظروف السياسية والاجتماعية التى مر بها الشيعة فى مراحل تاريخهم المختلفة.

ومن أهم تلك الأسباب القول بعصمة الأئمة، والعلة فى ذلك هو أن علماء الشيعة قد واجهوا معضلة كبيرة،

تمثلت فى قولهم بعصمة الأئمة، وسلامتهم من الخطأ أو السهو من جهة ووقوفا على آراء وأقوال متناقضة، أو وعود قالها الأئمة ولم تتحقق من جهة أخرى.

ولحل هذا الإشكال الخطير لم يكن أمام علماء الاثنى عشرية سوى القول بالتقية كمخرج من كل تناقض لحق أقوال الأئمة، أو خلف فى وعد وعدوه ثم لم يتحقق على أرض الواقع.

ومن الأسباب الأخرى تغلغل السرية والكتمان فى بنيان المذهب، واعتمادها وسيلة فى الدعوة إليه، ومن المعروف أن الدعوات الشيعية فى مراحلها المختلفة قد ووجهت بحسم وقوة من خلفاء الدولتين الأموية والعباسية، لأنهم اعتبروها خروجا على الخليفة الشرعى ومحاولة لشق يد الطاعة، وبث الفرقة والنزاع بين المسلمين.

ولكى يواجه أصحاب الدعوات الشيعية ذلك النوع من الاضطهاد والتعامل القاسى، لجأوا إلى السرية والكتمان فى بث دعوتهم، ونشرها بعيدا عن الرقباء، وخوفا من العيون والرصد ولا شك أن التقية تعد من أبلغ الوسائل التى تتناسب مع هذه البيئة.

وثمة روايات كثيرة منسوبة للأئمة يأمرون فيها شيعتهم بالتقية وكتمان معتقداتهم، ولاسيما فى التعامل مع المخالف، ويجعلون ذلك قربة عظيمة وعملاً فاضلاً من أحب الأعمال إلى الله، ومن تلك الروايات قول أمير المؤمنين على بن أبى طالب ﷺ وأرضاه " التقية من أفضل أعمال المؤمن، يصون بها نفسه وإخوانه عن الفاجرين[٤٩] وعن محمد الباقر قال " خالطوهم بالبرانية، وخالفوهم بالجوانية إذا كانت الإمرة صبيانية[٥٠]

وعن جعفر الصادق قال " التقى ترس المؤمن، والتقية حرز المؤمن، ولا إيمان لمن لا تقية له، إن العبد ليقع إليه الحديث من حديثنا فيدين الله عز وجل به فيما بينه وبينه، فيكون له عزا فى الدنيا ونورا فى الآخرة، وإن العبد ليقع إليه الحديث من حديثنا فيذيعه، فيكون له ذلا فى الدنيا، وينزع الله عز وجل ذلك النور منه[٥١]

رابعا: الواقع التاريخى، وهل يتفق مع ما نسب إلى الأئمة من القول بالتقية ؟

ومقصودنا بهذا التساؤل هو أن النصوص المنسوبة لأئمة أهل البيت رضوان الله عليهم أجمعين - والتى عرضنا لنماذج منها سابقًا - تعلى من شأن التقية بما لا مزيد عليه، وتجعلها من الواجبات المتحتمة، التى لا يغفر للمقصر فيها، بل تراها أصلا من أصول الدين، التى تميز بين المؤمن وغير المؤمن.

والعمل بالتقية عندهم دائم ومستمر، لا يرفع حتى يظهر القائم من آل محمد ﷺ، وهو المهدى فى آخر الزمان، كما

أنه لا يختص به أحد دون آخر، بل إن جل الأئمة الأحد عشر الأوائل نسبت إليهم روايات عملوا فيها بالتقية.

وفى ضوء تلك النصوص التى تولى التقية كل هذا الوجوب، كان المتوقع أن نرى اتساقا فى المواقف والتطبيق، بين سيرة أهل البيت وتاريخهم من جهة، وبين أقوالهم النظرية عن التقية ، من جهة أخرى .

لكن المتتبع لتاريخ أئمة أهل البيت ﷺ لا يجد شيئا من ذلك وإنما يرى كما هائلا من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والجهر بالحق وعدم الخشية من مخلوق، مهما علا شأنه واشتد بطشه.

ويضاف لذلك أن المطالع لتاريخ أهل البيت - رضوان الله عليهم - يلحظ كمًّا كبيرًا من الثورات، والخروج المسلح على الولاة والأمراء، ومحاولة إنشاء الدول المستقلة فى شتى أرجاء العالم الإسلامى[٥٢]، وهذه المحاولات قدر لبعضها النجاح، وإن كان أغلبها قد منى بالفشل وخلف محنا دامية ومقاتل مروعة لأهل بيت رسول الله -عليهم سلام الله أجمعين -.

وقد ظلت ذكرى هذه المحن جروحا نازفة فى قلوب محبيهم عبر مراحل التاريخ كله وظهرت فى صورة أشعار وكتابات حزينة وباكية، تترحم على شهداء أهل البيت، وتجأر بالدعاء على ظالميهم وقاتليهم فى كل زمان ومكان.

ولا أظن أن بوسعنا حصر أو استقصاء كل تلك المحاولات، والذى يعنينا هنا التدليل على وجود التفاوت الشاسع، بين سيرة أئمة أهل البيت الحقيقية وبين ما نسب إليهم كذبا من مرويات وأقوال، لا تتفق مع الشرع، ولا مع واقعهم الفعلى بحال.

وسوف نستعرض فيما يلى بعض النماذج من أقوال الأئمة، وسيرهم العملية، والتى تثبت بوضوح أنهم كانوا أبعد الناس عن التقية، وأشجعهم فى قول الحق والجهر به.

١ - وأول نموذج نشير إليه هنا هو جرأة الإمام على ﷺ فى الحق، وإنكاره للمنكر، وشجاعته التى يضرب بها الأمثال، وعدم سكوته عن باطل يراه مهما كلفه الأمر ومهما واجه من الصعوبات.

وهذه الصفات كلها محل اتفاق بين أهل السنة وبين الشيعة، وإن كانت كتب الشيعة تضفى على الإمام على ﷺ أوصافا تبلغ درجة الخيال وتقترب من الأساطير، والذى يعنينا من ذلك هو الرد على تصور الشيعة لمبدأ التقية، وإثبات أن واقع الأئمة يناقضه تماما، مما يعنى أنه لا حجة لهم فى الاحتجاج بأقوال الأئمة لإثبات التقية، وكيف يتصور من الإمام على ﷺ ذى الشجاعة الفائقة والقوة البالغة أن يداهن أو أن يلجأ للتقية والروايات السابقة التى

أسلفناها تتعارض تماما مع ما زعمته الشيعة من استعماله للتقية، بل هى تصرح بأن عليا كان ينكر المنكر، ويجهر بالحق، ولا يبالى أحدا أو يخشى فى الله لومة لائم.

٢ - وأما السيد الكبير[٥٣]، الحسن بن على ، فإن المتتبع لموقفه وتنازله عن الخلافة وصلحه مع معاوية، يقطع بعدم لجوئه للتقية، حينما آثر الصلح وحقن دماء المسلمين، رغم كل ما تعرض له من ضغوط شديدة[٥٤].

ولا شك فى أن الحسن بفعله هذا كان أبعد الناس عن التقية ومخادعة الناس، لأن صلحه مع معاوية يعتبر خروجًا على الرأى العام المحيط بالإمام فى عصره، حيث لاقى الإمام "الحسن" معارضة صريحة من كثير من شيعة أبيه الذين كانوا لا يريدون الصلح حتى أنهم كانوا ينادونه بقولهم: السلام عليك يا مذل المؤمنين؟[٥٥]، ومن المعروف أن المعارضين للصلح كانوا أقوياء وأشداء، ونال الإمام الحسن منهم الكثير من العنت والإيذاء، ولكن ذلك لم يفت فى عضده، وقاوم المعارضين مقاومة الأبطال، فيا ترى لو كانت للتقية مكانة فى قلب الحسن هل كان يصالح معاوية، أمْ كان يستجيب لنداء الذين كانوا يحثونه على قتاله حتى يبايعه " معاوية " كخليفة منتخب وشرعى للمسلمين[٥٦]؟

٣ - وأما سيرة الإمام الشهيد، سبط رسول الله ﷺ، وريحانته من الدنيا ومحبوبه: الحسين بن على ، ففيها أوضح دليل على براءة أئمة أهل البيت من التقية، وكتمان الحق، فلقد كان رضوان الله عليه جريئا فى الحق، ولا يخشى فى الله لومة لائم، وقد استشهد فى كربلاء، ضاربا أروع المثل فى الصبر والثبات على المبدأ وليسطر ملحمة بطولية من ملاحم الجهاد والاستشهاد، فرحمة الله ورضوانه عليه من إمام شهيد، ما رضى بالذل، ولا سكت عن باطل، وكان فى وسعه أن يسكت، أو أن يلجأ للتقية - كما تزعم الشيعة - لكنه ما فعل، بل صابر وجاهد، حتى لقى وجه ربه الكريم، إماما للشهداء، وأسوة للمجاهدين.

٤ - وبعد الإمام الحسين الشهيد ، نجد حفيده الإمام زيد بن على ابن الحسين، أخا أبى جعفر الباقر يخرج على الأمويين، ويقاتلهم قتالاً شديدًا، حتى استشهد عام ١٢٢هـ، وظل مصلوبًا أربع سنين[٥٧].

٥ - وأما الإمام موسى الكاظم، فلم يكن على وفاق مع الخليفة العباسى "هارون الرشيد" وقضى سنوات فى سجن الخليفة ببغداد، حتى توفى فى محبسه فى رجب سنة ثلاث وثمانين ومئة[٥٨].

ومن الواضح أن الكاظم لو كان

يسلك مسلك التقية ويخادع الخليفة الذى كان ابن عمه وكانت تربط بينهما صلات القربى، لما حدث له ما حدث من سجن وتضييق[٥٩].

٦ - وعندما آلت الخلافة إلى "المأمون" العباسى عيَّن الإمام "على ابن موسى" الملقب "الرضا" وليًا للعهد، و"على الرضا" هو الإمام الثامن للشيعة الإمامية، غير أن الإمام قضى نحبه فى عهد "المأمون" واستمرت الخلافة فى العباسيين[٦٠].

٧ - وأما الإمام محمد الجواد، فقد زوجه الخليفة المأمون العباسى ابنته أم الفضل بعد وفاة أبيه الرضا، لكى لا تنقطع المودة بين الخليفة العباسى والبيت العلوىّ[٦١]

وهكذا نجد أن إمامين من أئمة الشيعة، أحدهما كان وليًا للعهد، والآخر كان صهرًا للخليفة، ومن ثم فلم يكونا بحاجة مطلقا إلى العمل بالتقية كما أنهما لم يطلبا من الشيعة أن يتخذوا من التقية وسيلة لتحقيق مطالبهم[٦٢]

وبعد هذه الأمثلة كلها -وهناك الكثير غيرها - لنا أن نتساءل عن تقية الأئمة المزعومة، وأين هى حقا؟ وكيف تروى عنهم كتب الشيعة أمرهم بالتقية، وحثهم الشديد عليها، مع أن واقعهم العملى ينفى ذلك تماما، ويثبت بوضوح أنهم - رضوان الله عليهم - كانوا من أبعد الناس عن التقية، ومن أكثرهم جهرا بالحق وثباتا عليه

خامسًا: حكم التقية عند أهل السنة:

وقد ذهب جماهير علماء أهل السنّة[٦٣]، إلى جواز التقية فى الجملة، وأنها مشروعة عند وجود المقتضى لذلك، مع تأكيدهم على أن الأصل فى التّقيّة هو الحظر، وجوازها ضرورة ومن ثم تباح بقدر الضّرورة[٦٤]، كما أنها من باب الرخص العارضة والمؤقتة، وليست من أصول الدين المتبعة على سبيل الدوام والاستمرار[٦٥].

وممن نص على ذلك الإمام القرطبى حيث قال " التقية لا تحل إلا مع خوف القتل، أو القطع، أو الإيذاء العظيم، ومن أكره على الكفر فالصحيح أن له أن يتصلب، ولا يجيب إلى التلفظ بكلمة الكفر، بل يجوز له ذلك[٦٦]، ونجد قريبًا من هذا المعنى عند الإمام الجصاص والذى نبه إلى أن " إعطاء التقية رخصة، وأن الأفضل ترك إظهارها[٦٧]، ثم عزا إلى أصحابه من الحنفية قولهم بأن كل أمر كان فيه إعزاز الدين، فالإقدام عليه حتى يقتل أفضل من الأخذ بالرخصة فى العدول عنه، وكذلك بذل النفس فى إظهار دين الله تعالى، وترك إظهار الكفر أفضل من إظهار التقية فيه[٦٨]

وعلة القول بحظر التقية وعدم جوازها إلا لضرورة، أنها تتضمن ولا بد نوعا من الكذب الصريح أو

الضمنى[٦٩]، إما بالقول وإما بالفعل، ولا يشك مسلم فى حرمة الكذب وذمه واعتباره من الكبائر التى استفاضت النصوص الشرعية من الكتاب والسنة فى إثبات تحريمها، وتوعد فاعليها بالعذاب الشديد[٧٠].

ولعل هذا المأخذ هو الذى حدا ببعض السلف، وعلى رأسهم الصحابى الجليل معاذ بن جبل ﷺ، والتابعى المعروف مجاهد بن جبير- رحمه الله - إلى القول بأنه لا تقية بعد أن أعز الله الإسلام، والتقية فى رأى هذا الفريق أنها كانت فى صدر الإسلام، قبل قوة المسلمين أما بعد أن أعز الله المسلمين، فليس لهم أن يلجأوا للتقية بحال[٧١]، وإن كان مذهب الجمهور هو الجواز كما أشرنا آنفاً[٧٢].

وخلاصة ما نخرج به من تأمل النصوص الشرعية، هو أن التقية جائزة فى الجملة - عند وجود المقتضى لها -وأن الله سبحانه إنما شرعها تخفيفا على عباده، وتيسيرا عليهم، إذا أكرهوا على فعل المحرم أو المحظور، وحينئذ يجوز لهم أن يظهروا باللسان، أو الفعل ما يرفع عنهم الضرر، بشرط أن تكون القلوب كارهة لذلك، ومضمرة لموافقة الشرع فيما أمر به.

وإذا كنا قد خلصنا فيما مضى إلى أن التقية جائزة فى الجملة عند أهل السنة، وهناك الكثير من الأدلة على ذلك، كما أن هناك عدة صور وأقسام تدخل فى معنى التقية، فيبقى التأكيد على أن جوازها هذا ليس مطلقا، أو خاليا من الضوابط والقيود، بل ثمة شروط وضوابط يتعين مراعاتها عند اللجوء إليها أو استخدامها، وبدون توافر تلك الضوابط لا تشرع التقية بل تمنع وتذم.

والسبب فى ذلك هو أن أصل فعل التقية متضمن لشىء من الكذب، ومخالفة الظاهر للباطن، وبها شبه كبير بالنفاق[٧٣]، وهذه الأمور كلها جاءت نصوص الشريعة قاطعة بتحريمها، والمنع منها بصفة عامة، وإنما شرعت التقية لتحقيق مصلحة أعظم من فساد هذا الفعل المحرم.

والمتأمل لقواعد الشريعة يجد أن ما شرع استثناء فلابد أن يحاط بالضوابط، التى تجعله مقصورا على تحقيق مصلحة ما، ولا يصح التوسع فيه إلى الدرجة التى يجور فيها على الحكم الأصلى، ويصبح الاستثناء قاعدة مكررة، وليس حالة جزئية طارئة، ومما يشهد لهذا المعنى: قوله تعالى عن حكم أكل الميتة للمضطر الذى لم يجد غيرها ليسد رمقه ويبقى على حياته: ﴿ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (البقرة:١٧٣) ومن أهم هذه الضوابط ما يلى[٧٤]:

١ - أن يكون هناك ضرر حقيقى أو

خطر داهم، ينزل بالمكلف فعلاً، فإن لم يكن هناك خوف ولا خطر يخشى منه، لم يجز للمكلف ارتكاب المحرم تقية.

٢ - يشترط أن يكون الضرر أو الأذى المبيح للتقية شديدا، ويصعب على المكلف تحمله إلا بمشقة شديدة خارجة عن المعتاد[٧٥]، وكما يقول القرطبى فإن " التقية لا تحل إلا مع خوف القتل، أو القطع، أو الإيذاء العظيم[٧٦].

٣- ومن شروط جواز التقية أيضا أن لا يكون للمكلف سبيل للنجاة من الأذى إلا بالتقية، وهذا السبيل قد يكون الهرب من القتل، أو القطع، أو الضرب، وقد تكون الهجرة من بلد الكفر إلى بلد الإسلام، فإن أمكنته الهجرة لم يكن له موالاة الكفار وترك إظهار دينه[٧٧]، ويدل على هذا المعنى قوله تعالى فى سورة النساء: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا ۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴾ (النساء:٩٧).

٤- ألا تتحول التقية إلى نوع من الموالاة للكافرين، أو مداهنتهم، أو الإقرار بما هم عليه من باطل وشرك، أو الرضا بفساد اعتقادهم، وسوء صنيعهم، والعلة فى ذلك هى أن التقية إنما شرعت لدفع الأذى، وتوقى الضرر، وأما الموالاة أو المداهنة، فلا يلجأ إليها صاحبها فى الغالب إلا طمعا فى نوال أو مغنم دنيوى يصيبه ممن يواليهم أو يداهنهم، وربما فعل ذلك تحسبا من عواقب موهومة، وحصول الغلبة لذلك الفريق، كما وصف الله مثل هذا الصنيع بقوله تعالى: ﴿ فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَٰرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٌ ۚ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِىَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ فَيُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ نَٰدِمِينَ ﴾ (المائدة:٥٢).

٥ - أن التقية تجوز فى حق عوام الناس فى الأمور الجزئية الصغيرة، وعند خوف الضرر، أما العلماء الكبار، والأئمة المقتدى بهم فالواجب عليهم الصدع بكلمة الحق فى وجه الظالمين، دون أن يخافوا فى الله لومة لائم.

ويتأكد هذا الوجوب إذا تعلق الأمر بقضية عقدية مهمة، أو نازلة عامة تنزل بالمسلمين، ولا يصح لأحدهم حينئذ أن يركن إلى الرخصة، أو أن يتعلل بالتقية، وإنما الأمر كما قال الإمام أحمد بن حنبل فى كلمته الشهيرة " إذا أجاب العالم تقية، والجاهل يجهل، فمتى يتبين الحق[٧٨]

وقد نص علماء الأحناف على أن

كل أمر كان فيه إعزاز الدين، فالإقدام عليه حتى يقتل أفضل من الأخذ بالرخصة فى العدول عنه، و بذل النفس فى إظهار دين الله تعالى، وترك إظهار الكفر أفضل من إظهار التقية فيه(٧٩).

٦ - ومع أن التقية جائزة عند أهل السنة، إذا وجد السبب الداعى لها، إلا أنها تبقى مع ذلك مجرد رخصة مباحة، والأفضل والأولى للمكلف أن يثبت على الحق، وأن يجهر به، وأن يوافق ظاهره باطنه، ومن ثم لا يلجأ للتقية أو للكتمان.

وقد دل على هذا الحكم العديد من نصوص الكتاب والسنة(٨٠)، ومنها قوله تعالى: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ (العنكبوت:٢ -٣).

ومن الأدلة أيضًا ما ذكره الله سبحانه فى سورة البروج، من قصّة أصحاب الأخدود، الّذين صبروا على عذاب الحريق فى الأخدود، واختاروا ذلك على أن يظهروا الرّجوع عن دينهم، ولا شك أن ثناء الله تعالى عليهم بذلك الثبات، ومدحهم عليه يدل بوضوح على تفضيل موقفهم على موقف العمل بالتّقيّة فى قضيّة إظهار الكفر. وممّا يستدلّ به على ذلك من السنّة قول النبىّ ﷺ "لا تشرك بالله شيئا وإن قُتِلْت وحُرِّقْت"(٨١)، كذلك بوّب البخارى رحمه الله فى صحيحه بابًا بعنوان " باب من اختار الضرّب والقتل والهوان على الكفر"(٨٢)، ومن الأحاديث التى أوردها فى هذا الباب حديث خبّاب بن الأرت أنه قال " شكونا إلى رسول الله ﷺ، وهو متوسّد بردة فى ظلّ الكعبة، فقلنا: ألا تستنصر لنا ؟ ألا تدعو لنا؟ فقال: قد كان من قبلكم يؤخذ الرّجل، فيحفر له فى الأرض فيجعل له فيها، فيجاء بالمنشار فيوضع على مفرق رأسه، فيجعل نصفين، ويمشّط بأمشاط الحديد من دون لحمه وعظمه، فما يصدّه ذلك عن دينه، ثمّ قال ﷺ: والله ليتمّنّ الله هذا الأمر، حتّى يسير الرّاكب من صنعاء إلى حضرموت، لا يخاف إلا الله، والذّئب على غنمه، ولكنّكم تستعجلون(٨٣).

وإضافة لنصوص الكتاب والسنة السابقة، فقد نقل بعض أهل العلم الإجماع على أفضلية الأخذ بالعزيمة، وممن نص على ذلك ابن بطال حيث قال " أجمعوا على أن من أكره على الكفر، واختار القتل، أنه أعظم أجرا عند الله ممن اختار الرخصة(٨٤).

سادسًا: أبرز الفروق بين موقف كل من أهل السنة، والشيعة الإمامية من التقية:

ومـن أهـم وجـوه الفـرق بـين تقيـة السنة، وتقية الشيعة ما يلى[٨٥]:

الفرق الأول:

أن التّقيـة عنـد أهـل السـنة رخصـة جـائزة[٨٦]، وليسـت عزيمـة واجبـة، أو حتـى مسـتحبة، كمـا أنهـا اسـتثناء مؤقت، وليست أصلا عاما أو كليا، وقـد تقـدم معنـا سـابقا مـن الأدلـة مـا يثبت هذا الأمر.

كذلك فإن التقية عند أهل السنة تعد من قبيل المسائل الفقهية العملية، وليست من المسائل العقدية ومن ثم فإن محـل الكـلام عنهـا يـأتى غالبـا فـى كتب المفسرين عند الكلام عن آية آل عمـران، وفـى كتـب الفقهـاء والأصـوليين، حينمـا يتكلمـون عـن الإكراه، والاضطرار، وما أشبه ذلك مـن المسـائل المتعلقـة بعـوارض الأهليـة وقلمـا تتعـرض كتـب العقـائد لهـذه المسالة إلا نـادرًا، وإن حـدث شـىء مـن ذلـك فإنمـا يـأتى فـى سياق الـرد علـى الشيعة.

أمـا التقيـة عنـد الشـيعة الإماميـة، فليسـت مجـرد رخصـة أو استثناء، بـل بـالغوا فـى الإعـلاء مـن شـأنها، حتـى صـارت عقيـدة ثابتـة، وواجبـا لازمـا، وركنا ركينا من أركان مذهبهم، لا يـتم تشـيع المـرء إلا بـه، ونظـرا لهـذه الأهميـة فقـد احتلـت التقيـة والكـلام عنهـا مكانـا بـارزا فـى كتـب العقـائد الإماميـة، إضـافة لكتـب التفسـير والحديث والفقه، وصارت شعارا مميزا للمـذهب، وخصيصـة مـن خصائصـه البارزة، ويكفـى فـى الدلالـة علـى ذلـك ما نسب إلى الإمام الباقر أنه قال " إن التقية من دينى ودين آبائى، ولا دين لمن لا تقية له "[٨٧]

الفرق الثانى:

أن التقية عند أهل السنة ينتهى العمل بها بمجـرد زوال السـبب الـداعى لهـا مـن الإكـراه ونحـوه، ويصـبح الاسـتمرار عليهـا - حينئـذ - دلـيلا علـى أنهـا لم تكـن تقيـة ولا خوفًـا بـل كانـت ردّة ونفاقًا.

وينبنـى علـى ذلـك أنـه إذا وجـد زمـان علـت فيـه كلمـة الإسـلام، وقامـت لـه دولة ممكنـة، تطبق أحكامـه، وتقيم شرائعه، فلا يصح العمل بالتّقية، وإنما تصبح حالة فردية نادرة خاصة بصاحبها فقط.

أما التقية عند من قال بها من الشيعة الرافضة، فهى واجب جماعى مستمر، لا ينتهـى العمـل بـه حتـى يخـرج مهـديهم المنتظر، وقد نسبوا للأئمة عددا كبيرا من الروايات التى تنص علـى هـذا الأمـر وتحـرم تـرك التقيـة قبـل خـروج المهـدى المنتظـر فـى آخـر الزمـان[٨٨] وقـد نـص علـى هـذا المعنـى صـراحة ابـن بابويـه القمـى فقـال " والتقيـة واجبـة، لا يجـوز رفعهـا إلى أن يخـرج القـائم عليه السلام فمـن تركها قبل خروجه، فقد خرج عن دين الله، وديـن الإماميـة، وخـالف الله

ورسوله والأئمة"[89].

الفرق الثالث:

أن التقية وإن كانت رخصة للمسلم تجيز له أن يكتم عقيدته ومذهبه ويظهر خلافهما خوفا من الضرر، فإن أهل السنة مطبقون على أن ترك التقية أفضل من فعلها، وأن الجهر بالحق والثبات عليه أولى من النطق بالباطل، أو إجابة الكافرين أو الظالمين لما يطلبونه من المكلف مخالفا لدين الله وشريعته المحكمة.

وقد نقل بعض أهل العلم الإجماع على أفضلية الأخذ بالعزيمة، وأن الفقهاء كافة قد" أجمعوا على أن من أكره على الكفر، واختار القتل، أنه أعظم أجرا عند الله ممن اختار الرخصة" [90] فإذا ما انتقلنا إلى نظرة الشيعة إلى التقية، فسوف نجد أنها ليست مجرد رخصة جائزة، بل هي واجب محتم، وثابت من ثوابت الدين الكلية، ومن تركها فقد دخل في نهي الله ﷻ ونهي رسول الله ﷺ والأئمة رضوان الله عليهم[91]، ويضاف لذلك أن تاركها عندهم مرتكب لذنب عظيم، وجرم كبير لا يغفره الله بحال"[92].

الفرق الرابع:

أن التقية عند أهل السنة تكون مع الكفار - غالبًا - كما هو مقتضى قوله تعالى ﴿ لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ﴾ (آل عمران: ٢٨)

وقد تكون في بعض الأحيان مع الفساق والظلمة، الذين يخشى الإنسان شرهم، ويحاذر بأسهم وسطوتهم.

أما التقية عند الشيعة، فهي جهة في الغالب لمخالفيهم من المسلمين، حتى إنهم يسمون ديارهم بدار التقية، ودولتهم بدولة الباطل، أو دولة الظالمين[93] ومن رواياتهم في هذا المعنى ما نسب للإمام الرضا أنه قال " التقية في دار التقية واجبة[94] وعن جعفر الصادق أنه قال "من كان يؤمن بالله واليوم الأخر فلا يتكلم في دولة الباطل إلا بالتقية[95] ونصت المصادر الشيعية على أن " التقية فريضة واجبة علينا في دولة الظالمين، فمن تركها فقد خالف دين الإمامية وفارقه[96].

الفرق الخامس:

ومن الفروق المهمة بين التقية عند السنة والشيعة أن التقية لا تجوز في حق الأنبياء عند أهل السنة، إذ الواجب عليهم البيان والبلاغ، وألا يخشوا في الله لومة لائم،

كما قال سبحانه:

﴿ ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴾ (الأحزاب:٣٩).

أما الشيعة فقد جوزوا نسبة التقية لنبينا ﷺ، وللأنبياء من قبله، وقد ذكروا روايات كثيرة دالة على هذا المعنى ومن تلك الروايات ما نسبوه إلى النبى ﷺ أنه قال " إن الأنبياء إنما فضلهم الله على خلقه أجمعين بشدة مداراتهم لأعداء دين الله، وحسن تقيتهم لأجل إخوانهم فى الله"(٩٧).

الفرق السادس:

أن التقية لا تجوز فى حق العلماء، والأئمة المقتدى بهم عند أهل السنة والواجب فى حق هؤلاء الصبر والثبات، والجهر بالحق، حتى لا يضلوا الأمة التى تقتدى بهم، وكما قال الإمام أحمد فى عبارته الشهيرة " إذا أجاب العالم تقية، والجاهل بجهل فمتى يتبين الحق "

أما الشيعة الإمامية - الذين جوزوا التقية على الأنبياء - فلا يجدون أدنى غضاضة فى نسبة التقية إلى أئمة أهل البيت ﷺ، وفى مقدمتهم على ﷺ، والأئمة من بعده.

وقد رووا عنهم الكثير من الروايات القولية، والمواقف العملية التى تصور حياتهم كلها كما لو كانت قائمة على التقية، وهو أمر ننزه أهل البيت عن مثله، كيف وهم من أشجع الناس وأصدقهم لهجة، وأغيرهم على دين الله سبحانه أن يغير أو يبدل.

الفرق السابع:

أن التقية لما كانت حالا عارضا واستثنائيا عند أهل السنة، فقد وضعوا ضوابط كثيرة لجوازها، ومن تلك الضوابط أن يكون هناك ضرر حقيقى أو خطر داهم، ينزل بالمكلف فعلا، وأن يكون هذا الضرر أو الأذى المبيح للتقية شديدا، ويصعب على المكلف تحمله إلا بمشقة شديدة خارجة عن المعتاد، وأن لا يكون للمكلف سبيل للنجاة من الأذى إلا بالتقية، وقد اشترطوا أيضا ألا تتحول التقية إلى نوع من الموالاة للكافرين، أو مداهنتهم، أو الإقرار بما هم عليه من باطل وشرك، أو الرضا بفساد اعتقادهم، وسوء صنيعهم، ولا بد أن يتيقن من نطق بالكفر ونحوه تقية أنه سوف يترك ذلك فيما بعد، وأن يكون قلبه مطمئنا بالإيمان كما قال تعالى ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النحل:١٠٦).

أما الحال عند الشيعة، فعلى العكس من ذلك تماما، حيث ينظر للتقية باعتبارها قربة فى ذاتها، يثاب المرء على فعلها، وهى متعددة الأنواع والأقسام، بحيث لا يخلو المكلف من حال يحتاج فيها للتقية.

كذلك لا نرى عند الشيعة قيودا وضوابط لإباحة التقية، بل إن الأمر فى غاية السعة، وقد نقلوا عن الأئمة روايات كثيرة يلجأون فيها للتقية،

دونما سبب أو مبرر، وإنما ليتعود شيعتهم على أن تكون التقية حالا لازمة، ولو مع الموافقين لهم فى المذهب.

الخاتمة:

وخلاصة الأمر هو أن التقية تحولت عند الشيعة من كونها استثناء ورخصة عارضة إلى حال دائمة، بحيث لا يتصور وجود تشيع اثنى عشرى، بدون أن يصاحبه ويلازمه مبدأ التقية كما أنها شغلت مكانة كبيرة جدا لدى الشيعة الإمامية، حتى كادت تصير أصلا للمذهب، وركنا أساسيا من أركانه، وعنصرا متغلغلا فى بنيته ومكوناته، وحاضرا فى عقائده وفقهه، وفكره السياسى، وسلوك أبنائه وتعاونهم مع مخالفيهم من أبناء الاتجاهات العقدية الأخرى، وقلما يخلو كتاب من كتب المذهب الإمامى، ومراجعه المعتمدة فى العقيدة، أو الحديث أو التفسير أو الفقه من ذكر التقية، والاستدلال على مشروعيتها، وفضلها بل وجوبها، والتحذير الشديد من تركها.

وتتجلى خطورة " مبدأ التقية " فى كونه سببا لفقدان الثقة فى أى كلام منطوق أو مكتوب، يتكلم به علماء الشيعة وقادتهم عن التقارب أو إزالة الخلافات، إذ كيف يثق السنى فى عالم شيعى يتكلم بمعسول الكلام، ورائق العبارات حول الأخوة، ووحدة الكلمة، وقلة الخلاف بين الفريقين، ثم يتسلل الشك للسنى فى أن هذا الكلام كله ربما صدر على سبيل التقية المتغلغلة فى المذهب، والتى صارت شعارا له، ووقفا عليه، وخصيصة ينفرد بها دون سائر الفرق، والمذاهب الأخرى.

أ. د. أحمد قوشتى عبد الرحيم

الهوامش :

(١) ابن فارس : معجم مقاييس اللغة ٦/ ١٣١.

(٢) انظر مادة (وقى) من المعاجم الآتية : الفيروز آبادى : القاموس المحيط ١/ ١٧٣، والزمخشرى : أساس البلاغة ١/ ٦٨٦، والقيومى : المصباح المنير٢/ ٦٦٩ ، وابن منظور: لسان العرب ١٥/ ٤٠١، ٤٠٢ والزبيدى : تاج العروس ٤٠/ ٢٢٦ - ٢٣٧، والمعجم الوسيط ٢/ ١٠٥٢.

(٣) انظر الموسوعة الفقهية الكويتية ١٣/ ١٨٥.

(٤) انظر فى كلام المفسرين وعلماء القراءات حول الآية: - الطبرى : جامع البيان ٦/ ٣١٧ ، والبغوى : معالم التنزيل ٢/ ٢٥، وابن الجوزى : زاد المسير ١/ ٢٧١، ٢٧٢، ود. عبد اللطيف الخطيب : معجم القراءات ١/ ٤٧٠.

(٥) رواه ابن عدى فى الكامل ٣/ ٤٥٥ ، والديلمى فى مسند الفردوسى ، كما فى الجامع الصغير للسيوطى وكنز العمال ١٦/ ١٥، وانظر أيضا لسان الميزان لابن حجر ٣/ ١٢٨، وهو حديث لا يصح، كما أشار لذلك ابن طاهر المقدسى فى ذخيرة الحفاظ ٢/ ١٠٩٤، والمناوى فى فيض القدير ٣/ ٢١٤، وحكم عليه الألبانى بأنه ضعيف جدا فى سلسلة الأحاديث الضعيفة (٢١٤١)

(٦) المفيد : تصحيح اعتقادات الأمامية ص ١٣٧، دار المفيد بيروت ، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

(٧) الطبرسى : تفسير مجمع البيان ٢ /٢٧٢

(٨) العاملى : القواعد والفوائد٢ / ١٥٥ .

(٩) الكركى : رسائل الكركى ٢/ ٥١، تحقيق : الشيخ محمد الحسون ، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى ، قم.

(١٠) مرتضى الأنصارى : التقية ، ص ٣٧، تحقيق فارس الحسون ، مركز الأبحاث العقائدية ، سلسلة الكتب العقائدية (١٦٩)

(١١) انظر جعفر السبحانى : محاضرات فى الإلهيات ص٤٩٤، مؤسسة الإمام الصادق بدون تاريخ.

(١٢) الخومينى : كشف الأسرار ص ١٤٦.

(١٣) الطوسى : التبيان فى تفسير القرآن ٢ / ٤٣٤.

(١٤) وهذا الأثر رواه ابن أبى شيبة فى المصنف ٦/ ٤٧٤، والحاكم فى المستدرك ٢/ ٣١٩ ، والبيهقى فى السنن ٨/ ٢٠٩، والطبرى فى تفسيره ٣/ ٢٢٨ ، لكن فى إسناده مجهول ، وروى قريبا منه ابن حاتم فى تفسيره ٢/ ٦٢٩ و إسناده ضعيف ، وانظر سلمان العوده : العزلة والخلطة ١٧٩.

(١٥) وانظر نماذج من تعريفاتهم عند ابن الأثير : النهاية فى غريب الحديث والأثر ١/ ١٩٣ ، والعينى : عمدة القارى شرح صحيح البخارى ١٨/ ١٣٦، و ا لآلوسى : روح المعانى ٣/ ١٢١.

(١٦) السرخسى : المبسوط ٢٤/ ٤٥، دار المعرفة للطباعة و النشر والتوزيع ، بيروت لبنان .

(١٧) ابن القيم : أحكام أهل الذمة ٢/ ١٠٣٨.

(١٨) ابن حجر العسقلانى : فتح البارى ١٢/ ٣١٤.

(١٩) انظر د. على عبد الواحد وافى : بين الشيعة وأهل السنة ص ٦١، دار نهضة مصر ١٩٨٤، ومحمد أبو زهرة : الإمام الصادق ، حياته وعصره ، وآراؤه وفقهه ص ٢٤١، و عبد العزيز بن باز، ومحمد بن صالح العثيمين : فتاوى مهمة لعموم الأمة ص ١٤٧، تحقيق : إبراهيم الفارس، دار العاصمة –

الرياض ، الطبعة الأولى ، ١٤١٢ هـ.

(٢٠) د. سلمان العوده : العزلة والخلطة ص ١٥٥.

(٢١) انظر محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية ص ٨٤.

(٢٢) انظر سيد أمير على : روح الإسلام ص ٣٣٦، ود. على السالوس : مع الشيعة الاثنى عشرية فى الأصول والفروع ١/ ٣٢٢.

(٢٣) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية ص ٨٤ - ٨٥، وانظر أيضا ثامر هاشم حبيب العميدى : واقع التقية عند المذاهب ، والفرق الإسلامية من غير الشيعة الإمامية ص ٨.

(٢٤) السيد محمد حسين الطباطبائى : الميزان فى تفسير القرآن ٣/ ١٦٣، منشورات جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية ، قم .

(٢٥) وقد تكلف المازندرانى ، فى شرحه لأصول الكافى ٩/ ١١٨ حيث حمل معنى قول جعفر الصادق: إن تسعة أعشار الدين فى التقية ، على أن المراد به قلة الحق وأهله وكثرة الباطل وأهله ، حتى أن الحق عشر والباطل تسعة أعشار، ولابد لأهل الحق من المماشاة مع أهل الباطل فيها حال ظهور دولتهم ، ليسلموا من بطشهم.

(٢٦) الكلينى : الكافى ٢/ ٢١٧، والشيخ الصدوق : من لا يحضره الفقيه ٢/ ١٢٨ و الخصال ص ٢٢

(٢٧) الكلينى : الكافى ٢/ ٢٢٤، و الحر العاملى : وسائل الشيعة ١٦/ ٢١٠، و الميرزا النورى : مستدرك الوسائل ١٢/ ٢٥٥، و البروجردى : جامع أحاديث الشيعة ١٤/ ٥٢٣.

(٢٨) الميرزا النورى : مستدرك الوسائل ١٢/ ٢٥٦، و البروجردى : جامع أحاديث الشيعة ١٤/ ٥٠٧.

(٢٩) كتاب سليم بن قيس ص ٦١٤، تحقيق محمد باقر الأنصارى، والمجلسى: بحار الأنوار ٣٣/ ١٥٣.

(٣٠) الصدوق : الاعتقادات فى دين الإمامية ص ١٠٧ تحقيق : عصام عبد السيد ، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان الطبعة الثانية ، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م

(٣١) الصدوق : الاعتقادات فى دين الإمامية ص ١٠٨.

(٣٢) انظر الخوئى : كتاب الطهارة ٤/ ٢٦٦.

(٣٣) انظر الخومينى : المكاسب المحرمة ٢/ ١٤٩، وكتاب الطهارة ٢/ ٥٩.

(٣٤) انظر محسن الحكيم : مستمسك العروة ٢/ ٤١١.

(٣٥) انظر ناصر مكارم : القواعد الفقهية ١/ ٤٨٤، وجعفر السبحانى : رسائل ومقالات ص ٦٠٧.

(٣٦) الكلينى : الكافى ٢/ ٢١٧ ، و الحر العاملى : وسائل الشيعة ١٦/ ٢٠٦.

(٣٧) وقد روى البخارى ومسلم عن أبى هريرة ﷺ أن النبى ﷺ قال (اجتنبوا السبع الموبقات). قالوا يا رسول الله وما هن؟ قال (الشرك بالله والسحر، وقتل النفس التى حرم الله إلا بالحق ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم، والتولى يوم الزحف ، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات "

(٣٨) تفسير العسكرى ص ٣٢١، والحر العاملى : وسائل الشيعة ١٦/ ٢٢٣، والمجلسى : بحار الأنوار ٧٢/ ٤١٥.

(٣٩) الصدوق : من لا يحضره الفقيه ٢/ ١٢٧، والميرزا النورى : مستدرك الوسائل ١٢/ ٢٥٤، والبروجردى: جامع أحاديث الشيعة ١٤/ ٥١٤.

(٤٠) الكلينى : الكافى ٢/ ٢٧١، و المازندرانى : شرح أصول الكافى ١٠/ ٣٤، و المجلسى : بحار

الأنوار ٢/ ٧٤، والعياشى : تفسير العياشى ١/ ٤٥، والفيض الكاشانى : التفسير الصافى ١/ ١٣٨.

(٤١) تفسير العسكرى ص ٣٢٠، والحر العاملى : وسائل الشيعة ١٦/ ٢٢٢، والمجلسى : بحار الأنوار٦٥/ ١٦٣.

(٤٢) أبو حمزة الثمالى : تفسير القرآن الكريم ص ٣٧١، أعاد جمعه وتأليفه عبد الرزاق محمد حسين حرز الدين دفتر نشر الهادى مطبعة الهادى ، الطبعة الأولى : ١٤٢٠هـ ، قم إيران ، والحر العاملى : وسائل الشيعة ١٦/ ٢٠٨.

(٤٣) الكلينى : الكافى ٢/ ٢١٧، و المجلسى: بحار ا لأنوار ٦٤/ ٢٦٥، و البروجردى : جامع أحاديث الشيعة ١٤/ ٥٠٩ .

(٤٤) كتاب سليم بن قيس ص٤١٦، والميرزا النورى : مستدرك الوسائل ٢ ١/ ٢٥٢، والبروجردى : جامع أحاديث الشيعة ١٤/ ٥٠٤.

(٤٥) الميرزا النورى : مستدرك الوسائل ١٢/ ٢٥٢ ، والبروجردى : جامع أحاديث الشيعة ١٤/ ٥٠٤، والطباطبائى : تفسير الميزان ١٧/ ٣٢٨.

(٤٦) الكلينى : الكافى ٢/ ٢٢٤، و المجلسى : بحار ا لأنوار ٢/ ٧٤، والعاملى : وسائل الشيعة ٦ ١/ ٢٣٧، والبروجردى : جامع أحاديث الشيعة ١٤/ ٥٣٣.

(٤٧) تفسير العسكرى ١ ٣٢، والمجلسى : بحار الأنوار ٧٢/ ٥ ١ ٤، والعاملى : وسائل الشيعة ٦ ١/ ٢٢٢.

(٤٨) انظر الشيخ ناصر مكارم : القواعد الفقهية ١/ ٣٨٣، مدرسة الإمام أمير المؤمنين الطبعة: الثالثة، ١٤١١هـ.

(٤٩) تفسير الإمام العسكرى ص ٠ ٣٢، والمجلسى : بحار الأنوار ٧١/ ٢٢٩، والحر العاملى : وسائل الشيعة ١٦/ ٢٢٢، والبروجردى : جامع أحاديث الشيعة ١٤/ ٥٢١.

(٥٠) الكلينى : الكافى ٢/ ٢٢٠، والصدوق : الاعتقادات فى دين الإمامية ص ٠٩ ١، والخصال ص ١٩٧ ، و المجلسي: بحار الأنوار ٧٢/ ٤٢١.

(٥١) الكلينى : الكافى ٢/ ٢٢١، و البروجردى : جامع أحاديث الشيعة ١٤/ ٥١٠.

(٥٢) وقد تكفلت بعض الدراسات التاريخية بدراسة هذا الأمر، وانظر على سبيل نالمثال د. سميرة مختار الليثى : جهاد الشيعة فى العصر العباسى الأول ، دار الجيل ، بيروت بدون تاريخ ، وم كتب الشيعة انظر هاشم معروف الحسينى : الانتفاضات الشيعية عبر التاريخ ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، ١٩٩٠ م.

(٥٣) وقد صح عن النبى ﷺ انه قال " ان ابنى هذا سيد ، ولعل الله ان يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين " رواه البخارى (٢٧٠٤)

(٥٤) انظر ترجمة الحسن ﷺ عند الذهبى : سير أعلام النبلاء٣/ ٢٤٥، وتاريخ الإسلام ٤/ ٣٣، وابن حجر: ا لإصابة ٢/ ٦٨.

(٥٥) المفيد : الاختصاص ص ٨٢، وأحمد بن عبد الله الطبرى : ذخائر العقبى ص ١٣٩ والمجلسى : بحار الأنوار ٤٤/ ٢٣، وهاشم البحرانى : مدينة المعاجز ٣/ ٢٣٣.

(٥٦) انظر د. موسى الموسوى : الشيعة والتصحيح ص ٥٥.

(٥٧) انظر ابن الجوزى : المنتظم ٧/ ٩ ١ ٢، والذهبى : سير أعلام النبلاء٥/ ٢٨٩.

(٥٨) انظر الذهبى : العبر فى خبر من غبر ١/ ٢٨٧ ، وسير أعلام النبلاء٦/ ٢٧٠ - ٢٧٤ ، وتاريخ الإسلام ١٢/ ٤١٧ ، وابن خلكان : وفيات الأعيان ٥/ ٣٠٨ ،

(٥٩) انظر د. موسى الموسوى : الشيعة والتصحيح ص ٥٨.

(٦٠) انظر ابن كثير البداية والنهاية ١٠/ ٢٤٧ ، وابن خلدون : تاريخ ابن خلدون ٣/ ٣١٠ ، واليافعى : مرآة الجنان ٢/ ١١ ، ود. موسى الموسوى : الشيعة والتصحيح ص ٥٨.

(٦١) انظر الذهبى : العبر فى خبر من غبر ١/ ٣٨١ ، وابن خلكان : وفيات الأعيان ٤/ ٧٥ ١ ، و اليافعى: مرآة الجنان ٢/ ٨٠.

(٦٢) انظر د. موسى الموسوى: الشيعة والتصحيح ص ٥٨.

(٦٣) وذهب إلى المنع منها جماعة ، رأوا أنه لا تقية بعد أن أعز الله الإسلام ، وانظر مفاتيح الغيب للرازى ٨/ ١٢ ، و فتح القدير للشوكانى ١/ ٣٣١.

(٦٤) الموسوعة الفقهية الكويتية مادة " تقية " ١٣/ ١٨٦ ، ١٨٧.

(٦٥) انظر رشيد رضا: تفسير المنار ٣/ ٢٨١.

(٦٦) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٥٧.

(٦٧) الجصاص : أحكام القرآن ٢/ ١٦

(٦٨) انظر الجصاص : أحكام القرآن ٢/ ١٦.

(٦٩) انظر ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ١/ ٦٨.

(٧٠) انظر الذهبى : الكبائر ص ١٥ ، ١٦ ، والهيثمى : الزواجر عن اقتراف الكبائر ٢/ ٨٨٧.

(٧١) انظر القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٥٧ ، والرازى : مفاتيح الغيب ٨/ ١٢ والشوكانى : فتح القدير ١/ ٣٣١ ، ود. ناصر القفارى : أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثنى عشرية ٢/ ٨٠٦.

(٧٢) انظر السرخسى : المبسوط ٢٤/ ٤٥.

(٧٣) وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله فى مجموع الفتاوى ١٣/ ٢٦٣ أن " التقية هى شعار النفاق ، فإن حقيقتها عندهم - أى عند الشيعة - أن يقولوا بألسنتهم ما ليس فى قلوبهم وهذا حقيقة النفاق "

(٧٤) انظر هذه الضوابط والشروط تفصيلا فى كرم أهل العلم عن الإكراه ، وفى تفسيرهم لآية آل عمران " إلا أن تتقوا منهم تقاة " وعلى سبيل المثال انظر الرازى : التفسير الكبير ٨/ ١٢ ، والقرطبى: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٥٧ ، وأبو حيان البحر المحيط ٢/ ٤٤٣ ، والآلوسى : روح المعانى ٣/ ١٢١ ، والسرخسى : المبسوط ٢٤/ ٣٩ ، ٤٠ وابن قدامة ٧/ ٢٩١ ، ٢٩٢ ، وابن تيمية : الفتاوى الكبرى ٥/ ٤٨٩ ، ٤٩٠ والزركشى : البحر المحيط ٢/ ٨٢ ، ٨٣ ، وعبد العزيز البخارى : كشف الأسرار ٤/ ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، والموسوعة الفقهية الكويتية ، مادة تقية ١٣/ ١٩١ - ١٩٥.

(٧٥) انظر السرخسى : المبسوط ٢٤/ ٣٩ ، ٤٠ ، وابن قدامة ٧/ ٢٩١ ، ٢٩٢ ، وابن تيمية : الفتاوى الكبرى ٥/ ٤٨٩ ، ٤٩٠.

(٧٦) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٥٧.

(٧٧) المصدر السابق ١٣/ ١٩٢.

(٧٨) وممن عزى هذه المقالة للإمام أحمد ابن الجوزى فى زاد المسير ١/ ٣٧٢ ، وأبو حيان فى البحر المحيط ٢/ ٤٤٣ ، وابن مفلح فى الآداب الشرعية ١/ ١٨٣.

(٧٩) الجصاص : أحكام القرآن ٢/ ١٦.
(٨٠) انظر الرازي : مفاتيح الغيب ، والموسوعة الفقهية الكويتية ، مادة تقية ١٣/ ١٨٩ ، ١٩٠.
(٨١) رواه أحمد (٥٧٠ ٢١) وابن ماجه (٤٠٣٤) وصححه الألباني في صحيح الجامع (٧٣٣٩)
(٨٢) صحيح البخاري ، كتاب الإكراه ، باب من اختار الضرّب والقتل والهوان على الكفر
(٨٣) رواه البخاري (٢ ١ ٣٦)
(٨٤) ابن حجر العسقلاني : فتح الباري ١٢/ ٣١٧.
(٨٥) انظر عرضا جيدا لهذه الفروق عند د. سلمان بن فهد العودة : العزلة والخلطة ص ١٧٠ ، ود. ناصر القفاري : أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية ٢/ ٨٠٦ - ٨١٠
(٨٦) انظر السرخسي : المبسوط ٢٤/ ٤٥ ، ٤٦ ، والجصاص : أحكام القرآن ٢/ ١٦ وابن العربي : أحكام القرآن ٣/ ٢٧.
(٨٧) الكليني : الكافي ٢/ ٢٢٤ ، والحر العاملي : وسائل الشيعة ١٦/ ٠ ٢١
(٨٨) الحر العاملي : وسائل الشيعة ١٦/ ٢١١ ، والميرزا النوري : مستدرك الوسائل ١٢/ ٤ ٥ ٢ ، وعلى الطبرسي : مشكاة الأنوار ص ٩٠.
(٨٩) الصدوق : الاعتقادات في دين الإمامية ص ١٠٨.
(٩٠) ابن حجر العسقلاني : فتح الباري ١٢/ ٢١٧.
(٩١) انظر الصدوق : الاعتقادات في دين الإمامية ص ١٠٨ ، والطوسي : التبيان في تفسير القرآن ٢/ ٤٣٥.
(٩٢) تفسير العسكري ص ٣٢١ ، والحر العاملي : وسائل الشيعة ١٦ / ٢٢٣ ، والمجلسي : بحار الأنوار ٧٢/ ٤١٥.
(٩٣) انظر د. القفاري : أصول مذهب الشيعة ٢/٨٠٩.
(٩٤) الصدوق : عيون أخبار الرضا ١/ ١٢٢ ، والجواهري : جواهر الكلام ٢١/ ١٢ والحر العاملي : وسائل الشيعة ١٥/ ٥٠ ، والمجلسي : بحار الأنوار ١٦/ ١٣٥.
(٩٥) المجلسي : بحار ا لأنوار ٧٢/ ٤١٢ ، و البروجردي : جامع أحاديث الشيعة ١٤/ ٥٠٧.
(٩٦) المجلسي : بحار الأنوار ٧٢/ ٤٢١ ، والشاهرودي : مستدرك سفينة البحار ١٠/ ٤١٦. وعباس القمي : الكنى والألقاب ١/ ١٤١.
(٩٧) تفسير العسكري ص ٣٥٥ ، والمجلسي : بحار الأنوار ٧٢/ ٤٠١ ، والبروجردي : جامع أحاديث الشيعة ١٤/ ٥٢١ ، وفضلا عن نكارة متن الحديث ، فإن إسناده منقطع حيث لم يدرك الحسن العسكري ، الحسن بن علي ﷺ.

مراجع للاستزادة:

ابن تيمية:

- منهاج السنة النبوية ، تحقيق د. محمد رشاد سالم ، جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ، الطبعة ، الأولى (١٤٠٦ هـ).

الحر العاملى:

- وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، مهر، قم الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.

الخومينى:

- كشف الأسرار، ترجمه عن الفارسية د. محمد البندارى ، دار عمار للنشر والتوزيع ، الأردن ، الطبعة الأولى ١٤٠٨ - ١٩٨٧ م.

- الحكومة الإسلامية ، بدون تاريخ

الصدوق:

- الاعتقادات فى دين الإمامية ، تحقيق عصام عبد السيد ، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

- من لا يحضره الفقيه ، تحقيق وتصحيح وتعليق على أكبر الغفارى مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

الطوسى:

- الاستبصار، تحقيق وتعليق السيد حسن الموسوى الخرسان ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، الطبعة الرابعة ، ١٣٦٣ ش.

- تهذيب الأحكام ، تحقيق وتعليق السيد حسن الموسوى الخرسان ، دار الكتب الإسلامية – طهران ، الطبعة ، الثالثة ، ١٣٦٤ ش.

الكلينى:

- الكافى ، تصحيح وتعليق على أكبر الغفارى ، دار الكتب الإسلامية طهران ، الطبعة الخامسة، ١٣٦٣ش.

المجلسى:

- بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء ، بيروت ، لبنان ،١٤٠٣ -١٩٨٣ م.

د. مجيد الخليفة:

- التقية عند الشيعة ، دار الإيمان ، الإسكندرية ، ٢٠٠٦ م.

محمد كاشف الغطاء:

- أصل الشيعة وأصولها ، مؤسسة الإمام على ، الطبعة الأولى

مرتضى الأنصارى:

- التقية ، تحقيق فارس الحسون ، مركز الأبحاث العقائدية ، سلسلة الكتب العقائدية (١٦٩).

المفيد:

أوائل المقالات ، تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصارى ، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ،

لبنان، الطبعة الثانية ، ٤ ١٤١ هـ ١٩٩٣م.
تصحيح اعتقادات الإمامية دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت لبنان ، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
د. ناصر القفاري:
- أصول مذهب الشيعة الإمامية عرض ونقد ، الطبعة الثانية ، ١٤١٥ هـ -١٩٩٥ م.
النوبختي:
- فرق الشيعة ، تحقيق د. عبد المنعم الحفنى ، دار الرشاد ، الطبعة الأولى ١٩٩٢ م.

التكليف

ينبغى أن لا نتوقع هنا حديثًا تفصيليًا عن التكاليف وإنما سنقصر الحديث عن جهة كون التكليف لطفًا وحسنًا وصلاحًا للمكلف من ناحية، ومن ناحية أخرى نود أن نبرز وجه العناية الإلهية بالإنسان فى إيجاب التكليف عليه. ذلك أن الحديث عن التكاليف بعامة يحتاج إلى بحوث مستقلة وهذا يخرجنا عن مقصودنا فى هذا الحديث:

١ - عرف المعتزلة التكليف بتعريفات متعددة تختلف فيما بينها حسب اهتمام صاحبها بجهة معينة فى التكاليف، فهو عند أبى هاشم الجبائى يعنى «إرادة فعل ما» على المكلف فيه كلفة ومشقة أو هو الأمر والإرادة للشىء الذى فيه كلفة على المأمور به[1]، ويبدو من هذا التعريف أن أبا هاشم جعله مقصورًا على التكاليف الشرعية فقط، ولذلك فإن القاضى عبد الجبار قد وجه اعتراضًا عليه بأنه لا يشمل التكاليف العقلية مع أن جمهور المعتزلة يقولون بها.

٢ - وعرفه آخرون بأنه «إعلام المكلَّف فعلاً شاقًا منه» واعترض عبد الجبار على هذا التعريف بأن التكليف قد يتناول ما لا علاقة للإرادة به ثم إن الإعلام قد يتضمن معنى الإلجاء ومع الإلجاء لا يصح التكليف.

٣ - وعند القاضى أنه «إعلام الغير فى أن له أن يفعل أو لا يفعل نفعا أو دفع ضرر مع مشقة تلحقه فى ذلك على شكل لا يبلغ به حد الإلجاء»[2] فالإعلام أو إخبار الغير وامتناع المشقة وعدم الإلجاء كلها أمور تعد أساسا للتكليف عند القاضى.

والتعريفات الثلاثة السابقة رغم اختلافها فيما بينها إلا أنها تجمع على أن المشقة ضرورية فى التكليف، والمشقة لا تعنى عند المعتزلة المشقة الجسمانية أو العضوية فقط، وإنما تعنى – بالإضافة إلى هذا المعنى – فعل ما تنفر منه النفس أو ترك ما تشتهيه، وقد تكون المشقة فى الفعل التكليفى نفسه وقد تكون من سببه المؤدى إليه. ويؤكد المعتزلة على أهمية حصول المشقة فى التكليف حتى يتم للمكلف الاختيار بالترجيح بين دواعى الفعل أو الترك. فإن دواعى الفعل أو الترك تتردد فى النفس فى أن يفعل المكلف الفعل أو لا يفعله، وهل يخضع لدواعى الفعل التكليفى أو سيقتصر على دواعى الترك ؟

والسؤال الآن هو: إذا كان التكليف لا بد فيه من المشقة فما

الصلاح فى ذلك للمكلف وأى عناية به فـى تكليفـه بـأمر يلـزم عنـه مشـقـة وعنـاء؟ ألـيس التكليـف بهـذا المعنـى يلحق الضرر بالمكلف ؟

إن الإجابة على هـذا السؤال تضعنا مباشـرة أمـام جهـة العنايـة بالإنسـان ومصـيره. كمـا توضـح لنـا فـى الوقت نفسـه جهـة الصـلاح والنفـع فـى التكليف.

وينبغـى أن يعلـم هنـا أن تعـريض المكلـف للمنفعـة يجـرى فـى حسـنه وصـلاحه مجـرى إيصـال المنفعـة نفسـها إلى المنتفع بهـا ، فيحسـن منـا أن نعـرض شخصـا لقليل من المشقة لكـى يتبوأ بها مكانـة لولاهـا لمـا حصـلت لـه تلـك المكانـة ، والأمـر فـى ذلـك كالطالـب الذى يتحمل بعض المشقة بعض الوقت فـى المذاكرة والتحصيل ليتبوأ بـذلك مكانـة عاليـة فـى الوظيفـة ، والمـريض الـذى يتحمـل ألم بـتر أحـد أعضـائه ليعيش صحيحـا. وهـذه القضيـة تـرتبط بقضـيـة ربـط الأسـباب بالمسـببات والوسائل بالغايات فإنها أساس هام فـى انتظـام أمـور الحيـاة ، وسـنة الله لا تختلـف فـى ذلـك. وإذا كـان فـى التكليف بعض المشقة فإن ذلك سهل جـدا إذا مـا قـورن بنعيم الآخـرة ومـا فيهـا ، فـالله قـد كلـف العبـد ليتوصـل بهذه التكاليف إلى «ما لولاها لما حصل له تلك المكانة العالية » فالأصلح لـه أن يتعب قليـلا ليسـعد كـثيرا ، والمشـقة بالتكاليف ليست مقصودة لذاتها هنا بل المقصود هو تنعم الإنسان بثوابها فـى الآخرة ، وهذا هو وجه العناية بالإنسان فـى التكـاليف فضـلا عمـا فيهـا مـن صلاح لـه فـى دينـه ودنيـاه معـا ، لأن الله لا يـأمر إلا بمـا فيـه صـلاح العبـد ولا ينهـى إلا عمـا فيـه ضـرر ، فالعنايـة موجـودة فـى التكـاليف أمـرا ونهيـا ، فالله خلق العبد لينفعه ولا يصل النفع كاملا إلى الإنسـان –فـى عـرف الشـرع – إلا بالتكاليف ومن هنا جعل المعتزلة علـة الخلـق كامنـة فـى التكـاليف والثواب المستحق أفضل وأكثر سرورا فـى الـنفس مـن الثـواب المتفضـل بـه ، والتكـاليف هـى السـبيل الوحيـد لاستحقاق الثواب[٣].

وعناية الله بالإنسـان لم يظهـر أثرهـا فـى خلقـه وتكليفـه فقـط وإنمـا بـدت أيضـا فى إعانته على فعل ما كلف به مـن الـتمكين ، وخلـق الأداة ، وإزاحـة العلـل ، والوعـد بـالثواب علـى فعـل الحسـن ، وليسـت التكـاليف عنـدهم واجبـة علـى إطلاقهـا علـى جميـع النـاس بـلا استثنـاءات لهم ، فـإن هنـاك ظروفـا قد تمنع الإنسان من فعل مـا كلف بـه. ومن هنا وضع المعتزلة شروطا للمكلف كما وضعوا شروطا للفعل التكليفـى نفسـه فـلا يكلـف الله إلا بالفعـل الحسن.

شروط التكليف:

لا تختلـف الشـروط التـى يضـعها

المعتزلة للتكليف عن الشروط التى يضعها الفقهاء عادة لصحة الأحكام الشرعية على المكلف:

١ -حرية الإرادة مع القدرة على الفعل والترك، فلا يكلف العاجز، وإذا زالت القدرة سقط التكليف. وهذا الشرط يتضمن شرط الاختيار وزوال الإكراه والإلجاء فلا تكليف على المكره والمضطر، والإرادة تعتبر هنا ضرورة من ضرورات اختيار الفعل أو تركه، لأن ذلك الاختيار يعتمد على قوة الدواعى والصوارف وترجيح أحد الجانبين هو خط الإرادة من الفعل، ولكى يتعرض المكلف للثواب أو العقاب فلا بد من وجود النفرة من الحسن وشهوة القبيح حتى يثبت معنى المشقة فى الفعل ليثاب على ذلك فلابد مع شرط القدرة من الإرادة والاختيار والمشقة. وكل هذا يتضمن العلم بالفعل وكيفيته[٤].

٢ -الاستطاعة مع التمكين من وجود الآلات التى لا بد منها فى إتيان الفعل كالعقل وسلامة الأعضاء لتصح الصلاة قياما والاستطاعة فى الحج والنصاب فى الزكاة. وهذا الشرط يعد من كمال القدرة إذا عبرنا عنها بالاستطاعة كما يعد بوجه ما من باب إزاحة العلل[٥]. وإذا كان الفعل التكليفى معلقا بشرط الآلة فلا يجب الفعل على فاقدها لأن ذلك يكون من باب تكليف ما لا يطاق و ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾.

٣ -التخلية بين المكلف وفعل ما كلف به، فلا يجوز أن يكلفه الله بأمر ما ويحول بينه وبين الفعل، ومتى وجد مانع زالت التخلية وتعذر الفعل فيقبح التكليف[٦].

ولا يشترط فى صحة التكاليف قبول المكلف لها، فسواء قبلها الإنسان أو رفضها فإن ذلك لا يؤثر فى وجوبها لأن الغرض منها – كما سبق – إيصال وسيلة النفع إلى المكلف أو إعلامه بأن له أن يفعل هذا النفع أو لا يفعل، فالمهمة هنا هى إقامة الحجة عليه لتصح مساءلته بعد ذلك عن التقصير فيها، واشترط بعضهم اللطف فى التكليف. ولم يقبل القاضى هذا الشرط لأن اللطف لا يجرى مجرى التمكين أو القدرة على تحصيل الفعل حتى يشترط فى صحة التكليف به. وإذا ما تكاملت الشروط السابقة وجبت التكاليف على العبد كما تفضل الله عليه بها.

ويتضح من الشروط السابقة أن الله لم يكلف العبد إلا إذا كان مستجمعا لمؤهلات التكليف. وقد عالج الأصوليون هذه الحالات الاستثنائية بقاعد أصولية عبروا عنها بقولهم :«إذا أخذ ما وهب سقط ما وجب» بمعنى أن التكليف يكون على قدر الاستطاعة.

وهذا مظهر عناية الله بالإنسان فى التكليف وخاصة إذا علمنا أن غاية التكليف عندهم هى الحصول على الثواب المستحق.

وهناك مظهر آخر من مظاهر عناية الله بالإنسان فى التكليف عند المعتزلة، فقد اعتبروا أمورًا عدة فى الفعل التكليفى وكلها تدور حول تحقيق هدفين أساسيين للعبد هما: جلب المنافع ودفع المضار، سواء أكان ذلك فى باب الدين أم الدنيا فلا يجوز أن يكلف الله بالقبيح، ولا مالا صفة له زائدة على حسنه، ولا عبرة فى ذلك بكون التكليف دينيا أو دنيويا، ولذلك فإن الإنسان مطالب عقلاً وشرعا بإتيان الفعل الذى يتحرز به من المصائب ويستحق الذم على ترك ذلك فى الدنيا والعقاب فى الآخرة، فالله تعالى يعاقب قوما رضوا بالذلة والهوان وقبلوا الظلم والخضوع لأناس طغوا وبغوا عليهم فقال لهم تعالى: ﴿ قَالُوٓاْ أَلَمۡ تَكُنۡ أَرۡضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةٗ فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا ﴾ (النساء:٩٧) فرارا من الذل والظلم وذلك بعد أن توانوا عن مقاومة الظالمين. فتحقيق المصلحة للنفس دينا لا يفترق عنه تحقيق المصلحة لها فى الدنيا(٧) وكلا الأمرين قد كلف الإنسان تحصيله وإتيانه.

وقد يطرأ على الذهن سؤال هو: قد يكون هناك عناية فى التكليف بالعبد إذا كان مؤمنًا، ولكن أى عناية به إذا كان كافرا ؟ أما كان الأولى والأصلح عدم تكليفه ابتداءً؟

للإجابة على ذلك يجب أن نعرف أن الله لم يمكن المكلف من الطاعة فقط دون المعصية لأن التمكين لا بد فيه من الشىء وضده ، ولو مكنه من الطاعة فقط لكان ذلك إلجاء له وليس تمكينا ، ولا يصح منه تعالى أن يكلف الطاعة دون أن يمكن من فعل المعصية، كما لا يصح أن يخلى بينه وبين الطاعة ويمنعه من المعصية لأن الفعل الواحد إذا صح أن يفعل على أحد الوجهين لم يصح أن يمنع من أحدهما دون الآخر، وهذا يجب اطراده فى كل أنواع التمكين(٨) وما دام العبد قد مكن من الشىء وضده على السواء فإذا اختار أحدهما يكون هو المسئول عن اختياره وليس المسئول من مكنه من كلا الاختيارين، لأن التمكين فى ذاته حسن والإلجاء إلى أحدهما دون الآخر قبيح فى بابه، وحسن التكليف بالنسبة للكافر لا يختلف عن حسنه بالنسبة للمؤمن، لأن الغرض فيهما واحد وهو إرادة النفع، وذلك صلاح لا شر فيه.

ويجب أن يعرف أيضا أن المعتبر فى حسن التكليف هو القصد منه، وليس حال العبد أو كونه قابلا لذلك، إذ لو كان المعتبر فى ذلك حال العبد وأنه لا بد من العلم بإيمانه ليحسن تكليفه

لجاز أن يأمره الله بالقبيح إذا علم أنه لا يفعل إلا الحسن، لأن حال المكلف فيهما واحدة. فالغاية من التكليف هى وجه حسنه وليس حال العبد[9] ولو كان حال العبد مؤثرة فى حسن التكليف لكان قبول المؤمن للإيمان هو الذى جعله حسنا، ولولا قبول المؤمن له لكان قبيحا فى حقه أيضا ولو كان كذلك لكان العبد هو الذى جعل فعل الله تعالى إحسانا بقبوله التكليف وجعله مستحقا للشكر من هذه الجهة، وهذا يؤدى بالضرورة إلى أن صفات أفعاله تعالى تكون مكتسبة من العبد القابل لها معنى كونها حسنة وخيرا وليس من جهته تعالى[10].

والله تعالى لم يتدخل فى أفعال المكلف وإنما ترك له حريته الكاملة ليختار ما يشاء من أفعال، فلم يلجئهم إلى فعل معين ولكن مكنهم من القيام بالتكاليف وبين لهم بما نصب من أدلة أن عليهم واجبات وتكاليف ووعد وتوعد بالثواب والعقاب على الفعل أو الترك، وعلى أساس من التكاليف الشرعية كانت الدار الآخرة وما فيها من حساب وجنة ونار تعتبر ضرورة أخلاقية كما هى حقيقة دينية وأن حاجة الأخلاق إليها لا تقل فى أهميتها عن حاجة الاعتقاد على السواء.

الآلام والعوض عليها:

من القضايا المكملة لموقف المعتزلة من العناية الإلهية بالإنسان موقفهم من قضية الآلام والعوض عليها فلقد أجمع المعتزلة على القول بالعوض ووجوبه على الله من أجل الآلام التى تصيب المكلف وغيره من الحيوانات والأطفال بلا ذنب سابق منهم. ولقد أكد المعتزلة قولهم بوجوب العوض انطلاقا من موقفهم من قضية العدل الإلهى، فالله تعالى عادل فى فعله لا يظلم، فإذا آلم أو أمرض أو أمر بما فيه ألم من ذبح الحيوان، فإن العدل يقضى بوجوب العوض عليه تعالى ولقد لاحظ المعتزلة أن الكون ملئ بالآلام والأمراض التى تنزل بالإنسان سواء كان مكلفا أو غير مكلف، فالطفل كثيرا ما يتألم من مرض يصيبه بلا ذنب سابق، والحيوان يتألم ولا ذنب له. ولقد ورد الشرع نفسه بالأمر بذبح الحيوان أو ندب إليه وهذا فيه ألم ومشقة تلحق بالحيوان المذبوح. وكل هذه الأفعال لا يصح أن تكون خالية من العوض لأن الحيوان والطفل لم يذنبا حتى تكون هذه الآلام مستحقة، وهذه الآلام والأمراض لا يصح أن تقع من الله بالناس خالية من الحكمة أو تقع على وجه يكون ظلما أو عبثا. ووجوب العوض عليها يخرجها عن كونها ظلما ولا بد فيها من وجه آخر ليخرجها عن كونها عبثا وهو الاعتبار للمكلفين.

لقد قال المعتزلة بنظرية العوض ليفسروا بها كل مظاهر الآلام التى

تحل بالمكلفين وغيرهم من قبل الله تعالى وحاولوا جاهدين أن يتلمسوا السبيل إلى وجه يحسن منه تعالى هذه الأفعال فقالوا بالعوض.

ولقد فرق المعتزلة فى ذلك بين الآلام التى تقع جزاء أو عقابا على فعل سابق من المكلف بمشيئته واختياره كالألم الناتج عن حد السرقة أو حد الزنا فلم يوجبوا فى مثل هذا الألم العوض على الله تعالى، لأن الألم هنا يكون مستحقا، أما الآلام التى تقع من جهته تعالى سواء أمر بها كذبح الحيوان أو كانت نتيجة قضاء كونى كإتلاف الزروع فإن هذا يجب فى مثلها العوض عليه تعالى.

ولو كانت الآلام من غير الله تعالى ودون جريرة سابقة فإن العوض فى ذلك يكون على مرتكبها حيث يؤخذ من حسناته ويعطى للمجنى عليه وإذا لم تكن له حسنات فإن الله يصرف الآلام عن المكلف أو يعوضه عليها.

وإذا كان المعتزلة قد أجمعوا على القول بالعوض فإنهم قد اختلفوا فى تفصيلات هذه القضية فهل يجب العوض فى الدنيا أو يؤجل إلى الآخرة ؟

وهل تكون الأعواض دائمة أم تنقطع ؟

وهل الأعواض يبطلها الذنب والسيئة أو لا علاقة لها بذلك ؟

وهل تجب الأعواض ابتداء وتفضلا أم أنها مستحقة كالثواب؟

وهل يصح أن يؤلم الله لأجل العوض فقط أم للعوض والاعتبار؟

وهل يعوض البهائم عن الآلام النازلة بها من المكلفين أم لا ، وكيف يكون العوض لها ؟

وهل يؤلم الأطفال لعلة أم لغير علة ؟ إلى غير ذلك من المعانى التى اختلف حولها كلمة المعتزلة. ولا يعنينا هنا أن نعرض لهذه التفصيلات بقدر ما يعنينا الكشف عن معنى العناية الإلهية بالإنسان فى قضية العوض عند المعتزلة.

وهذه القضية تعد امتدادا وتطورا لموقف المعتزلة من قضية العدل الإلهى ويكاد يجمع المعتزلة على أن الله تعالى خلق الإنسان لينفعه، فالآلام التى تنزل به لا يصح كونها عبثا وظلما ولا يصح أن يؤلم الله الحيوان والأطفال بلا جريرة دون أن يعوضهم على ذلك. لهذا المعنى لم تكن الآلام والأمراض شرا فى نظر المعتزلة، ولم يكن الضرر النازل من جهته تعالى قبيحا لأنه يهدف إلى تحقيق مصلحة وجلب منفعة للمكلف والآلام ليست كلها قبيحة أو حسنة وإنما هناك شروط متى تحققت فى الآلام فإنها تكون حسنة وإذا خلت منها فإنها تصبح قبيحة، وحاولوا أن يفسروا بها الألم النازل على المكلف من جهته تعالى ويطبقوا عليه الشروط التى وضعوها لكى يخرجوه عن كونه قبيحا ، فعندهم أن الألم يكون حسنا على سبيل الإجمال إذا خلى عن كونه

عبثا أو ظلما، وهذا يتحقق بالشروط الآتية:

١ - إذا اقترن بالألم نفع أكبر منه يوفى عليه.

٢ - إذا كان الألم لدفع ضرر أعظم منه وسواء تيقن وجود أحد هذين الشرطين أو ظن ذلك ظنا راجحا فإنه يحسن خلافا لأبى هاشم فإنه لم يجز الظن فى ذلك واشترط تحقيق دفع الضرر أو جلب المنفعة.

٣ - أن تكون هذه الآلام مستحقة بأن تكون عقوبة على فعل سابق كالحدود والكفارات.

٤ - أن يقصد بها جهة الاعتبار، فالله تعالى قد يؤلم المكلف أو غيره ليعتبر بذلك هو أو غيره من المكلفين، والألم فى هذه الحالة يكون من نوع اللطف بالعباد. وهنا لا بد من وجوب العوض نفيا لمعنى الظلم[١١]، هذا ما ذهب إليه القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة وذكر فى المغنى عن أبى هاشم أن وقوع النفع ودفع الضرر والاستحقاق أمور تخرج الآلام من أن تكون قبيحة، وقال: إن هذا هو ما ذهب إليه أبو على أيضًا[١٢]، وذكر عنه أنه كان يرى أن الألم يحسن لمجرد العوض وأنكر ذلك أبو هاشم، وقال لابد مع العوض من الاعتبار أيضا، ولقد لخص القاضى عبد الجبار موقفه من الآلام فيما يلى:

إن الآلام قد تنزل بالمكلف وبغيره، فإذا نزلت بالمكلف فلا بد فيها من الاعتبار والعوض، والاعتبار يخرجها عن كونها عبثًا والعوض يخرجها عن أن تكون ظلمًا. وإذا نزلت بغير المكلف فلابد فيها من الأعواض ما يوفى عليها حتى تخرج عن كونها ظلما ولا بد أن يكون فيها اعتبار ولطف بالمكلفين لتخرج عن كونها عبثا، فالله لا يبيح ذبح البهائم لمجرد العوض فقط، وإنما لا بد أن يجتمع اللطف والاعتبار مع العوض[١٣]، ولا يجوز أن يؤلم الله الخلق لمجرد دفع الضرر لأنه تعالى يقدر على دفع الضرر دون ألم يحيط بهم.

هذه المعانى التى اعتبرها المعتزلة شروطا فى حسن الألم أرادوا أن يفسروا بها كل أنواع الآلام النازلة بالمكلفين وغيرهم، ليحسن بذلك فعله تعالى بعباده، ولم يخرج من ذلك فعل إلا وفيه لله حكمة هى جهة الاعتبار وفيه عدل هو وجه العوض. وبهذا استطاعوا أن يطبقوا قانون العدل الإلهى والحكمة على كل مظاهر الحياة السار منها والمؤلم على السواء.

وهنا تجب الإشارة إلى دقة المعتزلة فى التفرقة بين العوض والثواب مع أن كليهما جزاء مستحق على الله تعالى. فالعوض كما عرفه القاضى عبد الجبار «كل منفعة مستحقة لا عن طريق التعظيم والإجلال لأنه حينذاك يكون ثوابا»[١٤]، ويجب العوض على

فـوات النفـع كمـا يجـب علـى إلحـاق الضـرر.

أما الثواب فهـو مسـتحق للعبـاد جـزاء على فعلهم الطـاعـات، ويقـع علـى سـبيل التعظـيم والإجـلال مـن الله، ومـن هنـا كان الثواب أرفع قدرا وأعلى منزلة من العـوض، وكمـا يختلـف الثـواب عـن العـوض يختلـف أيضـا عـن التفضـل لأن العوض يكون مستحقا عن ضرر لاحق بـالمكلف، أمـا التفضـل فإنـه غـير مستحق ولفاعله أن يفعله بـالغير وأن لا يفعله مثل ابتداء الخلق وتكليفهم.

ومـن عنايـة الله بخلقـه أن أدخـر لهـم العـوض فـى الآخـرة، لأن العـوض فيهـا أصـلح، وهـذا عنـد أبـى علـى وعنـد القاضى لا مانع أن يقدمه الله للعبد فى الدنيا أو يدخره له فى الآخرة[١٥].

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش:

(١) المغنى: ٢٩٢/١١.
(٢) المحيط بالتكليف: ٢/١ ج١، نظرية التكليف ٣٨.
(٣) المغنى: ١٣٩/١١.
(٤) السابق: ٥٩/١١.
(٥) السابق: ٣٠٩/١١.
(٦) المغنى: ٣٧٠/١١ - ٤٠٦.
(٧) السابق: ١١/ ٥٢٨.
(٨) السابق: ١٦٦/١١ - ١٧٤.
(٩) السابق: ٢٨٤/١١.
(١٠) السابق: ٢٧٤/١١.
(١١) انظر شرح الأصول الخمسة :٤٨٤، المغنى: ٢٢٩/١٣.
(١٢) المغنى :١٣/ ٢٢٩.
(١٣) السابق: ٤٣١/١٣، ٤٥٧.
(١٤) السابق نفسه.
(١٥) السابق: ٢٩٩/١٣.

التكوين

قبل أن نتحدث عن مفهوم التكوين عند المتكلمين نرى أنه من الضرورة بمكان أن نلقى الضوء على هذا المصطلح سواء من حيث اللغة أم من حيث المفهوم الاصطلاحى لهذه الكلمة قبل الإسلام.

جاء فى "المنجد فى اللغة" ما يلى: كَوَنَ... كان يكون، كونًا وكيانًا وكينونة الشىء، حدث ووجد وصار.

كان... تأتى ناقصة فتدخل على المبتدأ والخبر؛ فترفع المبتدأ وتنصب الخبر، وتفيد وقوع الخبر من المبتدأ وهو اسمها نحو: "كان زيد قائمًا"، وتأتى تامة نحو: [فقال الله ليكن نور فكان نورا]، فنور فاعل كان، وتأتى بمعنى ثبت نحو: «كان الله ولا شىء معه». وبمعنى حضر نحو: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ (البقرة: ٢٨٠)، وبمعنى وقع نحو: ما شاء الله كان" وبمعنى ينبغى نحو: ﴿ما كان لكم أن تنبتوا شجرها﴾، وبمعنى الاستقبال نحو: ﴿وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا﴾ (الإنسان: ٧)، وبمعنى المضى المتقطع نحو" وكان فى المدينة تسعة رهط" وبمعنى الحال نحو ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠)، وقد تفيد معنى الدوام والاستمرار نحو: "وكان الله غفورًا رحيمًا"، ويقال "صار إلى كان" أى مات" وفى المثنى" صار إلى كانا" وفى الجمع" صاروا إلى كانوا" وكنت الكوفة" أى كنت بها.

"ومنازل أقفرت كأن لم يكنها أحد" أى لم يكن بها... وجاء كذلك: كون تكوينًا الشىء.. أحدثه وأوجده تكون: مطاوع كون، الكائن: الحادث، الكائنة جمعها: كائنات وكوائن، الكائنات الموجودات، ويكون: عالم الوجود... والكيان: الطبيعة والخليقة.

التكوين: إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، الجمع: تكاوين الصورة والهيئة[١].

وفى المعجم الوسيط نطالع: كان الشىء كونًا وكيانًا وكينونة: حدث فهو كائن، والمفعول: مكون.

وكان لها ثلاث حالات:

الأولى: أن تكون من الأفعال التى ترفع الاسم وتنصب الخبر وتسمى حينئذ ناقصه

الثانية: أن تكتفى بالاسم، وتسمى حينئذ تامة، وتكون بمعنى ثبت" كان الله ولا شىء معه".

الثالثة: أن تكون زائدة للتوكيد فى وسط الكلام وآخره.

كَوَّنَ الشىء: رَكَّبه بالتأليف بين أجزائه.

وكَوَّنَ الله الشىء: أخرجه من العدم

تكفل.

تكون الشيء: حدث.

الكون: الوجود المطلق العام، والكون اسم لما يحدث دفعة واحدة كحدوث النور عقب الظلام مباشرة[٢].

وفى المعجم الفلسفى نقرأ: تكوين الشيء: نشأته ونموه.

وعند أرسطو: تعاقب الصور على شيء حتى يصل إلى مرحلة معينة من مراحل نموه.

والتكوينى: نسبة إلى التكوين، وهو ما يتعلق بتكوين كائن أو ظاهرة أو نظام[٣].

التكوين عند المتكلمين:

جاء فى شرح الطحاوية ما يلى: افترق الناس فى مسألة الكلام الإلهى على تسعة أقوال:

١ـ إن كلام الله هو ما يفيض على النفوس من المعانى: إما من العقل الفعَّال عند بعضهم أو من غيره، وهذا قول الصابئة والمتفلسفة.

٢ـ إن كلام الله مخلوق خلقه منفصلاً عنه (المعتزلة).

٣ـ إن كلام الله معنى واحد قائم بذات الله، هو الأمر والنهى، والخبر والاستخبار، وإن عبر عنه بالعربية كان قرآنا، وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة (ابن كلاب والأشعرى).

٤ـ إن كلام الله حروف وأصوات أزلية مجتمعة من الأزل (بعض أهل الحديث وأهل الكلام).

٥ـ كلام الله حروف وأصوات تكلم بها بعد أن لم يكن متكلمًا، أى أن كلام الله حادث (فى ذاته) (وهذا قول الكرَّامية).

٦ـ إن كلام الله يرجع إلى ما يحدثه سبحانه من علمه وإرادته القائم بذاته (أبو بركات البغدادى، والرازى فى المطالب العالية).

٧ـ إن كلام الله يتضمن معنى قائمًا بذاته هو ما خلقه فى غيره (الماتريدى).

٨ـ إن كلام الله مشترك بين المعنى القديم القائم بالذات وبين ما يخلقه فى غيره من الأصوات (الجوينى).

٩ـ إن الله سبحانه متكلم من الأزل إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، وهو يتكلم بكلامه بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديم وإن لم يكن الصوت المعين قديمًا (رأى أئمة الدين والسُنَّة)[٤].

وبمعزل عن هذا الحصر لوجهة نظر المتكلمين والفقهاء والمحدثين والفلاسفة فى مسألة "الكلام" فإن الذى لا شك فيه أن هذه الآراء متداخلة فيما بينها، كما أن هذه الآراء انتهت إلى أن الكلام هو فى النهاية صفة رئيسية من الصفات الإلهية... لكن الاختلاف كان بشأن فهم هذه الصفة ومن ثم فهم"التكوين" الذى ارتبط بالأبعاد الفكرية للمذهب وللمفكرين على حد سواء، وهذا ما سوف نلقى عليه الضوء فى الصفحات التالية.

ولا شك أن رأى الفرق الكلامية فى مشكلة"التكوين" هو امتداد لرأيها فى علاقة الذات الإلهية بصفاتها، وما يرتبط بذلك من تمييز بعض الفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال. على أننا قبل

الحديث عن ذلك نشير إلى مسألة "الكليات" وهى المسألة التى أثيرت على نطاق واسع فى العصر الوسيط - الإسلامى والمسيحى - على حد سواء، مرتبطة بالوجود وبالخلق والحديث عن أزلية الكلى أو حدوثه هو الوجه الآخر للحديث عن قدم العالم أو حدوثه. كما أن الحديث عن الممكن والواجب والممتنع هو أيضًا، وبمعنى ما، حديث عن "جواز" أزلية الممكن أو عدم أزليته... وهكذا يتبين لنا أن الحديث عن صفة التكوين حديث شائك لما لهذه الصفة من أبعاد متعددة ومتباينة...

إن التمييز بين الماهية والوجود عند فلاسفة الإسلام تحدث عنه أيضًا بعض المتكلمين والصوفية. فصاحب العقيدة الطحاوية يقول: "الحقائق لها وجود عينى وذهنى ولفظى ورسمى، ولكن الأعيان تعلم ثم تذكر ثم تكتب فكتابتها فى المصحف هى المرتبة الرابعة. وأما الكلام فإنه ليس بينه وبين المصحف واسطة، بل هو الذى يكتب بلا واسطة ذهن ولا لسان"[٥].

أما ابن عربى فذكر أن للأشياء وجودين: وجود ذهنى ووجود عينى وللأشياء وجود أزلى فى العلم الإلهى ووجود حادث فى العالم الخارجى. ففى فصوص الحكم: يستخدم ابن عربى كلمة "نفثية ولا يستخدم كلمة "خلقية" أو خالقية أو إبداعية لكى يعبر عن العلاقة بين الذات الإلهية وبين الموجودات. وابن عربى باستخدامه كلمة "نفثية" إنما كان يعبر تعبيرًا دقيقًا عن رأيه فى أن كلمة "نفثية" تشير إلى خروج الموجودات القائمة من الأزل فى العلم الإلهى إلى حَيِّز الوجود الفعلى. إنها (نفثية) تعنى خروج موجود عن موجود... فلا شىء فى عالم ابن عربى يُخلق من العدم وإنما الخلق إخراج ما له وجود بالفعل فى حضرة أخرى من حضرات الوجود إلى حضرة الوجود الخارجى، أو هو إظهار الشىء فى صورة غير الصورة التى كان عليها من قبل. فالعالم عنده حقيقة أزلية تفنى ولا تتغير إلا فى صورها... إذا أراد الله خلق شىء من الأشياء أمره أن يكون فيكون. والكون أو التكون من فعل الشىء نفسه لا من فعل الله !! بل ليس لله فى إيجاد الشىء - كما يزعم ابن عربى - إلا قوله "كن"، كالسيد الذى لا تُعصى أوامره، يقول لعبده: قم، فيقوم فليس للسيد فى قيام العبد سوى أمره له بالقيام، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد.

إن ابن عربى يرى أن الأشياء قبل وجودها الظاهر ليست أمورًا عدمية صرفة، بل لها وجود ثابت فى العالم المعقول، وهو وجود بالقوة، والأمر الإلهى (كُنْ) يخرجها من القوة إلى الفعل بمقتضى طبيعتها[٦].

المعتزلة:

أفادت المعتزلة من تمييز الفلاسفة بين الماهية والوجود، قال العلاف والكعبى، وبعض البغداديين من المعتزلة: " إن المعدوم الممكن (الماهية) شىء ثابت متقرر فى الخارج، منفك عن صفة الوجود، لأن الماهية كما ترى المعتزلة،

غير الوجود، الذى قد تخلو عنه الماهية، مع كونها متحققة، متقررة فى الخارج. ولقد قيد المعتزلة المعدوم بالممكن، لأن الممتنع منه منفى لا وجود له أصلاً"[٧].

وفى حديثها عن"الصفات الإلهية" مَيَّزت المعتزلة بين صفات الذات وصفات الأفعال من حيث أن صفات الأفعال – كما ترى– حادثة، أما صفات الذات فهى أزلية قديمة... وفى كل الأحوال فإن الصفات الإلهية عند المعتزلة عين الذات الإلهية، إن صفات الذات لا يمكن أن تنفك الذات عنها: كالوجود والحياة والقدرة والعلم والإرادة... أما صفات الأفعال فليست شرطًا فى تصور الذات يدل على ذلك أن صفات الأفعال يوصف الله بها وبنقيضها: أحيا وأمات، الرحيم، المنتقم، الرازق والمانع. وقيل فى الفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال" كل ما يقع عليه القدرة فهو صفة فعل نحو الرحمة والكلام... وما لايقع عليه فهو صفة ذات نحو أن لا يقال: أيقدر أن يعلم أو لا" ؟[٨].

ويقول "النسفى" على لسان المعتزلة: "إن ما كان من صفات الذات فهو أزلى، وما كان من صفات الفعل فهو حادث فعلى، هذا العقد بالإجماع بين المعتزلة وبين متكلمى أهل الحديث أنه تعالى كان فى الأزل حيًا باقيًا، قادرًا عالمًا، سميعًا، بصيرًا، وأنه لم يكن خالقًا ولا رازقًا ولا مصورًا ولا محييًا ولا مميتًا، لأن القسم الأول من صفات الذات والقسم الثانى من صفات الفعل"[٩].

ثم إن ما يُمَيِّز صفات الذات من صفات الفعل هو أن ما يثبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات. فإنه يقال: يعلم كذا ولا يقال لا يعلم كذا. بعبارة أخرى: إن ما يوصف به سبحانه ولا يوصف بضده فهو من صفات الذات، فإنه يوصف بالحياة ولا يوصف بالموت... ويوصف بالإحياء والإماتة والتحريك والتسكين... ثم هو يوصف بالأمر والنهى والحظر والإيجاب دل أنه من صفات الفعل[١٠].

على أن متكلمى أهل الحديث – فيما يذكر النسفى – يفرقون بين صفات الذات وبين صفات الأفعال بفرق يُبقى الكلام فى جملة صفات الذات دون صفات الفعل فيقولون: ما يلزم بنفيه نقص فهو من صفات الذات فإنك لو نفيت الحياة تلزم نقيصة الموت، ولو نفيت القدرة تلزم نقيصه العجز... وما لا يلزم بنفيه نقص فهو من صفات الفعل فإنك لو نفيت عنه الإحياء أو الإماتة... لم تلزم نقيصه"[١١].

ثمة مسألة أخرى مهمه هامة مرتبطة بصفة التكوين عند المعتزلة وأقصد من ذلك المعدوم هل هو شىء أم ليس بشىء وهل المعدومات لها درجات الوجود أم لا؟

إن القارئ لرجالات المعتزلة وبعض الصوفية يدرك أنهما يقولان: إن كل ما خرج إلى الوجود كان موجودًا فى العلم الإلهى... فلا شىء جديد بالنسبة له سبحانه وإن كان الوجود فى العلم الإلهى معدومًا عندنا... لكن هذا المعدوم ليس ممتنعًا أن يخرج أويُخْرَج إلى الوجود فى حد ذاته وإلا لاستحال وجوده تمامًا. والقصد من ذلك كله أن المعدوم إما أن يكون جائز الوجود أو ممتنع الوجود،

وهذا الأخير هو ما قلنا باستحالة تحققه أو وجوده، مثل استحالة أن يوجد اللهُ إلهًا آخر يشاركه الوحدانية والخلود... لهذا فإن الحديث هنا يتعلق بالمعدوم الممكن، والذى من المحال أن يخرج إلى الوجود الخارجى إلا بواسطة فاعل له هو الله سبحانه..

بهذا المعنى نستطيع القول أن الأشياء جميعها قديمة وحادثة، غير مخلوقة وهى فى عين الوقت مخلوقة، أى أن للأشياء – كما أشرنا– وجودين وجود فى العلم الإلهى (وجود فى الأذهان) ووجود فى الأعيان،والأشياء بهذا المعنى الأخير هى حادثة: الأشياء قديمة بوجودها فى العلم الإلهى لكنها حادثة، بتحققها الفعلى الخارجى (فى زمانها ومكانها).

على ضوء ذلك ترى المعتزلة أن القرآن كلام الله وهذا الكلام من جملة صفات الفعل ومن ثم فإنه حادث لما يذكره من وقائع وأحداث حدثت قبل الرسولﷺ وفى حياته، هذا فضلاً عن أن آيات الذكر الحكيم نزلت كلها على الرسولﷺ، واستشهدت فى هذا الصدد بجملة من الآيات القرآنية التى تفهم منها نزول (حدوث) القرآن على مراحل... ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ﴾، ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيَّ﴾، ﴿آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا﴾، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلًا﴾.. إلخ.

أن محنة خلق القرآن التى آثارتها المعتزلة ليست خافية على أحد من المشتغلين بعلم العقيدة... لهذا آمنت المعتزلة أن "التكوين" كصفة وأن"المكونات" كأشياء وموجودات كلها حادثة.. وقد أشرنا إلى أن صفات الفعل حادثة ومن ثم فإن الكلام كصفة من صفات الفعل حادث. لقد تصورت المعتزلة أن القول بقدم" التكوين" يؤدى إلى القول بقدم العالم، وهذا يتناقض مع قول الحق إنه خالق كل شىء، وأنه سبحانه خلق السموات والأرض وما بينهما.

إن الحديث عن التكوين، والتخليق، والخلق،والإيجاد والإحداث، والاختراع... كلها أسماء مترادفة تدل – عند المعتزلة– على الخلق والإيجاد من العدم.

كذلك ترى المعتزلة أن الصفات ليست قائمة بالذات، ومن ثم فإن صفة التكوين حادثة لأن الكلام حادث سواء كان فى محل أو فى غير محل كما زعم بعض المعتزلة. ذهب العلاف وبشر بن المعتمر ومعمر وهشام ابن الحكم والكَرَّامية ذهبوا جميعًا إلى أن التكوين معنى وراء المكون، غير أن هؤلاء جميعًا يقولون: هوغير المكون وهشام بن الحكم يقول: لا هو المكون،ولا غيره. وإنما نشأ الاختلاف بينهم لأن هشامًا يقول: إن التكوين صفة، والصفة عنده لا توصف، فلم يصف التكوين بأنه غير المكون، وغيره من المتكلمين يجوزون وصف الصفة، فوصفوا التكوين بأنه غير المكون وما روى عن أبى الهذيل أن التكوين يوجد مع المكون لاستحالة قيامه بنفسه يوجب أن يقوم بالمكون. وقد

روى بعض أهل المقالات أنه كان يقول: إن جميع كلام الله تعالى حادث فى محل إلاّ خطاب "كُنْ" فإنه حادث لا فى محل، يوجب أن يكون التكوين عنده أيضًا حادث لا فى محل، إذ التكوين عنده ليس إلا خطاب "كن"[١٢].

الماتريدية:

فى البداية نود أن نشير إلى أن أهل السنة والجماعة على أن الخلق والتكوين والإيجاد... كلها أزلية وليست حادثة... وأن المكَون والمخلوق محدَث، والتكوين قبل المكون، والله تعالى قديم بتكوينه وايجاده كما هو قديم بجميع صفاته[١٣].

إن كلام الله عند أهل السُّنَّة ليس كالأشياء.. إنه غير الأشياء وإنه خارج عن الأشياء، وإنه إنما تكون الأشياء بقوله وأمره: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (النحل:٤٠)، وقوله سبحانه: ﴿ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (البقرة:١١٧). لقد ذكر الله خلق الأشياء كلها فلم يدع شيئًا إلا ذكره وأخرج كلامه سبحانه وقوله وأمره من جملة الخلق ليدل على أن كلامه غير الأشياء، وخارج عن الأشياء المخلوقة: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ (الأعراف:٥٤). لقد جمع سبحانه فى قوله هذا الخلق كله، ثم قال والأمر، يعنى الأمر الذى كان به الخلق. ففرق - عز وجل - بين خلقه وبين أمره، فجعل الخلق خلقًا والأمر أمرًا: وقال عز وجل: ﴿ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ﴾ (الروم:٤)، أى من قبل الخلق ومن بعد الخلق.

لقد أخبر الله عن خلقه (العالم) وأنه إنما خلقه بالحق، وأن الحق قوله وكلامه الذى به خلق الخلق كله وأنه غير الخلق وخارج عن الخلق. فهذا نص التنزيل على أن كلام الله غير الأشياء المخلوقة، وليس هو كالأشياء وانما تكون به الأشياء[١٤].

هذا الاتجاه السلفى اكده صاحب شرح العقيدة الطحاوية بالقول: إنه تعالى لم يزل متكلمًا إذا شاء، كيف شاء، وأن نوع كلامه قديم، وهذا ما أكده أيضًا أبو حنيفة فى الفقه الأكبر: القرآن فى المصاحف مكتوب، وفى القلوب محفوظ، وعلى الألسن مقروء، وعلى النبى ﷺ مُنَزَّل ولفظنا بالقرآن مخلوق والقرآن غير مخلوق، وما ذكر الله فى القرآن عن موسى عليه السلام وغيره وعن فرعون وإبليس، فإن ذلك كلام الله إخبارًا عنهم، وكلام موسى عليه السلام كلام الله تعالى. فلما كلم موسى كلمه بكلامه الذى هو من صفاته لم يزل، وصفاته كلها خلاف صفات المخلوقين... يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا، ويتكلم لا ككلامنا[١٥].

أما عن الماتريدية فإنها ترى أن من الخطأ القول بوجود صفات ذات وصفات أفعال لله، فلا يصح البتة أن ننظر إلى الذات الإلهية هنا من وجهة نظر إنسانية

(تشبيهية)، لأن الله سبحانه له فى حد ذاته كل صفات الكمال، وإذا كان البعض قد ميَّز بين صفة ذات وصفة فعل فإن هذا تمييز اعتبارى وليس تمييزًا حقيقيًا لأن الصفات والأسماء كلها توقيفية من جهة وأنها كلها قديمة أزلية من جهة أخرى. الصفات الإلهية كلها قائمة بذات الله سبحانه لا هى هو ولا هى غيره... إن الله كامل بذاته من الأزل ونفى أى صفة عنه من الأزل يتنافى مع مفهوم الكمال المطلق لله. ولما كان القرآن – كلام الله – أزليًا، فإن التكوين بالتبعية صفة أزلية قائمة بذات الله سبحانه شأنها شأن العلم والقدرة والسمع والبصر... إلخ، ويضيف الماتريدى : إن الأصل فى صفات الذات كالكلام والعلم والقدرة والإرادة... أن الله سبحانه برئ عن الآفات وتعالى عن العيوب من الأزل. إن أزلية هذه الصفات تؤكد فى الأساس أن الكمال لله ذاتى أزلى، وهذه الصفة (التكوين) لله من الأزل وبمعزل عن حدوث العالم[١٦].

تؤمن الماتريدية أن"التكوين" أزلى والمكون حادث. أن القدرة أزلية، ومع أنها أزلية إلا أن المقدور المتعلق بها حادث، وهكذا الحال بالنسبة للإرادة والمراد" فيكون التكوين لكل مكون تكوينًا له لوقت وجوده، كإرادة وجود كل موجود يكون إرادة لوجوده لوقت وجوده".

وفى تأويلات أهل السُنَّة يقول الماتريدى فى تفسيره لقول الحق"

﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾

(البقرة ١١٧) قال: ذكر قضى وذكر أمرًا وذكر كُنْ فيكون. ولو كان التكوين والمكون واحدًا لم يحتج إلى ذكر "كن" فى موضع العبارة عن التكوين. قال:"كن" "تكوينه" "فيكون" المكوَّن فيدل أنه غيره.

ثم لا يخلو التكوين: " إما أنه لم يكن فحدث، وإما أنه كان فى الأزل. فإن لم يكن فحدث ، فإما أن يحدث بنفسه. ولو جاز ذلك فى شىء لجاز فى كل شىء ، وإما أن يحدث بإحداث آخر فيكون إحداثًا بإحداث إلى ما لا نهاية له، وذلك فاسد. ثبت أن الإحداث والتكوين ليس بحادث وأن الله تعالى موصوف فى الأزل أنه مُحْدِث مُكون، فيكون كل شىء فى الوقت الذى أراد كونه فيه"[١٧] ويشرح أبو المعين النسفي هذه الفكرة بالقول: "إن الله كان خالقًا من الأزل لقيام صفة الخلق به وهو التكوين، وهو سبحانه عالم ومريد وحى ، قادر وسميع وبصير من الأزل ، مع عدم وجود مرادات، ومقدورات، ومسموعات، ومبصرات أزلية. إن كل ما لله من صفات قائمة به من الأزل لا تنفك عنه ولا يمكن تصور أن يفيدها سبحانه من غيره. فالمبصرات حادثة، لكن الله البصير موجود من الأزل، ولا يمكن تصور حدوث السمع كصفة لله من خلال الأصوات ".

يقول الماتريدى: فإن قيل إذا وصف الله بالتكوين فى الأزل لم كان المكوَّن؟ قيل: لما كان ليكون الأشياء على ما تكون، وذلك نحو القول بالقدرة على الأشياء، والإرادة لها، والعلم بها، ليكون كل شىء فى وقته، والحدث على الذى

يكون لا على العلم به، وإن كان الذى يكون - من بعد - فى حد الكائن من غير تغير العلم به والقدرة عليه.

والأصل أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له، وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه، يلزم الوصف به فى الأزل، وإذ ذكر معه الذى هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهم قدم تلك الأشياء [١٨].

وفى رد منها على المعتزلة ترفض الماتريدية الحديث عن معدومات ممتنعة الوجود ومعدومات ممكنة الوجود. إن المعدوم الممكن عندهم ليس بشىء كالمعدوم الممتنع، لأن الوجود عندهم واحد، ومن ثم فإن انتفاء الوجود يعنى عدم الشىء، ولا يصح هنا أن نقول: عدم ممكن وعدم ممتنع، لأن العدم واحد فحسب!!.

ويرتبط بذلك أن الماتريدية ترفض الحديث عن ما هية منفصلة عن الوجود (الهوية) لأن ذلك من شأنه أن يؤدى إلى القول بأن الماهية موجودة ومعدومة فى آن واحد وهذا تناقض لا يمكن فهمه أو الإقرار به [١٩].

وفى رده على من زعم وتوهم أن وجود التكوين دون مكونات يدل على العجز، قال الماتريدى" إنما يكون ذلك لو كان التكوين معلوم الوقت ولم يحدث، وكذلك الأمر فى الإرادة والعلم... وعلى ذلك السمع والبصر والكرم والجود. إنه (سبحانه) موصوف بها فى الأزل وإن كان ما يسمع ويبصر وما ذكر حادث، وعلى ذلك جرى الحدوث. ولا بد من ذكر الوقت للمسموع عند ذكر الأمرين، فمثله فى الأول [٢٠].

ويُذَكِّر الماتريدى هنا المعتزلة بأن الأفعال "المتولدة" عندهم تحدث بعد فراغ الفاعل من فعله بأوقات كالرمى والجنايات... حيث يستحق الفاعل اسم القاتل والجانى مع أن القتل حدث بعد فترة من انقضاء الفعل [٢١].

وفى استنكار صارخ لزعم المعتزلة أن القول بقدم التكوين يؤدى إلى القول بقدم المكون، ومن ثم قدم العالم، يقول البزدوى: " العجب كل العجب أن قومًا يدعون الفراهة فى علم الكلام والتبحر فى معرفة الدلائل، يزعمون أن القول بقدم التكوين يؤدى إلى القول بقدم المكونات، مع علمهم أن ما تعلق وجوده بسبب من الأسباب فهو المحدث لا القديم، لأن القديم هو المستغنى فى وجوده عن غيره، فما لم يستغن عن غيره وتعلق وجوده به كان محدثًا ضرورة، والمكون وجوده بالتكوين، فكيف يكون قديمًا؟! [٢٢].

ويضيف أبو المعين النسفى فى كتابه "التبصرة" : القول بقدم العالم ينفى أن يكون له صانع، والقول بوجود صانع للعالم ينفى أن يكون قديمًا... ونحن بقولنا العالم له صانع أبيْنا قدمه، وبقولنا إنه محدث وأنه غير مستغن فى وجوده عن غيره، بل تعلق وجوده بغيره ادعينا حدوثه [٢٣].

من المسائل الكبرى التى رفضت فيها الماتريدية الزعم بأن"التكوين عين

المكون" هذا قول باطل عند الماتريدية التى استشهدت بقول الحق: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠) لقد عبر الله تعالى عن"التكوين" بـ"كن"... وعن"المكوَّن" بقوله"فيكون". إن كلام الله عند الماتريدية صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى، والمكونات جواهر وأعراض حادثة غير قائمة بذات الله تعالى. ولا شك فى ثبوت التغاير بين الأزلى والحادث، وبين ما هو صفة قائمة بذات الله تعالى وبين ما ليس بصفة قائمة بذات الله، والتكوين ما يتعلق به التكون، والايجاد ما يتعلق به الوجود وقد تعلق وجود العالم بخطاب كنْ فكان هو ايجادًا وتكوينًا وخلقًا، وهو غير المكوَّن الموجود المخلوق"[٢٤].

ثم إن الحق سبحانه يقول: ﴿ هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ﴾ (لقمان:١١) المعنى: هذا مخلوق الله، ومن ثم فلا وجه إلى إنكار جواز إقامة المصدر مقام المفعول فى اللغة، كما فى العلم والقدرة إذ هما يُذكران ويُراد بهما ما يتعلقان به من المعلوم والمقدور"[٢٥].

وقد اختتم الماتريدى هنا الحديث عن التكوين بالقول"... على أن معنى التكوين وإن كان لا يبلغه فهم البشر لأمكن الآداء بأيسر قول يحتمله من القول بـ"كن" كل شىء على ما علم أنه يكون فيكون به مكونًا كل شىء على ما عليه كونه فى وقت كونه من غير تكرار، وفيه يدخل الأمر كله والنهى، والوعد والوعيد، ويصير إخبارًا عن كائن وعما يكون، على اختلاف أحوال الكائنات بأوقاتها وأمكنتها أبدًا، لكن وسع الخلق لا يحتمل درك التكوين، الذى لا يشغل ولا يتعب"[٢٦].

وهذا ما أكده أبو المعين النسفى بعبارات أخرى: "إن الله تعالى إذا أطلق الوصف له ووصف بما يوصف به من المعل والعلم ونحوه، يلزم الوصف به فى الأزل وإذا ذكر معه الذى هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهم قدم تلك الأشياء، وهذا راجع إلى محافظة الأدب فى العبارة والتمسك بما هذا سبيله عند وقوع الخلاف فى الحقائق دون الألفاظ والعبارات مما يدفع إليه الحيرة والعجز"[٢٧].

إن الماتريدية ترى أن الله عَلِمَ من الأزل أنه سوف يخلق العالم بأمر التكوين، فى الوقت الذى خلقه الله فيه بقدرته وإراداته وأمره طبقًا لصفاته الأزلية ومنها صفة التكوين. والله هنا ليس علة طبيعية حتى يُقال إن العلة ملازمة للمعلول. لا، الله كائن حر مريد للعالم، وبهذه الصفة نقول إن الله علة العالم ومن شأن الكائن الحر المريد – كعلة– أن يتراخى مرادها (معلولها) عنها طبقًا لعلم صاحبها وحكمته. وهذا ما عَبَّر عنه الغزالى بعبارات رائعة حينما قال" إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها، وأن يبتدأ الوجود من حيث ابتدئ، وأن الوجود قبله لم يكن

مرادًا فلم يحدث لذلك وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك، فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له"[٢٨].

الأشاعرة:

مع أن الأشاعرة والماتريدية متفقتان فيما بينهما اتفاقًا يكاد يصل إلى حد التطابق إلا أننا نجد بعض الاختلافات بينهما... من هذه الاختلافات موقف كل منهما من صفة"التكوين" نحن نعلم أن الأشاعرة ترى أن الصفات الإلهية كلها أزلية، وأنها ليست عين الذات وإنما هى قائمة بالذات، كذلك فإن الأشاعرة لم تُفَرق بين صفات ذات وصفات أفعال بوجه عام، لكنها بالنسبة لمسألة التكوين قالت إن الكلام الإلهى أزلى... أما الخطاب الإلهى الموجَّه إلى الرسولﷺ والمكون من ألفاظ وعبارات فهو حادث.

وفى هذا الصدد – وردًا على المعتزلة – ميزت الأشاعرة بين الكلام النفسى وبين الكلام المنطوق مؤكدة حدوث هذا الأخير. وقد عَرَّف الجوينى الكلام النفسى بقوله" هو الفكر الذى يدور فى الخلد وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها"[٢٩].

ودليل وجود الكلام عنده أن العاقل إذا أمر عبده بأمر وجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا"[٣٠].

وإذا كانت المعتزلة ترى أن كلام الله حادث لأنه حال فى المصاحف، وهى حادثة، فإن الأشاعرة توضح أن المعنى الحال فى المصاحف قديم أما الألفاظ المعبرة عن معانى القرآن فهى بلاشك حادثة. ولقد عَبَّر الغزالى عن ذلك بالقول" إذا قلنا أنه مكتوب فى المصحف؛ أعنى صفة القديم سبحانه لم يلزم منه أن يكون القديم فى المصحف، كما أنا إذا قلنا النار مكتوبة فى الكتاب لم يلزم منه أن تكون ذات النار حالة فيه إذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار، فلو كانت ذات النار حالة بلسانه لاحترق"[٣١].

وإذا كانت المعتزلة ترى أن الكلام الإلهى حادث لحدوث متعلقاته، فإن الأشاعرة يذهبون إلى" أن الكلام الأزلى لا يتصف بكونه أمرًا، نهيًا، خبرًا، إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين"[٣٢].

بمعنى أن الأمر والنهى يتعلق بالبشر فحسب، أما فى الأزل فلا يوجد أمر أو نهى أو خبر، بل كلام الأزلى فحسب" إن الكلام الإلهى معنى قائم بالنفس، ليس بحرف ولا صوت. والكلام الأزلى يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده، وهو أمر بالمأمورات، نهى عن المنهيات، خبر عن المخبرات، ثم يتعلق بالمتعلقات المتجددات ولا يتجدد فى نفسه" [٣٣].

على ضوء ما سبق ترى الأشاعرة أن التكوين عين المكوَّن وهما حادثان. وفى هذا يقول الأشعرى: إن قول الحق:

﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (النحل:٤٠)، معناه عند الأشاعرة، أن إرادة الله يتعلق بها المكون فى الحال، ومن ثم يخرج المكون إلى حَيِّز الوجود لذلك كان التكوين الحادث عين

المكــون الحــادث بــدوره. إن الله عنــد الأشـاعرة صار خالقًا حين خلق لكن لا لمعنى قائم به، فلم يكن به بأس، كما صار معبودًا بعد ما خلق الخلق وعبدوه، لأنه لم يصر معبودًا بمعنى قائم به بل صار معبودًا بمعنى قائم بغيره(٣٤).

ويبدو أن الأشعرى وجد نفسه ملزمًا أو إن شئت مضطرًا إلى القول إن صفة التكوين ليست صفة قديمة بل هى حادثة حدوث متعلقها.

وهنا نؤكد على أن الأشاعرة يقولون: إن الأفعال كلها خلق لله بما فى ذلك صفة الكسب الإنسانى ومن ثم لا تأثير للقدرة الإنسانية الحادثة، فى ايجاد الفعل عند الأشاعرة، بينما نجد أن الماتريدية أعطت للقدرة الإنسانية دورًا فى الفعل الإنسانى.

وبعد: فإن الأشاعرة – فى مسألة التكوين والمكون– قد أخطأت لغويًا حينما قالت إن التكوين عين المكون، لأن الأشاعرة ترى أن كلام الله أزلى. وبهذه الصفة الأزلية تحدث الموجودات أو المخلوقات. إن المكون المخلوق حاصل بكلام الله الأزلى. وقِدَم الكلام الأزلى لا يوجب أبدًا قدم ما يحصل أو يحدث عنه. لهذا أخطأ الأشاعرة حينما قالوا: إن التكوين نفس المكون ونفسه لاتحصل بنفسه، فامتنع (الأشاعرة) عن تسمية ما يحصل به التكوين والوجود إيجادًا وتكوينًا(٣٥).

إن الأشاعرة ترى أن إرادة الله قديمة وأنها غير المراد، فلماذا لا يكون التكوين قديمًا والمُكوَّن الذى ليس عين التكوين حادثًا؟!!! إن الزعم بقدم التكوين ، مع عدم وجود المكون عجز.. هذا كلام باطل وسبق أن فندناه.

إن المكونات توجد فى أوقاتها حسب المشيئة الإلهية، ومن غير الممكن تصور خروج الموجودات كلها بالفعل فى وقت واحد.

إن قدم الإرادة لا يعنى قدم المراد ، ولكن يعنى حدوث الموجودات فى أوقاتها التى حددتها لها الإرادة.. وهذا هو حال التكوين (القديم) والمكون (الحادث) عندنا.

أ.د فيصل عون

الهوامش:

(١) المنجد فى اللغة، المكتبة الشرقية ص٧٠٤ بيروت لبنان سنة١٩٨٦م.

(٢) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية ص ٨٠٥، ٨٠٦ دار المعارف سنة ١٩٧٣م.

(٣) المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية ص٥٣- ٥٤، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

(٤) راجع: على بن على بن محمد بن أبى العز (٧٣١-٧٩٢هـ): شرح العقيدة الطحاوية التى ألفها: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة المصرى الحنفى (٢٣٧- ٣٢١هـ) نشرة زكريا على يوسف، ص٩٠، مطبعة العاصمة، الفلكى، القاهرة (د.ت).

(٥) شرح العقيدة الطحاوية ص١٠٠.

(٦) راجع: أبو العلا عفيفى: شرح فصوص الحكم ص ١٣٤- ١٣٥، دار الكتاب العربى، بيروت (د.ت) وراجع: ابراهيم مدكور: وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوز ص ٢٧١ (مقال فى الكتاب التذكارى عن محى الدين ابن عربى، دار الكاتب العربى القاهرة ١٣٨١م- ١٩٦٩ وراجع: فيصل عون: التصوف الإسلامى، الطريق والرجال ص ٢٠٥ ـ ٢٩١ ، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة سنة ١٩٨٣م وينبغى أن نشير إلى إفادة ابن عربى من فكرة" القوة والفعل" عند أرسطو، وهذا واضح على ضوء النص الذى أفدناه من فصوص الحكم لابن عربى.

(٧) راجع شرح المواقف للايجى جـ١ ص ٢٢٠، طبع حجر (مع شرح السيالكوننى وحسن جلبى).

(٨) الماتريدى: التوحيد ص ٥٠ نشره د.فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية (د.ت).

(٩) أبو المعين النسفى: تبصره الأدلة ص ٣٠٨ - ٣٠٩ تحقيق كلود سلامة جـ١ المعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية بدمشق، دمشق سنة ١٩٩٠م

(١٠) المرجع السابق ص ٣٠٩.

(١١) النسفى: تبصرة الأدلة ص ٣١٠.

(١٢) راجع: أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة ص ٣٠٦- ٣٠٧.

(١٣) أبو اليسر البزدوى: أصول الدين ص ٧٦-٧٧.

(١٤) راجع: عبد العزيز بن يحيى الكنانى (+٢٤٠هـ) كتاب الحيدة ص٣٧-٣٩، تحقيق جميل صليبا، دار صادر ـ بيروت ط٢ ١٤١٢هـ -١٩٩٢م وراجع شرح العقيدة الطحاوية ص ٩٢.

(١٥) راجع شرح العقيدة الطحاوية ص ٩٧ من نشره زكريا يوسف على وراجع أصول الدين للبغدادى ص١٠٨ ط١ استانبول ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م.

(١٦) الماتريدى: التوحيد ص ٥٥ نشره فتح الله خليف.

(١٧) الماتريدى: تأويلات أهل السنة جـ١ ص ٨٦، تحقيق فاطمة يوسف الخيمى مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت لبنان ط١ ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

(١٨) الماتريدى: التوحيد ص ٤٧.

(١٩) راجع شرح المواقف للايجى جـ١ ص ٢٢١- ٢٢٢.

(٢٠) الماتريدى: التوحيد ص ٤٧.

(٢١) المرجع السابق ص٤٨.

(٢٢) أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة ص ٣٦١.

(٢٣) المرجع السابق ص ٣٦١-٣٦٢.

(٢٤) ابو المعين النسفي: تبصرة الأدلة حـ١ ص٣١٦-٣١٧.

(٢٥) المرجع السابق ص ٣١٧-٣١٨.

(٢٦) الماتريدى: التوحيد ص ٤٩.

(٢٧) أبو المعين النسفي: الأدلة ص ٣٦٥-٣٦٦.

(٢٨) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٧، مصطفى البابى الحلبى وشركاه، القاهرة سنة ١٣١٩هـ.

(٢٩) الجويني: الإرشاد ص ١٠٠ تحقيق د. محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجى سنة١٩٥٠م وعلى عبد المنعم عبد الحميد.

(٣٠) المرجع السابق ص١٠٥

(٣١) الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٢٤،مصطفى البابى الحلبى وشركاه القاهرة سنة ١٩٦٦م.

(٣٢) الجويني: الإرشاد ص ١١٩.

(٣٣) المرجع السابق ص ١٢٧ وراجع كتابتنا: علم الكلام ومدارسه ص ٣٢٨-٣٣٥ مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة سنة ١٩٨٢م.

(٣٤) راجع: أبو اليسر البزدوى: أصول الدين ص٧٧ – ٧٨.

(٣٥) راجع: أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة حـ١ ص٣٦٣ وراجع المواقف لعضد الدين الإيجى مع شرح السيالكوتي وحسن جلبى، المجلد الثانى ص ٣٦٠- ٣٦٤.

التنزيه

فى اللغة: أصل النَّزْه: البُعد، والتَّنَزُّه: التباعد

يقال: نَزَهَ الدوابَ يَنْزِه نَزْها: أبعدها عن الماء، ونَزِه فلان: تباعد عن كل مكروه، ونَزَّهه عن الشىء: أبعده، وتنزَّه: بعُد وتصوّن، ونزَّه الرجلَ: باعده عن القبيح[1].

وفى الاصطلاح: فى حق الله تعالى: تبعيد الله تعالى عن أوصاف البشر[2] وهو يعنى التقديس والتطهير، والترفيع والتعظيم والإجلال لله تعالى عما لا يليق بجناب الربوبية من التمثيل والتشبيه، والتصوير والتحديد والتقدير، ونحو ذلك من وجوه التنزيه الواجبة له تعالى[3].

والتنزيه فى حق الله تعالى ثابت بالدليل النقلى والبرهان العقلى، فهو يدور على إثبات الذات والصفات ونفى التمثيل والتشبيه، فقد جاءت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الكثيرة قاطعة بوجوده تعالى، واتصافه بالأسماء الحسنى والصفات العلا، وتنزهه تعالى عن التشبيه والتمثيل، والكيف والتحديد والتقدير، مما هو من صفات المخلوقين.

ومما جاء فى الكتاب والسنة قاطعاً بوجوده تعالى، واتصافه بالأسماء الحسنى والصفات العلا: قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ (طه:٨) وقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ (الأعراف:١٨٠).

وقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ (الحشر:٢٢ -٢٤) وقول رسول ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسما، مائة إلا واحدًا، من أحصاها دخل الجنة»[4].

ومما يدل على نفى التمثيل والتشبيه والكيف: قوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ (الإخلاص:١ -٤) فهذه السورة تنفى عن الله تعالى الكثرة والعدد بأول آية، والنقص والمغلوبية بالثانية، والمعلولية والعلية بالثالثة، والشبيه والنظير والأضداد والأنداد بالثالثة[5] وقوله تعالى: ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾ (مريم:٦٥)

قال ابن عباس رضي الله عنه: مثلاً أو شبيهًا، وكذلك قال مجاهد وسعيد بن جبير

وقتادة وابن جريج[٦].

وقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ (الشورى:١١) فقد نفت الآية التشبيه على آكد ما يكون من النفى، قاله القشيرى - رحمه الله (ت٤٦٥ ه) -: وقيل إن التشبيه يكون بأحد شيئين إما بالكاف وإما بالمثل، فجمع بين حرفى التشبيه ونفى بهما عن نفسه التشبيه، فكأنه قال ليس مثله شىء وليس كهو شىء، وقد قيل هذا له غاية نفى التشبيه، إذ لو كان بدله مثلُ لكان كمثله شىء وهو نفسه، فلما قال ليس كمثله شىء دل على أنه ليس له مثل[٧].

بل جاءت الآيات والأحاديث تخبر عن استحقاقه تعالى التسبيح والتقديس، بل والأمر بذلك، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿ سُبْحَـٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الصافات:١٨٠) وقوله تعالى: ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴾ (الأعلى:١) وقولهﷺ فى ركوعه: "سُبُّوح قُدُّوس، رب الملائكة والروح"[٨] قال الحليمى .(ت ٤٠٣ هـ) فى معنى السبوح: أنه المنزه عن المعائب والصفات التى تعتور المحدثين من ناحية الحدوث، والتسبيح: التنزيه[٩].

وقال القشيرى: ومعنى التسبيح: التنزيه، وهو إبعاد الله عن السوء مما لا يليق بوصفه من الآفات والنقائص، كذلك قال أهل التفسير وأهل اللغة[١٠].

والقدوس اسم من أسماء الله الحسنى، ورد فى القرآن والسنة، ومعناه فى وصفه تعالى: يعود الى استحالة النقائص فى وصفه، وتنزهه من الآفات[١١].

قال الحليمى: معناه الممدوح بالفضائل والمحاسن، فالتقديس متضمن فى صريح التسبيح، والتسبيح متضمن فى صريح التقديس، لأن نفى المذام إثبات للمدائح .... وقد جمع الله تبارك وتعالى بينهما فى سورة الإخلاص[١٢].

وقال الإمام الغزالى ت ٥٠٥ هـ: القدوس هو المنزه عن كل وصف يدركه الحسّ أو يتصوره خيال، أو يسبق إليه وَهْم، أو يختلج به ضمير، أو يقضى به تفكير[١٣].

والدلائل العقلية متوفرة على إثبات وجوده تعالى، وما يجب له من الصفات، وتقدير ما يستحيل فى حقه تعالى من التمثيل والتشبيه والكيف والتحديد.

جهود أهل السنة فى قضية التنزيه:

اعتنى أهل السنة والجماعة اعتناءً بالغًا بإقامة وتقدير الدلائل العقلية على تنزه البارى تعالى، وقد شغلت هذه القضية أكبر مساحة فى مؤلفاتهم فى مختلف العصور، فإن من ينظر فى كتبهم فى علم الكلام يلحظ شدة اهتمامهم بالتنزيهات، فهم قبل أن يتكلموا فيما يجب لله تعالى من الصفات يتكلمون

فى تنزيهه تعالى وينفون ما يوهم نقصًا لا يليق به تعالى، وقبل أن يتكلموا فى توحيده تعالى يتكلمون فى نفى الشبيه والتجسيم عنه تعالى، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها:

(١) إمام الحرمين الجوينى (ت ٤٧٨ هـ) فى كتابه الإرشاد قدم للكلام فى إثبات العلم بوحدانية الله تعالى فى عدة فصول فيما يستحيل على البارى تعالى: فقد خصَّص فصلاً فى أن الله تعالى ليس جسمًا[١٤]، وفصلاً فى عدم قبول الله تعالى للأعراض[١٥]، وفصلاً فى الدليل على استحالة كون الرب تعالى جوهرًا[١٦].

(٢) الإمام الغزالى: فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد فى القطب الأول منه، بعد أن تكلم فى وجوده تعالى وقدمه وبقائه، وقبل أن يتكلم فى توحيده تعالى أقام عدة دعاوى يثبت فيهما أن الله تعالى ليس بجوهر ولا جسم ولا عَرض، وأنه تعالى ليس له جهة مخصوصة، وأنه تعالى منزه عن الاستقرار على العرش[١٧].

(٣) سيف الدين الآمدى ت ٦٣١ هـ: فى كتابه أبكار الأفكار قبل أن يتكلم فى وحدانية الله تعالى قدم لها بالكلام فى تسع مسائل فى إبطال التشبيه، وهى: أنه تعالى ليس بجوهر، وليس بجسم، وليس بعَرَض، وبيان امتناع حلول الحوادث بذاته تعالى، وأنه تعالى ليس فى جهة ولا مكان، وأن وجوده تعالى ليس فى زمان، وبيان استحالة حلول ذات البارى تعالى أو صفة فى محل، والرد على النصارى، وبيان امتناع اتصاف الرب تعالى بشىء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة وغيرها[١٨].

وتتمثل جهودهم فى هذه القضية فى تقرير وإثبات وجود الله تعالى، وما يجب فى حقه تعالى من الكمالات، نفى النقائص المستحيلة فى حقه تعالى، وذلك بالأدلة النقلية والقواطع العقلية، والتصدى للمنازعين فى صفاته تعالى من أهل التجهم والاعتزال والفلاسفة، وكذلك التصدى للمشبهة والمجسمة الذين شبهوا البارى تعالى بالمحدثات ومثلوه بالحادثات، ومقاومة شبه التشبيه والتجسيم ودفعها بالأدلة القاطعة والبراهين الساطعة.

وللغرض ذاته قرروا أن أسماء الله تعالى وصفاته توقيفية - تعليمية - يتوقف إطلاقها على الله تعالى على إذن الشرع.

فكانوا بذلك العدل الوسط بين الجهمية والحشوية، وكانت عقيدتهم الاقتصاد فى الاعتقاد دون إفراط أو تفريط.

وقد جاءت جهودهم فى صورة بيانات مجملة فى مواضع، ومفصلة فى مواضع أخرى فى صورة دلائل قاطعة وبراهين ساطعة .

أولاً: نماذج من بياناتهم المجملة:

(١) الإمام أبو حنيفة(ت ١٥٠هـ):

قال ﷺ في الفقه الأكبر: أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه: يجب أن يقول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت، والقدر خيره وشره من الله تعالى، والحساب والميزان والجنة والنار حق كله، والله تعالى واحد لا من طريق العدد، ولكن من طريق أنه لا شريك له.

﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ (الإخلاص:١ -٤).

لا يشبه شيئًا من الأشياء من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه، لم يزل بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية، .... لم يحدث له اسم ولا صفة، لم يزل عالمًا بعلمه، والعلم صفة في الأزل وقادرًا بقدرته، والقدرة صفة في الأزل، ومتكلمًا بكلامه، والكلام صفة في الأزل، وخالقًا بتخليقه، والتخليق صفة في الأزل .... وصفاته في الأزل غير محدثة ولا مخلوقة، فمن قال إنها مخلوقة أو محدثة أو وقف فيها أو شك فيها فهو كافر بالله تعالى ....، وصفاته كلها في الأزل بخلاف صفات المخلوقين، يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا، ويسمع لا كسمعنا، ويتكلم لا ككلامنا، ونحن نتكلم بالآلات والحروف، والله تعالى يتكلم بلا آلة ولا حروف، والحروف مخلوقة، وكلام الله غير مخلوق، وهو شيء لا كالأشياء.

ومعنى الشيء: الثابت - بلا جسم ولا جوهر ولا عَرَض ولا حَدَّ له، ولا ضدَّ له، ولا ندَّ له، ولا مثل له[١٩].

(٢) **الإمام الأشعري (ت ٣٢٤هـ)** حكى ﷺ جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة في كتابه مقالات الإسلاميين، قال ﷺ جملة ما عليه أهل الحديث والسنة الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، ولا يردون من ذلك شيئًا، وأن الله سبحانه إله واحد، فرد صمد، لا إله غيره، لم يتخذ صاحبة ولا ولدًا، وأن محمدًا عبده ورسوله، وأن الجنة حق، وأن النار حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور، وأن الله سبحانه على عرشه كما قال ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ (طه:٥) وأثبتوا السمع والبصر، ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفته المعتزلة.... ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ: أن الله سبحانه ينزل الى السماء الدنيا فيقول هل من مستغفر - كما جاء الحديث عن رسول الله ﷺ ...، ويرون مجانبة كل داع إلى بدعة، والتشاغل بقراءة القرآن، وكتابة الآثار، والنظر في الفقه، مع التواضع والاستكانة وحسن الخلق، ..... وختم

بقوله: فهذه جملة ما يأمرون به ويستعملونه ويرونه، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب، وما توفيقنا إلا بالله[٢٠].

(٣) الإمام الطحاوى (ت ٣٢١ هـ):

قال ﷺ فى العقيدة الطحاوية: نقول فى توحيد الله معتقدين بتوفيق الله: إن الله واحد لا شريك له، ولا شىء مثله، ولا شىء يعجزه، ولا إله غيره، قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء، لا يفنى ولا يبيد، ولا يكون إلا ما يريد لا تبلغه الأوهام، ولا تدركه الأفهام، ولا يشبه الأنام، حىّ لا يموت، قيوم لا ينام، خالق بلا حاجة، رازق بلا مؤنة، مميت بلا مخافة، باعث بلا مشقة، مازال بصفاته قديمًا قبل خلقه، لم يزدد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفته، وكما كان بصفاته أزليًا كذلك لا يزال عليها أبديًا .... وهو متعال عن الأضداد والأنداد .... ومن وصف الله بمعنى من معانى البشر فقد كفر، فمن تبصر هذا اعتبر، وعن مثل قول الكافر انزجر ، وعلم أنه بصفاته ليس كالبشر، .... وتأويل كل معنى يضاف إلى الربوبية بترك التأويل، ولزوم التسليم، وعليه دين المسلمين ومن لم يتوقَ النفى والتشبيه زلّ ولم يصب التنزيه فإن ربنا جل وعلا موصوف بصفات الوحدانية، منعوت بنعوت الفردانية، ليس فى معناها أحد من البرية، وتعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات، ....

ونتبع السنة والجماعة، ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة، ونحب أهل العدل والأمانة، ونبغض أهل الجور والخيانة، ونقول الله أعلم فيما اشتبه علينا علمه...[٢١].

(٤) الإمام أبو حامد الغزالى:

يقول ﷺ فى كتابه إحياء علوم الدين فى الفصل الأول من كتاب قواعد العقائد والذى عنونه بترجمة عقيدة أهل السنة فى كلمتى الشهادة التى هى أحد مبانى الإسلام: الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لما يريد ذى العرش المجيد .... المعرف إياهم أنه فى ذاته واحد لا شريك له، فرد لا مثيل له، صمد لا ضد له، منفرد لا ند له، وأنه واحد قديم لا أول له، أزلى لا بداية له، مستمر الوجود لا آخر له، أبدى لا نهاية له، قيوم لا انقطاع له، دائم لا انصرام له، لم يزل ولا يزال موصوفا بنعوت الجلال، لا يقضى عليه بالانقضاء والانفصال بتصوم الآباد وانقراض الآجال، بل: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (الحديد:٣).

التنزيه: وأنه ليس بجسم مصور، ولا جوهر محدود مقدر، وأنه لا يماثل الأجسام، لا فى التقدير ولا فى قبول

الانقسام، وأنه ليس بجوهر، ولا تحله الجواهر، ولا عَرَض، ولا تحل به الأعراض، بل لا يماثل موجودًا، ولا يماثله موجود: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ (الشورى:١١)، ولا هو مثل شيء، وأنه لا يحده المقدار، ولا تحويه الأقطار، ولا تحيط به الجهات، ولا تكتنفه الأرضون ولا السموات، وأنه مستوٍ على العرش على الوجه الذى قاله، وبالمعنى الذى أراده، استواءً منزهًا عن المماسة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش، بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون فى قبضته، وهو فوق العرش والسماء، وفوق كل شيء إلى تخوم الثرى، فوقية لا تزيده قربًا إلى العرش والسماء، كما لا تزيده بعدًا عن الأرض والثرى، بل هو رفيع الدرجات عن العرش والسماء، كما أنه رفيع الدرجات عن الأرض والثرى، وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب الى العبد من حبل الوريد: ﴿ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (سبأ:٤٧) إذ لا يماثل قربه قرب الأجسام، كما لا تماثل ذاته ذات الأجسام، وأنه لا يحل فى شيء، ولا يحل فيه شيء تعالى عن أن يحويه مكان، كما تقدس عن أن يحده زمان، بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان، وهو الآن على ما عليه كان، وأنه بائن عن خلقه بصفاته، ليس فى ذاته سواه، ولا فى سواه ذاته.

وأنه مقدس عن التغير والانتقال، لا تحله الحوادث، ولا تعتريه العوارض، بل لا يزال فى نعوت جلاله منزهًا عن الزوال، وفى صفات كماله مستغنيًا عن زيادة الاستكمال، وأنه فى ذاته معلوم الوجود بالعقول، مرئى الذات بالأبصار، نعمة منه ولطفًا بالأبرار فى دار القرار، وإتمامًا منه للنعيم بالنظر إلى وجهه الكريم(٢٢).

ثانيًا: دلائلهم القاطعة وبراهينهم الساطعة:

رأى أهل السنة والجماعة المتكلمون أن تنزيه الله تعالى لا يقتضى التشبيه والتجسيم المستحيل فى حقه تعالى وهو ما يحتاج إلى تحرير المراد بالحدوث والجسم والعرض والجوهر وتحقيق معانيهما، وبيان وتفصيل ما يختص بالحوادث من الصفات وهى تستحيل فى حكم الله تعالى، وتقتضى نفى كونه تعالى جوهرًا أو جسمًا أو عَرَضا، ونفى كونه تعالى فى مكان وجهة، حتى لو كان المكان هو العرش، ولو كانت الجهة هى جهة الفوق، بيان امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وامتناع اتحاده تعالى بغيره، أو حلول ذاته تعالى أو صفة من صفاته فى محل، وامتناع اتصافه تعالى بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة وغيرها.

وقد رأى أهل السنة والجماعة أن

لكل طائفة من الطوائف التى تلبست بالتشبيه أو التجسيم ولكل مذهب من مذاهبه حجج خاصة، ونقص على الانفراد، فذكروا من الأدلة ما يدمغ طائفة طائفة، ويبطل أقوالهم قولاً قولاً، كما ذكروا ما يدون من أقوال طوائفهم، ويعم إبطال كل مذاهبهم جملة.

(أ) دلائلهم الشاملة: من أشهر دلائلهم على إبطال التشبيه جملة دليل الشهرستانى ت ٥٤٨ هـ الشامل الذى يعم إبطال كل مذاهب التشبيه، فقد قال ﷺ: التقدر بالأشكال والصور والتغير بالحوادث والغير دليل الحدوث، فلو كان البارى سبحانه متقدرًا بقدر، متصورًا بصورة، متناهياً بحد ونهاية، مختصاً بجهة، متغيرًا بصفة حادثة فى ذاته لكان محدثاً، إذ العقل بصريحه يقضى أن الأقدار فى تجويز العقل متساوية، فما من قدر وشكل يقدره العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصاً بقدر آخر، واختصاصه بقدر معين، وتميزه بجهة ومسافة يستدعى مخصصاً، ومن المعلوم الذى لا مراء فيه أن ذاتاً لم تكن موصوفة بصفة ثم صارت موصوفة فقد تغيرت عما كانت عليه، والتغير دليل الحدوث، فإذن لم يستدل على حدوث الكائنات إلا بالتغير الطارئ عليها. وبالجملة فالتغير يستدعى مغيرًا خارجاً عن ذات المغير، والمقدر يستدعى مقدرًا[٢٢] وقد ذكر ﷺ ما يمكن أن يشغب به على هذا الدليل، وأجاب عنه، بقوله: فإن قيل بم تنكرون على من يقول إن القدر الذى اختص به نهاية وحد واجب له لذاته، فلا يحتاج إلى مخصص، والمقادير التى هى فى الخلق إنما احتاجت الى مقدر لأنها جائزة، وذلك لأن الجواز فى الجائزات إنما يعرف بتقدير القدرة، فلما كانت المقادير الخلقية مقدورة عرف جوازها، واحتاج الجواز الى مرجح، فإذا لم يكن فوق البارى سبحانه قادر يقدر عليه لم تكن إضافة الجواز وإثبات الاحتياج له. ألسنا اتفقنا على أن الصفات ثمان: أفهى واجبة له على هذا العدد أم جائز أن توجد صفة أخرى؟

فإن قلتم يجب الانحصار فى هذا العدد، كذلك نقول الاختصاص بالحد المذكور واجب له، إذ لا فرق بين مقدار فى الصفات عددًا وبين مقدار فى الذات حدًا.

فإن قلتم جائز أن توجد صفة أخرى فما الموجب للانحصار فى هذا الحد والعدد، فيحتاج الى مخصص حاصر؟

والجواب: قلنا المقادير من حيث إنها مقادير طولاً وعَرْضًا وعمقًا لا تختلف شاهدًا وغائبًا فى تطرق الجواز العقلى إليها واستدعاء المخصص، فإنا لو قدرنا مثل ذلك المقدار بعينه فى الشاهد تطرق الجواز العقلى إليه، واختصاصه به دون مقدار آخر

يستدعى المخصص، وتطرق الجواز إلى الجائزات لا يتوقف على تقدير القدرة عليها، بل معرفة ذلك بينة للعقل ضرورية، حتى صار كثير من العقلاء إلى أن العقل نفسه عبارة عن علوم ضرورية هي معرفة الجواز في الجائزات والاستحالة في المستحيلات والوجوب في الواجبات، وتقدير القدرة عليها إنما يحتاج إليه في ترجيح أحد الجائزين على الثاني، لا في تصور نفس الجواز[٢٤].

(ب) دلائلهم الخاصة بقول قول ومذهب مذهب على الانفراد:

نذكر بعض نماذج من تلك الدلائل، نقتصر فيها على بعض القواطع المعتمدة عندهم: **الله تعالى ليس بجوهر:**

قرر المتكلمون من أهل السنة والجماعة استحالة كونه تعالى جوهرًا، سواء على اصطلاح المتكلمين في الجوهر أو على اصطلاح الفلاسفة، فالجوهر في اصطلاح المتكلمين هو المتحيز بالذات، وباطل كونه تعالى متحيزًا، وفي اصطلاح الفلاسفة: ماهية إذا وجدت كان وجودها لا في موضوع، وذلك لا يتصور إلا فيما كان وجوده غير ماهيته، ووجود البارى تعالى نفس ماهيته عندهم، فلا يصح كونه تعالى جوهرًا عندهم[٢٥].

الله تعالى ليس بجوهر متحيز، لأنه قد ثبت قدمه، ولو كان متحيزًا لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث[٢٦].

لو كان تعالى جوهرًا لكان لم يخل إما أن يكون جوهرًا كالجواهر أو لا كالجواهر، إن كان الأول فهو محال لوجوه خمسة:

الأول: لا يخلو إما أن يكون وجوده واجبًا لذاته أو ممكنًا لذاته، فإن كان واجبًا لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر في وجوب الوجود لذاتها، ضرورة اشتراكها في معنى الجوهرية، وهو محال، وأن كان ممكنًا لزم أن يكون قابلاً للحدوث والعدم، وهو خلاف الفرض، إذ الكلام إنما هو مفروض في واجب الوجود لذاته.

الثانى: إما أن يكون قابلاً للتجزئة أو لا، فإن كان الأول لزم أن يكون جسمًا مركبًا، وهو محال، وإن كان الثانى لزم أن يكون في الحقارة والصغر بمنزلة الجوهر الفرد، والله تعالى يتقدس عن ذلك.

الثالث: لا يخلو إما أن يكون بذاته قابلاً لحلول الأعراض المتعاقبة عليه أو لا، فإن كان الأول لزم أن يكون محلاً للحوادث، وهو محال، وإن كان الثانى لزم امتناع ذلك على كل الجواهر، ضرورة الاشتراك بينهما في المعنى، وهو محال وخلاف المحسوس.

الرابع: لا يخلو إما أن تكون ذاته قابلة لأن يشار إليها أنها ههنا أو ههنا

أو لا، فإن كان الأول كان متحيزًا، والتحيز على الله تعالى محال لوجهين:

(أ) أنه إما أن يكون منتقلاً عن حيزه أو لا، فإن كان منتقلاً كان متحركًا وإن لم يكن منتقلاً كان ساكنًا، والحركة والسكون حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث حادث، والحادث لا يكون واجبًا لذاته.

(ب) اختصاصه بحيزه إما أن يكون لذاته أو لمخصص من خارج، فإن كان لذاته فليس هو أولى من تخصيص غيره من الجواهر به، ضرورة المساواة فى المعنى، وإن كان لمخصص من خارج كان الرب تعالى مفتقرًا الى غيره فى وجوده، فلا يكون واجب الوجود لذاته.

وإن كان غير متحيز لزم فى كل جوهر أن يكون غير متحيز، ضرورة المساواة فى المعنى، وهو محال.

الخامس: لو كان جوهرًا كالجواهر لما كان مفيدًا لوجود غيره من الجواهر، إذ لا أولوية لبعض الجواهر بالعلية دون بعض، ويلزم من ذلك أن لا يكون شىء من الجواهر معلولاً، أو أن يكون كل جوهر معلولاً للآخر، والكل محال. وإن قيل إنه جوهر لا كالجواهر، فالنزاع لفظى، إلا من جهة ورود التعبد من الشارع به، ولا يخفى أن ذلك مما لا سبيل إلى إثباته[٢٧].

الله تعالى ليس جسمًا:

القائلون بأن الله تعالى جسم: إن أثبتوا له حقائق الأجسام فقد تعرضوا لأمرين: إما نقص دلالة حدوث الجواهر ـ فإن مبناها على قبولها التأليف والمماسّة والمباينة ـ وإما طردها والقضاء بقيام دلالة الحدوث فى وجود الصانع، وكلاهما خروج عن الدين وانسلال من ربقة المسلمين، وإن زعموا أنه لا يثبت للبارى تعالى أحكام الأجسام، وإنما المعنى بتسميته تعالى جسمًا الدلالة على وجوده، فيقال لهم تحكمتم بتسمية ربكم باسم ينبئ عما يستحيل فى صفته من غير أن يرد به شرع أو يستقر فيه سمع[٢٨].

لو كان البارى تعالى جسمًا لكان متحيزًا، واللازم باطل.

لو كان جسمًا للزم تركبه وحدوثه، واللازم باطل.

لو كان جسمًا لا تصف بصفات الأجسام، إما كلها فيجتمع الضدان وهو مستحيل، أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح إذا لم يكن هناك مرجح من خارج ـ لاستواء نسبة ذاته تعالى إلى تلك الصفات ـ أو الاحتياج إلى غيره فى الاتصاف بتلك الصفات

لو كان جسمًا لكان متناهيا، فيختص بمقدار معين وشكل مخصوص[٢٩].

البارى تعالى ليس جسمًا، لأن كل جسم متآلف من جوهرين متحدين، وإذ

استحال أن يكون تعالى جوهرًا استحال أن يكون جسمًا[٣٠].

الباري تعالى ليس عَرَضًا:

الباري تعالى ليس بعَرَض، لأن العرض ما يستدعى وجوده ذاتًا تقوم له، وتلك الذات إما جسم أو جوهر، وكلاهما حادث، فيكون الحال حادثًا لا محالة، إذ يبطل انتقال الأعراض، وقد ثبت أن الله تعالى قديم، فيستحيل أن يكون عرضا[٣١].

الباري تعالى ليس بعرض، لاحتياج العرض إلى محله، والله تعالى مستغن عن جميع ما عداه[٣٢].

الباري تعالى ليس بعرض، لأن العرض يستحيل بقاؤه، وما يستحيل بقاؤه لا يتصور أن يكون قديمًا[٣٣].

الباري تعالى لا يقبل الأعراض:

لو قبل تعالى الأعراض لم يخل منها . فقد ثبت فى الجواهر استحالة خلوها عن الأعراض . وما لم يخل عن الحوادث لم يسبقهما، وينساق ذلك إلى الحكم بحدوث الصانع[٣٤].

لو جاز قيام الحوادث بذاته تعالى لجاز ذلك أزلا، واللازم باطل .

صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص، والنقص عليه تعالى محال إجماعًا، فلا يكون شىء من صفاته تعالى حادثًا، وإلا كان خاليًا عنه قبل حدوثه[٣٥].

الباري تعالى لا يتحد بغيره:

الباري تعالى لا يتحد بغيره، لاستحالة اتحاد الاثنين مطلقًا، فإنه لا يكون إلا فى العدد من الاثنين فصاعدًا[٣٦].

الباري تعالى لا يحل فى غيره:

يستحيل حلول الباري تعالى فى غيره، لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية لمحل، وهو ينافى الوجوب الذاتى.

لو كان الباري تعالى حالاً فى محل، لكان محتاجا إلى محله، ولزم مع حاجته لمحله قدم المحل، فيلزم محالان معًا.

لو حل الباري تعالى فى شىء، فإن المحل إن قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى أجزائه، وهو باطل، وإن لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الباري تعالى أحقر الأشياء لحلوله فيه[٣٧].

الباري تعالى ليس فى جهة ولا مكان:

تستحيل الجهات على غير الجواهر والأعراض، إذ الحيز الذى يختص الجوهر به إنما يصير جهة إذا أضيف الى شىء آخر متحيز، فكل ما قيل فيه إنه فى جهة قيل إنه فى حيز مع زيادة إضافة، وقولنا الشىء فى حيز يعقل بأمرين: أحدهما أن يختص به، وهذا هو الجوهر والآخر أن يكون حالاً فى الجوهر وهو العرض، فإن أريد بكون ' بارى تعالى فى حيز أحد الأمرين المذكورين دل على بطلانه ما

دل على بطلان كونه تعالى جوهرًا أو عرضًا[٣٨].

لو كان البارى تعالى فى جهة أو مكان للزم قدم الجهة أو المكان، وقد ثبت أنه لا قديم سوى الله تعالى، وعليه الاتفاق بين المتخاصمين.

المتمكن محتاج إلى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه، والمكان مستغن عن المتمكن، لجواز الخلاء، فيلزم إمكان الواجب ووجوب المكان، وكلاهما باطل.

لو كان فى مكان فإما أن يكون فى بعض الأحياز أو فى جميعهما، وكلاهما باطل[٣٩].

ويقول الأستاذ أبو منصور البغدادى (ت ٤٢٩ هـ) فى إستحالة كون البارى تعالى فى مكان دون مكان: والخلاف فى هذه المسألة مع فرق: أحدها مع قوم زعموا أن الإله فى مكان مخصوص متمكن فيه مماسٌ له كما ذهب إليه الهاشمية من الروافض، والكرامية فى دعواهم أنه مماسٌ للعرش من فوق العرش، والخلاف الثانى مع الحلولية الذين زعموا أن الإله يدخل فى الصورة الحسنة[٤٠].

وقد استدل رحمه الله على أنه تعالى ليس فى مكان بمعنى المماسّة بقيام الدلالة على أنه تعالى ليس بجوهر ولا جسم، ولا ذى حدّ ونهاية، والمماسّة لا تصح إلا من الأجسام والجواهر التى لها حدود، وقد ثبت استحالتها على الله تعالى، فلذلك لم تجز المماسّة عليه تعالى.

وأشار إلى إبطال ما ذهب إليه الحلولية من زعمهم أن الله تعالى يحل فى الصورة الحسنة بقوله: إن أرادوا بحلول الإله فى الأشخاص مماسّته أو مجاورته لها فقد أبطلنا ذلك، وإن أرادا حلولاً مثل حلول الأعراض فى الأجسام فقد أوجبوا كون الإله عرضًا غير قائم بنفسه، وما لا يقوم بنفسه لا يصح كونه صانعًا، وإن أرادوا بالحلول وقوع ضوء منه على الصورة فليس الإله جسمًا ذا شعاع[٤١].

ويستدل أبو المعين النسفى (ت ٥٠٨ هـ)على إبطال القول بالمكان فيقول: ثم إن صانع العالم -جل ثناؤه - لا يوصف بكونه متمكنًا فى مكان، كما أن القول بقدم المكان باطل، إذ هو غير المتمكن، وقد أقمنا الدلالة على استحالة قدم غير الله تعالى.

وإذا كان الله تعالى غير متمكن فى الأزل، ولا مماسّ للعرش فلو تمكن بعد ما خلق المكان لتغير عما كان عليه، ولحدثت فيه مماسّة، والتغير وقبول الحوادث من أمارات الحدث، وهو مستحيل على الله تعالى[٤٢].

نفى الحد والنهاية عن البارى تعالى:

يقول الأستاذ أبو منصور البغدادى فى كتابه أصول الدين: وهذه المسألة مع فرق، منها الهاشمية من غلاة الروافض الذين زعموا أن معبودهم

سبعة أشبار بشبر نفسه، ومنهم من قال إن الجبل أعظم منه كما حكى عن هشام بن الحكم(ت ١٩٩ هـ)، والخلاف الثانى مع الكرامية الذين زعموا أن له حدًا من جهة السفل ومنها يلاقى العرش، والخلاف الثالث مع من زعم من مشبهة الروافض أنه على مقدار مساحة العرش، لا يفضل من أحدهما عن الآخر شيء[٤٣].

وقد استدل رحمه الله على بطلان أقوالهم ونفى الحدّ والنهاية عن البارى تعالى بقوله: لو كان الإله مقدرًا بحدّ ونهاية لم يخل من أن يكون مقداره مثل أقل المقادير فيكون كالجزء الذى لا يتجزأ، أو يختص ببعض المقادير فتتعارض فيه المقادير، فلا يكون بعضها أولى من بعض إلا بمخصص خصه ببعضها، وإذا بطل هذان الوجهان صح أنه بلا حدّ ولانهاية.

وعقب بقوله: وقول من أُبت له حدًا من جهة السفل وحدها كقول الثنوية بتناهى النور من الجهة التى يلاقى الظلام منها، وكفى بهذا جزيا[٤٤].

استحالة الأبعاض على الله تعالى:

يقول الأستاذ أبو منصور البغدادى: والخلاف فى هذا مع فرق منها البيانية من الرافضة زعموا أن معبودهم رجل من نور، أعضاؤه كأعضاء الرجل، وزعموا أيضا أن أعضاءه كلها تفنى إلا وجهه .... والخلاف الثانى مع المغيرية من الرافضة، وهم أصحاب المغيرة بن سعيد العجلى الذى زعم أن أعضاء معبوده على صورة حروف الهجاء، وزعم أيضا أن الله تعالى كتب بأصبعه على كفه أعمال عباده من طاعة ومعصية ... والخلاف الثالث مع داود الجواربى الذى أضاف الى معبوده جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية[٤٥].

وقد استدل رحمه الله على أن البارى تعالى واحد فى ذاته ليس بذى أجزاء وأبعاض بأنه:

قد صح أنه تعالى حيّ قادر عالم مرير، فلو كان ذا أجزاء وأبعاض لم يخل من أن يكون فى كل جزء منه حياة وقدرة وعلم وإرادة أو تكون هذه الصفات فى بعض أجزائه، فإن كان فى كل جزء منه مثل هذه الصفات كان كل جزء منه حيًا قادرًا عالمًا مريدًا بانفراده، ولو كان كذلك لصح وقوع الخلاف بين أعضائه حتى يريد بعضه شيئًا، وبعضه يريد ضد ذلك المراد وخلافه.

وإن كانت تلك الصفات فى بعض أعضائه وجب قيام أضداد تلك الصفات بالباقية من أعضائه، فيكون بعضه حيًا قادرًا عالمًا مريدًا ، وبعضه ميتًا وعاجزًا وجاهلاً وساهيًا ،ولم يكن الحيّ منها بالحياة أولى من غيره إلا بمخصص خصه بها، وهذا يقضى افتقار الصانع إلى صانع سواه، وهذا محال، فما يؤدى إليه مثله[٤٦].

ووجه إلى البيانية القائلين بأن

معبودهم يفنى كله إلا وجهه قوله: فما يؤمنهم من فناء وجهه إن جاز الفناء على بعضه[٤٧].

ونظير ما سبق: تنزيه البارى تعالى عن الاتصاف بالصورة واللون والطعم والرائحة، وتنزيهه تعالى عن المجئ والذهاب والانتقال والاستقرار، وبيان استحالة الآفات والسرور والغم عليه تعالى، وقد بذل المتكلمون من أهل السنة والجماعة جهودًا مشكورة فى تقريره بالدلائل العقلية الوفيرة والمتعددة.

ثالثًا: تحقيق مأخذ أسماء الله تعالى وصفاته:

خاض أهل السنة والجماعة فى هذه المسألة بغرض تمييز ما يجب إطلاقه على الله تعالى من الأسماء والصفات، وبيان ما يستحيل إطلاقه فى حقه تعالى تنزيها لله تعالى من تسميته أو وصفه تعالى بما لم يسم أو يصف به نفسه مما قد يوهم نقصا لا يليق به تعالى.

فعلى لسانهم: أن الله تعالى يوصف بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ ولا يتجاوزون فى ذلك القرآن والسنة اقتداءً بالسلف الصالح، فقد كانوا ﷺ يصفون الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، وقد قال الإمام أحمد بن حنبل ﷺ ت ٢٤١ هـ لا يوصف الله تعالى إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسول ﷺ لا يتجاوز القرآن والحديث[٤٨].

والإمام الأشعرى ﷺ ألهمه الله تعالى نصرة السنة، فأخذ أقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة الدين فنصرها بزيادة شرح وتبيين، فحقق مأخذ أسماء الله تعالى وصفاته حيث أثبت لله تعالى ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات إعظاما له تعالى، ونفى عنه ما لم يأذن به، وما لا يليق بجلاله من شبه خلقه، وسمات الحدوث إجلالا.

فذهب ﷺ الى أن ما ورد الشرع بإطلاقه فى أسماء الله تعالى أطلقناه، وما منع الشرع من إطلاقه منعناه، وأن الله تعالى لا يسمى إلا بما سمى به نفسه أو سماه به رسول ﷺ أو أجمعت عليه الأمة[٤٩].

وعلى ذلك أجمع أصحابه وأطلقوا القول بأن القياس لا يجرى فى أسمائه تعالى وصفاته وأن مداركها تنحصر فى الكتاب والسنة[٥٠].

أما ما لم يرد فيه إذن من الشارع بإطلاق ولم يرد فيه منع، فإن كان يوهم نقصًا لا يليق بالبارى تعالى فقد أجمعوا على منعه، استنادًا إلى إجماع الأمة على امتناع إطلاق ما يوهم نقصًا لا يليق بالبارى تعالى، وإن كان لا يوهم نقصًا ففيه مذاهب:

المذهب الأول: مذهب الإمام الأشعرى وجمهور الأشاعرة: المنع من إطلاقه احترازًا عما يوهم باطلا، لعظم

الخطر فى ذلك، فلا يجوز الاكتفاء فى عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا، بل لابد من الاستناد إلى الشرع(٥١).

المذهب الثانى: مذهب القاضى أبى بكر الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ): تجويز إطلاق ذلك بطريق العقل، فقد نقل عنه القول بأن كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه تعالى بلا توقيف(٥٢) وقد صحح القاضى أبو بكر بن العربى (ت ٥٤٣ هـ) هذا المذهب ونسبه الى بعض العلماء، لكن تعقبه العلماء فى تصحيحه ونقله(٥٣).

المذهب الثالث: مذهب إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ) وكثير من المحققين اكتفى بالدين المُقْتَرَح (ت ٦١٢ هـ)، وأبى عبد الله القرطبى(ت ٦٧١ هـ): التوقف واحتجوا بأن الأحكام الشرعية تتلق من موارد السمع، ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع لكنا مثبتين حكمًا دون السمع، وأيضًا: المنع حكم شرعى، والأحكام الشرعية مداركها السمع دون العقل، ولا يوجد إذن ولا منع، فلا يصح المنع(٥٤).

المذهب الرابع: وهو مذهب الإمام الغزالى وبعض المحققين: تفصل القول، والقول بأن كل ما يرجع الى الاسم فذلك موقوف على الإذن، وما يرجع الى الوصف فذلك لا يقف على الإذن، بل الصادق منه مباح دون الكاذب(٥٥).

وقد ذهب ﷺ إلى أن هذه المسألة فقهية، فقد قال: وعلى الجملة: هذه مسألة فقهية إذ هو نظر فى إباحة لفظ وتحريمه(٥٦) وبناءً على ذلك استدل على المنع بقياس فقهى حيث قال: أما الدليل على المنع من وضع اسم له فهو المنع من وضع اسم لرسول الله ﷺ لم يسم نفسه، ولا سماه به ربه ولا أبوه، وإذا منع فى حق الرسول بل فى آحاد الخلق فهو فى حق الله تعالى أولى(٥٧).

واستدل على إباحة الوصف بأنه خبر عن آمر والخبر ينقسم إلى صدق وكذب، والشرع قد دل على تحريم الكذب فى الأصل، والكذب حرام إلا بعارض، ودل على إباحة الصدق، فالصدق حلال إلا بعارض، وكما أنه يجوز لنا أن نقول فى زيد أنه موجود لأنه موجود، فكذلك فى حق الله تعالى، ورد به الشرع أولم يرد(٥٨).

التنزيه عند الصوفية: اعتنى الصوفية فى علومهم وسلوكهم بتنزيه البارى تعالى عناية فائقة، وأفردوا له مساحات واسعة فى مصنفاتهم فى التوحيد، وأكثروا الإشارة إليه فى مفردات كلامهم ومجموعاتهما.

ويقصدون بالتنزيه: تنزيه الله تعالى عما لا يليق بجلال قدسه الأقدس تعالى وتقدس(٥٩).

وقد عبر الإمام أبو بكر الكلاباذى (ت ٣٨٠ هـ) عما اجمعوا عليه من تنزيه

البارى تعالى فقد قال على لسانهم: اجتمعت الصوفية على أن الله واحد، فرد صمد .... موصوف بكل ما وصف به نفسه من صفاته، مسمّى بكل ما سمى به نفسه، ولم يزل قديمًا بأسمائه وصفاته، غير مشبه للخلق بوجه من الوجوه، لا تشبه ذاته الذوات ولا صفته الصفات، لا يجرى عليه شىء من سمات المخلوقين الدالة على حدثهم، لم يزل سابقًا متقدما للمحدثات، موجودًا قبل كل شىء، لا قديم غيره، ولا إله سواه، ليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا شخص، ولا جوهر ولا عَرَض، لا اجتماع له ولا افتراق، لا يتحرك ولا يسكن ولا ينقص ولا يزداد، ليس بذى أبعاض ولا أجزاء ولا جوارح ولا أعضاء، ولا بذى جهات، ولا أماكن، لا تجرى عليه الآفات ولا تأخذه السنات، ولا تداوله الأوقات، ولا تعينه الإشارات، لا يحويه مكان ولا يجرى عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة، ولا الحلول فى الأماكن، ولا تحيط به الأفكار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الأبصار[٦٠].

وكذلك عبر عنهم الإمام القشيرى فقال على لسان شيوخهم: إن الحق سبحانه وتعالى أحدى الذات ليس يشبه شيئًا من المصنوعات، ولا يشبهه شىء من المخلوقات، ليس بجسم ولا جوهر ولا عَرَض، ولا صفاته أعراض، ولا يتصور فى الأوهام، ولا يتقدر فى العقول، ولا له جهة ولا مكان، ولا يجرى عليه وقت وزمان، ولا يجوز فى وصفه زيادة ولا نقصان، ولا يخصه هيئة وقد، ولا يقطعه نهاية وحد، ولا يحله حادث، ولا يحمله على الفعل باعث ولا يجوز عليه لون ولا كون، ولا ينصره مدد ولا عون، ولا يخرج عن قدرته مقدور، ولا ينفك عن حكمه مفطور، ولا يعزب عن علوم، ولا هو على فعله كيف يصنع وما يصنع ملوم، لا يقال له أين ولا حيث ولا كيف، ولا يستفتح له وجود فيقال متى، ولا يقال ما هو، إذ لا جنس له[٦١].

والكثير منهم يطلق التنزيه فى معانى التوحيد عندهم، فقد نقل عن سهل التسترى (ت ٢٨٣ هـ) قوله: إن التنزيه هو إبعاد الله تعالى فى الظاهر عن الشركاء، والأنداد، وفى الباطن لا نشاهد غيره، ولا ترجو ولا تخاف سواه، كذلك فى كل الأحوال[٦٢].

ونقل عن ذا النون المصرى (ت ٢٤٥ هـ)أنه سئل عن التوحيد فقال: أن تعلم أن قدرة الله تعالى فى الأشياء بلا مزاج، وصنعه للأشياء بلا علاج، وعلة كل شىء صنعه ولا علة لصنعه، وليس فى السموات العلا ولا فى الأرضين السفلى مدبر غير الله، ومهما تصور وهمك فالله تعالى بخلاف ذلك[٦٣].

وسئل أبو على الروذبارى (ت ٣٢٢ هـ) عن التوحيد فقال:

التوحيد استقامة القلب بإثبات مفارقة التعطيل وإنكار التشبيه، والتوحيد فى كلمة واحدة: كل ما صورته الأوهام والأفكار فالله سبحانه بخلافه، لقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى:١١)[٦٤]، وأوغل الإمام الغزالى فى نفى ما لا يليق بالله تعالى فقال: ولست أقول منزه عن العيوب والنقائص، فإن ذكر ذلك يكاد يقرب من ترك الأدب، فليس من الأدب أن يقول القائل ملك البلد ليس بحائك ولاحجّام، .... بل أقول القدوس: هو المنزه عن كل وصف من أوصاف الكمال الذى يظنه أكثر الخلق[٦٥].

ثم توسع المتأخرون منهم كابن عربى (ت ٦٣٨ هـ) ومدرسته فى التعبير عن علومهم ونطقوا بتنزيه الله تعالى عن التنزيه، بقصد إفراد البارى تعالى بتنزيه نفسه، لتعاليه وتقدسه عن تنزيه المخلوقين له تعالى، فقد قال ابن عربى: حقيقة التنزيه إنما هى لله، فإنه المنزه لذاته[٦٦].

وقال: التنزيه هو تحديد المنزه[٦٧] يعنى: تنزيه المخلوقين لله تعالى - وقال عبد الكريم الجيلى(ت ٨٣٢ هـ) : التنزيه: عبارة عن انفراد القديم بأوصافه وأسمائه وذاته كما يستحقه من نفسه بطريق الأصالة والتعالى، لا باعتبار أن المحدث ماثله أو شابهه، فانفرد الحق سبحانه وتعالى عن ذلك، فليس بأيدينا من التنزيه إلا التنزيه المحدث، والتحق به التنزيه القديم، لأن التنزيه المحدث ما بإزائه نسبة من جنسه، وليس بإزاء التنزيه القديم نسبة من جنسه، لأن الحق لا يقبل الضد ولا يعلم كيف تنزيهه، فلأجل ذا نقول تنزيه عن التنزيه فتنزيهه لنفسه لا يعلمه غيره، ولا يعلم إلا التنزيه المحدث[٦٨].

وللمدرسة المذكورة كلام كثير فى ضرورة الجمع بين التنزيه والتشبيه[٦٩].

بناء على اصطلاحات لهم فى التشبيه، فإنهم حملوا حكم التشبيه فى حق الله تعالى على محامل لا تحتملها اللغة ولا العرف ولا يعرفها المتكلمون، وإدراكهما عسير، وقد أقر عبد الكريم الجيلى بأن العارفين - على اصطلاحهم - لا يدركون ذلك إلا إيمانا وتقليدًا، ولا يشهده إلا الكُمَّال من أهل الله تعالى[٧٠].

أ.د. فتحى أحمد عبد الرازق

الهوامش:

(١١) لسان العرب لابن منظور، القاموس المحيط للفيروز آبادى، المعجم الوسيط / مجمع اللّغة العربية بالقاهرة مادة "نزه"
(٢) التعريفات مادة التنزيه.
(٣) عقيدة أهل السنة للإمام الغزالى شرح الشيخ أبى العباس أحمد بن أحمد المعروف بزرّ ومدت٩٩٨ هـ٤١ تحقيق وتعليق د . فتحى أحمد عبد الرازق، مصر للخدمات العلمية، القاهرة ١٩٩٩ .
(٤) رواه الإمام البخارى فى صحيحة بسنده عن أبى هريرة ﷺ فى كتاب التوحيد الحديث رقم ٧٣٩٢، والإمام مسلم فى صحيحة عنه فى كتاب الذكر والدعاء . الحديث ٢٦٧٧ .
(٥) يراجع: التفسير الكبير للفخر الرازى، تفسير سورة الإخلاص
(٦) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، تفسير الآية ٦٥ سورة مريم .
(٧) شرح أسماء الله الحسنى للإمام أبى القاسم القشيرى ٤٠ ــ ٤١ بتحقيقات الأستاذ أحمد عبد المنعم الحلوانى، مطبعة الأمانة / القاهرة / ط١/ ١٩٦٩
(٨) رواه الإمام مسلم فى صحيحة بسنده عن السيدة عائشة ﷺ فى كتاب الصلاة الحديث رقم ٤٨٧ .
(٩) الأسماء والصفات لأبى بكر البيهقى ٥٠ تحقيق عبد الله بن عامر / دار الحديث / القاهرة ٢٠٠٢ .
(١٠) شرح أسماء الله الحسنى ٥٣ .
(١١) المصدر السابق ١٠٢ .
(١٢) الأسماء والصفات ٥١ ــ ٥٢ .
(١٣) المقصد الأسنى للإمام الغزالى ٥٥ مكتبة الجندى / القاهرة ١٩٦٨ .
(١٤) الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجوينى ٤٢ ــ ٤٤ تحقيق د. محمد يوسف موس وعلى عبد الحميد / مكتبة الخانجى / مصر ١٩٥٠ .
(١٥) المصدر السابق ٤٤ ــ ٤٦ .
(١٦) المصدر السابق ٤٦ ــ ٥١ .
(١٧) الاقتصاد فى الاعتقاد للإمام الغزالى٤٦ ــ ٥٨ / مكتبة الجندى / القاهرة ١٩٧٢ .
(١٨) أبكار الأفكار فى أصول الدين / سيف الدين الآمدى ٢ /٥ ــ ٧٩ تحقيق د . أحمد المهدى / دار الكتب والوثائق القومية / القاهرة ٢٠٠٢ .
(١٩) الفقه الأكبر للإمام أبى حنيفة ٣٦/٩ بشرح مُلاّ على القارى / مصطفى الحلبى / القاهرة / ط ٢ / ١٩٥٥، ٩ ــ ٤٠ بالشرح الميسر للدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميس / وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف السعودية ١٤٢٠ هـ .
(٢٠) مقالات الإسلاميين للأشعرى ٢٩٠ ، ٢٩٧ تصحيح هلموت ريتر / جمعية المستشرقين الألمانية/ ط٣/١٩٨٠م.
(٢١) العقيدة الطحاوية للإمام الطحاوى ٣ ــ ١٠ / مكتبة الإيمان/ مصر ١٩٨٣م مع المقارنة بالمتن فى شرح الطحاوية لابن أبى العز الحنفى ٢٦ ــ ٣٧٧ تحقيق أحمد محمد شاكر / وزارة الشئون الإسلامية السعودية ١٤١٨ هـ .
(٢٢) إحياء علوم الدين للإمام الغزالى ١/ ١٠٨ / دار إحياء الكتب العربية / القاهرة، دار الكتب العلمية / بيروت / بدون تاريخ .
(٢٣) نهاية الإقدام للشهرستانى ١٠٥ / تحرير وتصحيح بيوم / مكتبة زهران بالقاهرة .
(٢٤) المصدر السابق ١٠٦ / ١٠٧ .
(٢٥) أبكار الأفكار ٢ / ٧، شرح المواقف للجرجانى ٤٤ تحقيق د . أحمد المهدى / مكتبة الأزهر / القاهرة ١٩٧٦.
(٢٦) الاقتصاد فى الاعتقاد ٤١ .
(٢٧) أبكار الأفكار ٢ / ٧ ــ ٩ .

(٢٨) الإرشاد ٤٣ .
(٢٩) شرح المواقف ٤٢ ــ ٤٣
(٣٠) الاقتصاد فى الاعتقاد ٤٢ .
(٣١) المصدر السابق ٤٣ .
(٣٢) شرح المواقف ٤٤ .
(٣٣) التمهيد لقواعد التوحيد لأبى المعين النسفى ١٣٤ / دراسة وتحقيق حبيب الله حســن أحمــد / دار الطباعــة المحمدية / القاهرة ١٩٨٦ .
(٣٤) الإرشاد ٤٥ .
(٣٥) شرح المواقف ٥٦ ــ ٥٧ .
(٣٦) شرح المواقف ٤٨، التعريفات .
(٣٧) شرح المواقف ٤٨ ــ ٤٩ .
(٣٨) الاقتصاد فى الاعتقاد ٤٤ .
(٣٩) شرح المواقف ٣٢ ــ ٣٣ .
(٤٠) أصول الدين لبى منصور البغدادى ٧٦ ٧٧ / مطبعة الدولة / إستانبول ١٩٢٨ .
(٤١) المصدر السابق ٧٧ ٧٨ .
(٤٢) التمهيد لقواعد التوحيد ١٥٨ ــ ١٥٩ .
(٤٣) أصول الدين ٧٣ .
(٤٤) المصدر السابق الصحيفة نفسها .
(٤٥) المصدر السابق ٧٣ ــ ٧٤ .
(٤٦) المصدر السابق ٧٥ .
(٤٧) المصدر السابق الصحيفة نفسها .
(٤٨) الفتوى الحموية للإمام ابن تيمية / كتاب الأسماء والصفات، الجزء الأول، مجموع الفتــاوى ٥/ ٢٦ / وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف السعودية ١٩٩٥ .
(٤٩) المقصد الأسنى ١٦٤، الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى لأبى عبد الله القرطبى ٥٦ تحقيق الشحات الطحان / مكتبة فياض / المنصورة / مصر / ط ١ / ٢٠٠٦ .
(٥٠) أصول الدين ١١٦، شرح الإرشاد لتقى الدين المُقْتَرَح ٢ / ٢٤٢ تحقيق ودراسة فتحى أحمد عبد الــرازق، رسالة دكتوراة بكلية أصول الدين بالقاهرة، الأسنى ٣٦ ــ ٣٧، ٥٣ .
(٥١) الأسنى ٥٦، شرح المواقف ٣٥٣، إتحان المريد للعلامة عبد السلام اللقانى شرح جوهرة التوحيد القسم الثانى ٣٩ بشرح د . فتحى أحمد عبد الرازق / ط ١/ مطبعة الحسين الإسلامية / القاهرة ١٩٩٤ .
(٥٢) الأسنى ٥٧، شرح المواقف ٣٥٢ .
(٥٣) الأسنى ٥٣ ــ ٥٤ .
(٥٤) الإرشاد ١٤٣، شرح الإرشاد ٢ / ٢٤٢، الأسنى ٤٠ .
(٥٥) المقصد السنى ١٦٤ ــ١٦٥، السنى ٥٧ .
(٥٦) المقصد السنى ١٦٦ .
(٥٧) المصدر السابق الصحيفة نفسها .
(٥٨) المصدر السابق الصحيفة نفسها .
(٥٩) لطائف الإعلام فى إشارات أهل الإلهام للقاشانى .
(٦٠) التعرف لمذهب أهل التصدف لأبى بكر الكلاباذى ٤٥ / ٤٦ / المكتبة الأزهرية للتراث / ط ٣ / ١٩٩٢ .
(٦١) الرسالة القشيرية للإمام القشيرى٧ /مصطفى الحلبى / القاهرة / ط ٢ / ١٩٥٩ .
(٦٢) موسوعة الكستران فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان للشيخ محمد الكســتران ٢٠ / ٩٢ نقــلاً عــن

زيادات حقائق التفسير لأبى عبد الرحمن السلمى ٢٢١ / دار المحبة / دمشق، دار آيـة / بيـروت / ط ١ / ٢٠٠٥ .

(٦٣) اللمع فى تاريخ التصوف الإسلامى للسراج الطوسي ٣٣ ـــ ٣٤ / التوفيقية القاهرة

(٦٤) الرسالة القشيرية ٦ .

(٦٥) المقصد الأسنى ٥٥ ـــ ٥٦ .

(٦٦) الفتوحات المكية لابن عربى ٣ / ٣٤٦ .

(٦٧) المصدر السابق ٤ / ٣٢٧ .

(٦٨) الإنسان الكامل للجيلى ١ / ٥٤ ـــ ٥٦ / مصطفى الحلبى ط ٤ / ١٩٨١ .

(٦٩) يراجع: فصوص الحكم لابن عربى بشرح القاشانى ٥٥ وما بعـدها / مصـطفى الحلبـى / ط ٣ / ١٩٨٧، الإنسان الكامل ١ / ٥٤ ـــ ٥٦، المواقف فى التصوف والوعظ والإرشاد للشيخ عبد القـادر الجزائـر ٣ / ١١٨٥ .

(٧٠) الإنسان الكامل ١ / ٥٤ .

التوحيد

من جملة الألقاب التى أطلقت على علم الكلام نجد: علم التوحيد، علم الذات والصفات، علم أصول الدين.... وحتى إذا قيل: إن علم الكلام هو "الفقه الأكبر" كاسم من أسماء هذا العلم فإن الدلالة هنا واحدة، وهى أن كل القضايا الشرعية ترد إلى «التوحيد» كمصدر رئيسى من مصادر التشريع.

إن قضية «التوحيد» كأصل من أصول الدين تعد العمود الفقرى لعلم الكلام، حتى إن بعض الدارسين ذهب إلى أن أصول الدين كلها تختزل فى أصل التوحيد، أما سائر الأصول الأخرى كالعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والنبوات ...، كلها متفرعة عن «أصل التوحيد» بحيث لا يصح لنا أن نعالج أية مشكلة من مشكلات «العقيدة» و«الشريعة» بمعزل عن «أصل التوحيد».

على أن مسائل علم الكلام إما أن تكون عقائد دينية كإثبات وجود الله بصفاته من قدم ووحدانية، وإما أن تكون موضوعاته قضايا مرتبطة بأصول العقيدة كالحديث عن العالم بأجسامه وعلله[1].

والتوحيد من حيث «اللغة» عبارة عما يصير به الشىء واحدًا. على حد تعبير القاضى عبد الجبار[2].

أما من حيث الاصطلاح - وهذا هو الأهم- فإن المتكلمين جميعًا يقصدون بالتوحيد العلم بأن الله تعالى واحد فى كل ما يخصه، والإقرار أيضا بكل ما وصف الله به نفسه. أى أن قضية التوحيد تتضمن مسألتين رئيسيتين:

أ - **أن الله واحد لا شريك له.**

ب - **الإيمان والإقرار بذلك.**

وبدون هذين الشرطين لا يكون المرء موحدًا؛ لأن المرء لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحدًا... هذا ما قاله القاضى عبد الجبار[3].

على أن قضية التوحيد من جملة القضايا الرئيسية التى تناولتها الكتب المقدسة كما تناولها الحكماء الشرقيون واليونانيون، على حد سواء، ذلك أن كل أمة من الأمم لديها تصور عن «التوحيد»، وهذا التصور يخضع لاعتبارات عديدة. وفى حديثنا عن «التوحيد» عند المسلمين لا بد أن نضع فى حسباننا ما ذكره القرآن الكريم والسنة النبوية من جهة...، وما قالته الديانات الأخرى على الجانب الآخر. وثمة آيات كثيرة فى القرآن اهتمت فى المقام الأول بتقديم تصور واضح ومتميز

عن مفهوم «التوحيد» كما ورد فى بعض الكتب المنزلة السابقة على الإسلام ،وبخاصة اليهودية والنصرانية.

وسوف نعرض فيما يلى عرضًا تاريخيًا موجزًا لمفهوم «التوحيد» عبر مراحل الفكر الإنسانى؛ لكى يتضح لنا مدى أهمية مفهوم التوحيد وتميزه كما جاء فى القرآن الكريم .

عرف الفكر الشرقى القديم تعدد الآلهة: إله للخير وإله للشر، إله للحب وإله للزرع... إلخ ، لكن لا شك أن من أشهر المذاهب الثنوية القائلين بوجود إلهين: إله للخير وإله للشر نجد «مانى» و «زرادشت». وفى الفلسفه اليونانية نجد أنها تحدثت عن تعدد الآلهة كما تحدثت عن وجود إله واحد أكبر يعلو سائر الآلهة. ولا شك أنه بوجود الفلسفةاليونانية نجد أن الفكر الفلسفى علا درجة من السمو والتجريد عن ذى قبل؛ فالإله عند أفلاطون أصبح إلها للخير والجمال، وأحد العناصر الرئيسية فى وجود هذا العالم: الإله، عالم المثل،ثم المادة الأولى (الكاوس). أما عند أرسطو فقد لفت الأنظار بحديثه عن العلة الأولى أو العقل الخالص، أو إن شئت المحرك الأول الذى لا يتحرك ولا يتغير ولا ينفعل، ومع أن هذا الإله كامل إلا أنه يعلم الكلى فحسب، وإذا أدرك الجزئى فمن جهة أنه متضمن فى الكلى فحسب. وآمن فلاسفة الرواق من بعد، بوحدة الوجود بين الله وبين العالم. فقوانين العالم؛ ليست إلا تعبيرًا عن الإرادة الإلهية، والحتمية هى القانون المسيطر على العلاقة بين العلة والمعلول.

وعن الديانتين المنزلتين: اليهودية والنصرانية، نجد أن فكرة «التجسيم» فكرة سيطرت على الفكر الدينى اليهودى، حيث قدم العهد القديم تصورًا «إنسانيًّا» خالصًا عن الإله. فالله أو ما سمى بـ«إلوهيم» عند اليهود معناه «القوى». و«إلوهيم» جمع «ألوه» أى: القوة. بمعنى أن الإله عند اليهود بمثابة مجموعة من القوى الفائقة. وقد ربط اليهود كل ما يقومون به من أفعال، سواء كانت خيرًا أو شرًا بالرب. فهم يضربون باسم الرب، ويسرقون باسم الرب، ويدفنون الناس أحياء باسم الرب... ورغم هذه القوة الفائقة التى عليها الرب عند اليهود نطالع فى سفر التكوين «بعد خلق السموات والأرض، فرغ الله فى اليوم السابع من عمله الذى عمل، وبارك الله اليوم السابع وقدسه لأنه فيه استراح من جميع عمله الذى عمل»[٤].

إن الإله عند اليهود يتعب، والتعب سمة من سمات البشر، وهذا لا يمكن فهمه إلا من خلال القول: إن اليهود «أنَّسُوا» الإله. جاء فى سفر التكوين «إن آدم وحواء اختبآ من وجه الرب،

وكان أن سأل الربُّ الإله آدمَ وقال له: أين أنت»[٥]. وفى سفر الخروج يخاطب موسى ربَه قائلاً: «ارجع عن حُمُوّ غضبك، واندم على الشر بشعبك، واذكر إبراهيم وإسحاق وإسرائيل عبيدك، فندم الرب على الشر الذى قال إنه يفعله بشعبه»[٦].

أضف إلى هذا أن الرب كثيرًا ما يندم على أنه جاء بالإنسان إلى الدنيا «ورأى الربُّ أن شر الإنسان قد كثر فى الأرض، وأن كل تصور فكر قلبه يتسم دائما بالإثم؛ فعرا قلبه الأسف والحزن لأنه خلق الإنسان. وقال الرب أمحو الإنسان الذى خلقته على وجه الأرض مع سائر الناس والحيوانات والزواحف وطيور السماء، لأنى حزنت أنى خلقته»[٧].

أما عن النصرانية «فإن أهم ما نصادفه هنا هو عقيدة «التثليث»، فالله ثالث ثلاثة، ثمة أقانيم ثلاثة: الأب، الابن، روح القدس، كلها قديمة وكلها غير مخلوقه (وأزلية أبدية) ليس واحد منها أقدم من الآخرين، الثلاثة واحد، والواحد ثلاثة. ولقد آمن النصارى بالله الإنسان فى شخص المسيح عليه السلام الذى يؤمن النصارى أن اللاهوت اتحد مع الناسوت فى عيسى عليه السلام.

أما إذا انتقلنا إلى الحديث عن مفهوم التوحيد عند المسلمين، فمن المؤكد أنهم جميعًا يلتقون حول وحدة الذات الإلهية، لكن فهمهم لهذه الذات وعلاقتهم بها يختلف طبقًا للتيارات الفكرية. ففهم الصوفية للتوحيد مباين لفهم المتكلمين، الذين يختلفون فى فهمهم للتوحيد عن الفلاسفة. فعلاقة الصوفى بربه -على سبيل المثال- علاقة حبيب بمحبوبه، وعاشق بمعشوقه، ومثل هذه العلاقة لا يحكمها منطق لأنها صادرة عن الوجد، وهو درجة من درجات المعرفة أو إن شئت العرفان تجاوز من خلاله الصوفى المعرفة الحسية والعقلية. ولا يخفى على أحد أن أكثر الصوفية جميعا يقولون بالوحدة، سواء كانت وحدة شهود أو وحدة وجود، وهم يعبرون عن أحوالهم ومواجيدهم بلغة يصعب على المسلم أن يتقبلها أو حتى يفهمها.

أما علماء الكلام فإنهم يتحدثون عن «التوحيد» من خلال علاقة العبد بربه، علاقة المكلف بالمكلِّف، علاقة الآمر بالمأمور. فكل المتكلمين يؤمنون بأنهم «عبيد» الله، لأن الخوف والطمع يحكمان العلاقة بين العبد والرب: ﴿ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا ﴾ (السجدة:١٦) وكذلك: ﴿ وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ﴾ (الأعراف:٥٦).

أما الفلاسفة المسلمون فإنهم - تحت تأثير نفوذ فلاسفة اليونان القوى - أطلقوا على الله «واجب الوجود بذاته» أو «العلة الأولى»، ومن جانبنا فإنا نرى - من وجهة نظر إسلامية - أن أسماء الله وصفاته كلها توقيفية، بحيث لا يصح أن نضيف إلى الله أسماء أو صفة (أو ننزع عنه سبحانه اسمًا أو صفةً) لم يصف سبحانه نفسه بها.

إن تصور المسلمين بوجه عام لمفهوم «الوحدانية» ينطلق من «التشبيه» و«التنزيه» فى آن واحد: فالله كما جاء فى القرآن الكريم: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ (الشورى:١١) وهذا تنزيه مطلق، لكنه سبحانه، وبلغة القرآن الكريم أيضًا «سميع بصير» وهذا تشبيه لا يخطئه العقل. وبسبب ذلك اختلف المسلمون فيما بينهم، فى حديثهم عن علاقة الذات الإلهية بصفاتها اختلافات كبرى يصعب بل يستحيل التوفيق بينها.

وإذا كان من الشائع القول إن المعتزلة هم أهل العدل والتوحيد، فإن من الصحيح القول إن «الباطنية» من الشيعة كانوا -قبل المعتزلة - يطلقون على أنفسهم أنهم «أهل التوحيد» من جهة أنهم من أجل تنزيه الله عن كل ما عداه راحوا ينفون عنه سبحانه كل الصفات، حتى صفة الوجود نفسها نفاها الباطنية عن الله سبحانه... مع أن المتتبع لآراء غلاة الباطنية يدرك أنهم قالوا: بحلول الروح الإلهية فى الإمام أو الأئمة، ويدرك أنهم أطلقوا على بعض المفاهيم الفلسفية ما أطلقوه على الله سبحانه (كالنفس الكلية، العقل الكلى)، وهاكم نص الكرمانى: "لما كان توحيد الله يتم بطريقين: طريق من جهة إلحاق الصفات التى لا يكون أشرف منها وإثباتها له، وطريق من جهة نفى الصفات وسلبها عنه. وكان طريق التوحيد والتمجيد من جهة إثبات الصفات له مؤديا إلى الكذب على الله تعالى والافتراء عليه بنسب ما لا يليق به إليه وإجرائه مجرى ما دونه من مخترعاته، كان أصدق ما يعتمد عليه فى التوحيد والتمجيد ضد إثبات الصفات وهو نفيها عنه. فأخذنا معاشر الدعاة الموحدين المتبعين للأئمة الطاهرين فى التوحيد والتسبيح طريق نفى الصفات بكونه حقا وصدقا. وذلك أنه لما كان الصدق هو إثبات شىء لما هو موجود له، ونفى شىء عما هو ليس بموجود له، رأينا أننا إنْ أثبتنا له تعالى صفة، وكانت الصفة لا له بل لغيره، بكونها مختصة بالموجودات عنه التى هى غيره، تعالى الله، كنا كاذبين، إذ الكذب هو إثبات شىء لما

هو ليس له أو نفى شىء عما هو له. وإننا إن نفينا عنه صفة وكانت تلك الصفة ليست له بل لغيره، كنا فى ذلك صادقين..» [٨].

وعلى النقيض من الرؤية السابقة لمسألة الصفات الإلهية نجد «الكرامية» حيث ذهب «ابن كرام» فى معرض حديثه عن مفهوم الذات الإلهية إلى أن معبوده (الله) على العرش مستقر، وأنه بجهة فوق ذاتًا، وأطلق عليه اسم الجوهر. ويضيف ابن كرام أن الله أحدى الذات أحدى الجوهر، وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا. وجوز عليه الانتقال والتحول والنزول. ومن الكرامية من قال: إنه على بعض أجزاء العرش، ومنهم من قال: امتلأ به العرش. وصار المتأخرون منهم إلى القول: إنه تعالى بجهة فوق، وأنه محاذ للعرش[٩].

ويذكر عبد القاهر البغدادى أن ابن كرام قال: «إن معبوده جسم له حد ونهاية من جهة السفل ومنها ما يماس عرشه»[١٠].

أما عن المعتزلة، والتى هى من أكبر الفرق الكلامية، فقد نفت ما قالته الكرامية إن الله جسم. لقد سعت المعتزلة إلى أن تقدم تصورًا للتوحيد تحافظ به على ما ورد من نصوص قرآنية وفى عين الوقت تقدم فهما يتوافق ومنطق العقل الإنسانى.

ترى المعتزلة أن الله متصف بكل الصفات التى وصف بها نفسه. وهذه الصفات هى عين الذات الإلهية. هذا هو جوهر التوحيد كما فهمته المعتزلة. ليس ثمة ذات وصفات، بل ذات واحدة بصفاتها: الله عالم بعلم وعلمه ذاته، حى بحياة وحياته ذاته... والمعتزلة بحديثها عن أن الصفات عين الذات، إنما كانت ترد على التصور اليهودى للإله وترد على المجسمة والمشبهة والحشوية... كما أن المعتزلة أرادت كذلك الرد على النصارى الذين تحدثوا عن أقانيم ثلاثة، لأن القول: إن الذات الإلهية جوهر يتقوم بأقانيم أىْ صفات هى: الوجود، والعلم، والحياة. قد أدى إلى الاعتقاد باستقلال الأقانيم عن الجوهر، وإلى اعتبار الصفات أشخاصًا، وإلى تجسد الأقنوم الثانى -أقنوم العلم -فى الابن. ولمواجهة هذا الاعتقاد نفى المعتزلة وصف الله بأنه جوهر، واعتبروا الصفات عين الذات. إن صفات الله ليست حقائق مستقلة، وإنما هى اعتبارات ذهنية، ويمكن أن تختلف وجوه الاعتبارات فى النظر إلى الشىء الواحد دون أن يلزم ذلك التعدد فى ذاته[١١].

وفيما يتعلق بالصفات التشبيهية، والتى تنسب إلى الله صفات يبدو أنها حسية كاليد والمجىء والاستواء والعين

والرؤية.. فإن المعتزلة قامت بتأويل هذه الصفات من حيث إن المعتزلة رأت أنها صفات «مجازية» وليست صفات حقيقية كما قال المجسمة والمشبهة.

إن الخطاب الدينى عند المعتزلة استخدم بعض الصفات الحسية فى الدين عن الله وصفاته؛ لأن الإنسان عاجز عن أن يحيط علمًا بالله إذا جاء هذا الخطاب مجاوزا واقع الناس المادى المحسوس وبما يتجاوز طاقتهم الفكرية.

ولقد قسمت المعتزلة الصفات الإلهية إلى قسمين: صفات ذات، وصفات أفعال... صفات الذات قديمة قدم الذات الإلهية، أما صفات الأفعال فإنها لحقت بالذات الإلهية من جهة أنه فَعَلِ فأصبح فاعلاً؛ خلق فأصبح خالقًا، رزق فأصبح رازقًا، غفر فأصبح غفارًا...إلخ لهذا قالت المعتزلة إن الفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال أن صفات الذات قديمة أما صفات الأفعال فإنها حادثة بحدوث الفعل، كذلك فإن صفات الذات لا يجوز البتة أن يوصف الله بنقيضها ... أما صفات الأفعال فإن الله يوصف بالصفة ونقيضها: المحيى والمميت، العاطى والمانع، الجبار المنتقم، والرحيم الغفار.. إلخ.

ومع أن المعتزلة اتفقت على إنكار أن تكون الصفات زائدة على الذات، إلا أنهم اختلفوا فى تحليلهم للصلة بين الذات والصفات، وفى تحليلهم للعلاقة بين الصفات بعضها وبعض. فقد قال «العلاف» : إن الصفات عين الذات، لكنها من حيث تعقلها هى «وجوه» للذات، وهى تتمايز تمايزًا اعتباريًا حسب موضوع كل منها. فالقدرة تتمايز عن العلم، لأن موضوع القدرة شىء وموضوع العلم شىء آخر. أما «النظام» فيرى أن الصفات عين الذات، لكن هذه الصفات تتميز من جهة أن إثبات كل صفة لله يتضمن نفى وجه من وجوه النقص. فإثبات القدرة يعنى نفى العجز، وإثبات العلم يعنى نفى الجهل. ومن المعتزلة من قال: إن الصفات «أحوال» للذات (أبو هاشم الجبائى).. إلخ[١٢].

ولقد بدأت المعتزلة حديثها عن الصفات الإلهية بالحديث أولاً عن صفة «القدرة» التى تدل على صحة الفعل. وهذه القدرة أزلية لا تتجدد، لأنها من الصفات الذاتية أو النفسية. وترتبط بصفة القدرة صفة العلم من حيث إن الأثر محكم، وهذا الإحكام يقتضى بطبيعة الحال العلم.... إلخ. يقول القاضى عبد الجبار :"إن الله قد صح منه الفعل المحكم، والفعل المحكم دليل على كون فاعله عالمًا. أما الذى يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم فهو خلقه للحيوانات، مع ما فيها من العجائب، وإدارته للأفلاك

وتركيب بعضها على بعض، وتسخيره الرياح، وتقديره الشتاء والصيف. وكل ذلك أظهر وأبلغ فى الإحكام من الكتابة المحكمة الحسنة والبيان العظيم...»[١٣].

ومن مظاهر اهتمام المعتزلة بتجريد مفهوم التوحيد، قولهم إن القرآن كلام الله مخلوق. ووجهة نظرهم فى هذا أن الله وحده متصف بصفة القدم وأن ما عداه (وهو هنا القرآن) ينبغى أن يكون حادثا، وبخاصة أن القرآن يتحدث عن وقائع وحوادث حدثت فى عهد الرسول ﷺ ومن ثم لا يمكن أن تكون أزلية قديمة. وفى هذا الصدد استشهدت المعتزلة على حدوث القرآن ببعض من آياته: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ﴾ (الدخان:٣) و: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴾ (القدر:١١) و: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ ﴾ (الحجر:٩).

ويرتبط بقضية التنزيه، كما فهمته المعتزلة، أنها أنكرت رؤية الله فى الدنيا والآخرة على حد سواء، لأنهم اعتقدوا أن الرؤية لا يمكن أن تفهم إلا بالمعنى الحسى، وبما أن الله ليس جسمًا، فإنه سبحانه لا يمكن أن يرى. وفى هذا أولت كل الآيات التى قد يفهم منها الرؤية، فقد أوضحت المعانى المختلفة لكلمة «النظر» وبينت أنه ليس مقتصرًا على العين المحسوسة... فقد يذكر ويراد به «الانتظار» كقوله سبحانه: ﴿ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴾ (النمل:٣٥)، وقد يذكر ويراد به العطف والرحمة: ﴿ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ (آل عمران:٧٧) وقد يذكر ويراد به المقابلة، وقد يذكر ويراد به إدامة التفكير بالقلب: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ (الغاشية:١٧).

وطبقا لنزعة المعتزلة العقلية قررت أن معرفة الله واجبة بالعقل، لأن الناس عند المعتزلة محجوجون بعقولهم. ولعل من أهم الواجبات العقلية وأولاها هى معرفة الله سبحانه بكل صفاته. ومن جملة أدلتهم على وجود الله هذا العالم المنصوب أمام الحس والعقل؛ ذلكم أن هذا الإحكام والترتيب والانضباط الموجود فى الكون لا يمكن أن يكون حاصلاً حصولاً ذاتيًا، ولا يمكن أن يكون أيضًا خاضعًا للصدفة، وفى هذا نسوق ما قاله أحد فلاسفة الإسلام، والذى كان اعتزالى النشأة (الكندى)، قال: إن فى الظاهرات أن للحواس أظهر الله لك الخفيات، لأوضح دلالة على تدبير مدبر أول، أعنى مُدبرًا لكل مدبر، وفاعلاً لكل فاعل، ومكونًا لكل مكون...

لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله، وكانت مطالبه وجدان الحق وخواص الحق، وغرضه الإسناد للحق واستنباطه والحكم عليه، والمُزَكى عنده فى كل أمر شجر بينه وبين نفسه العقل"، «ويضيف الكندى» فى موضع لاحق." «.. فإن فى نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه فى بعض وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وانقياد هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى كل أحكم حكمة، ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعًا من المضاف[14].

على كل حال ترى المعتزلة - وعلى لسان زعيمها القاضى عبد الجبار - أن ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب، باب التوحيد، أن الله تعالى كان قادرا فيما لم يزل ويكون قادرًا فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها (القدرة) لضعف أو عجز، وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات، ومن كل جنس، على ما لا يتناهى، وأنه لا ينحصر مقدوره لا فى الجنس ولا فى العدد...[15].

الأشاعرة:

جاءت الأشاعرة رافضة معظم ما ذهبت إليه المعتزلة من فهم لأصول الدين.. إن أهل السنة والأشاعرة بل وكل المتكلمين لا ينكرون الأصول الخمسة عند المعتزلة، أو بتعبير أدق لا ينكرون أصول الدين التى هى قاسم مشترك بين كل الفرق الإسلامية... لكن الاختلاف كان، وما زال قائمًا فى فهم كل فرقة وتحليلها وتأويلها وتفسيرها لهذه الأصول.

من هنا جاءت الأشاعرة حاملة لواء تصحيح آراء المعتزلة وبخاصة ما يتعلق بقضية الذات والصفات... نقطة انطلاق الأشاعرة هنا تكمن فى الصلة بين العقل والدين حيث أخضعت العقل للدين. صحيح أن الأشاعرة دافعوا عن الدين بالعقل، لكن من الصحيح أيضًا أنهم فى دفاعهم عن الدين بالعقل إذا بدا لهم أى تعارض بين العقل وبين النقل نحوا العقل جانبًا. هذا هو منهجهم الذى ساروا عليه.

لقد أكد الأشاعرة فى هذا الصدد على عدة مسائل:

المسألة الأولى: تأكيد القول بوجود الله؛ اعتمادًا على أدلة نقلية تتوافق والفطرة السليمة التى فطر الله الناس عليها... ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا

﴿ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ (المؤمنون:١٢-١٤).

إن الإنسان الذي يبدو أنه في غاية الكمال كان نطفة وكان علقة... وعلمنا أنه ينقل نفسه من حال إلى حال... لأن المعلول لا يمكن أن يكون علة نفسه، أقصد لا يمكن أن يكون موجودا قبل أن يكون موجودًا!! ويضرب الأشعري على ذلك مثلاً بالقطن، وكيف أنه لا يمكن أن يتحول إلى نسيج من تلقاء نفسه، لأن من توهم، أو ظن ذلك، كان عن المعقول خارجًا، وفي تيه الجهل والجا. على حد تعبير الأشعري. وصدق الحق سبحانه إذ يقول: ﴿ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ (الواقعة:٥٩)[١٦].

المسألة الثانية: وحدانية الله: وقد أفاض الأشاعرة في تأكيد هذه الوحدانية من خلال ثلاث آيات لا يملك العقل إلا أن ينحني أمامها، الآية الأولى.. ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء:٢٢). الآية الثانية قوله سبحانه: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (المؤمنون:٩١).

الآية الثالثة: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ (الإسراء:٤٢).

على ضوء هذه الآيات الثلاث وما يجري مجراها قال بعض رجالات الأشاعرة: إن سأل سائل لم قلتم إن صانع الأشياء واحد، قيل له لأن الاثنين لا يجري تدبيرهما على نظام واحد ولا يتسق على إحكام واحد ولا بد أن يلحقهما العجز أو واحدا منهما، لأن أحدهما إذا أراد أن يحيي إنسانًا وأراد الآخر أن يميته، لم يخل أن يتم مرادهما جميعًا أو لا يتم مراد أحدهما دون الآخر. ويستحيل أن يتم مرادهما جميعًا لأنه يستحيل أن يكون الجسم حيًّا ميتا في حال واحدة. وإن لم يتم مرادهما جميعًا وجب عجزهما، والعاجز لا يكون إلها ولا قديما. فدل ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد. وقد قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء:٢٢)[١٧].

وفي حديثها عن الصفات الإلهية قالت الأشاعرة: إن الصفات كلها قديمة قائمة بالذات الإلهية؛ ليست هي الله وليست غير الله. كذلك فإن الأشاعرة رفضت القول بوجود صفات

ذات وصفات أفعال؛ لأن الله سبحانه كامل بكل صفاته من الأزل... إن القدرة والعلم والإرادة والخلق... كلها صفات قائمة بالذات الإلهية، ولا ينبغى أن نسوى بين كل منها، بمعنى أنها تتمايز فيما بينها، لأن موضوع العلم غير موضوع القدرة، وموضوع القدرة غير موضوع الإرادة ...وهكذا.. إن العقل يميز بين كون الشىء حيًّا وبين كونه عالمًا أو قادرًا أو متحركًا... إلخ. أضف إلى هذا أن الصفات الإلهية تعم الوجود كله، فالعلم الإلهى يَجُبُّ كل معلوم، والقدرة الإلهية تشمل كل مقدور، والإرادة الإلهية تشمل كل مراد... لذلك فإن الأفعال الإلهية كلها تجرى طبقا للعناية الإلهية بفهم خاص عند الأشاعرة أطلقت عليه «نظرية الكسب».

وإذا كانت المعتزلة قد قالت إن الناس محجوجون بعقولهم، فإن الأشاعرة ترى أن الناس محجوجون بالنص فى المقام الأول: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ (الإسراء:١٥).

وعن الصفات التشبيهية أو الخبرية فإن الأشاعرة آمنت بكل ما وصف الله به نفسه من صفات لكن بلا كيف. فالله له يد لا كأيدينا، وأنه استوى على العرش بلا كيف، بمعنى أن الاستواء على العرش معلوم والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب . وهذا ما قاله الإمام مالك...

ولقد خالف الأشاعرة المعتزلة فى مسألة «رؤية الله» ، ورأى الأشاعرة فى هذا الصدد أن رؤية الله جائزة فى الدنيا، وأن المؤمنين سوف يرونه فى الآخرة، لكن رؤية الله عند الأشاعرة لا تعنى أبدًا أنه جسم أو أنه مشابه للأجسام، بل تعنى أننا سوف نرى «الوجود» الإلهى. وقد استدلت على ذلك بالقول: إن كل موجود يمكن أن يرى، وبما أن الله موجود، فإن رؤيته سبحانه من ثم تكون قائمة. يقول الجوينى: «إذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود، وحقيقة الوجود لا تختلف، فإذا رئى موجود لزم تجويز رؤية كل موجود. كما أنه إذا رئى جوهر لزم تجويز رؤية كل جوهر»[(١٨)].

ولقد استشهدت الأشاعرة هنا بخطاب موسى إلى ربه وطلبه الرؤية: ﴿ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ ﴾ (الأعراف:١٤٣). ورد عليه الحق سبحانه قائلاً: ﴿ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ ﴾ (الأعراف:١٤٣). وتؤكد الأشاعرة هنا على عدة أمور هامة:

أ - أن استقرار الجبل أمر قائم وممكن وجائز، وما علق على الممكن

(الرؤية) فهو ممكن.

ب - أن موسى عليه السلام لو لم يدرك مشروعية سؤاله لما سأله. ومن ثم فإن طلب موسى أمر جائز ومشروع، ولو لم يكن الأمر كذلك لكان هذا معناه أن موسى «يجهل» فحوى السؤال، ومعاذ الله أن يوصف نبى الله ورسوله بالجهل.

ج - أن النظر الوارد فى هذه الآية لا يمكن أن يفسر هنا بمعنى العلم أو غيره... بل إن له فهما واحد هو الرؤية... فلا يصح القول: إن موسى قال ربى اجعلنى عالمًا بك.. فلو أن الأمر كان كذلك لكان رد الحق: «اعلم إلى الجبل»!! وهذا كلام أو أن شئت فهم أو تفسير خارج عن نطاق العقل[19].

المـاتريدية:

أما عن آراء الماتريدية فإنها نهجت نهج أهل السنة والأشاعرة بوجه عام، مع بعض الاختلافات التى ليس لها كبير شأن على مستوى المذهب بوجه عام.

ففى قضية «التوحيد» أكدت الماتريدية الأدلة النقلية والعقلية التى قال بها المتكلمون... من هذه الأدلة النقلية: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ ٱللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَٰرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ ﴾ (الأنعام:٤٦) وكذلك: ﴿ قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ﴾ (الزمر:٣٨).

ومن جملة الأدلة العقلية التى ذكرها الماتريدى على وحدانية الله نجد ما ذكره من الربط بين العدد واحد والتناهى من جهة وبين لا تناهى الأعداد من جهة أخرى.. إن القول بلا تناهى العوالم يفترض لا تناهى الآلهة، ولا تناهى الآلهة يتعارض مع أن يكونوا (الآلهة) جميعًا على مستوى واحد من العظمة والجمال والكمال... إلخ، ومن ثم لا بد من وجود إله واحد يعلو الجميع ويكون هو وحده لا سواه محدثًا ومدبرًا للعالم.

ثم إن مفهوم الإحكام والإتقان لا يصح إلا من قبل مدبر ومحكم واحد «فإذا دار كله على مسلك واحد ونوع واحد من التدبير، واتساق ذلك على سنن واحد لا يتم بمدبرين، لذلك لزم القول بالواحد»[20].

وعن الصفات الإلهية يقول الماتريديون: إنها «توقيفية»: «إننا ننتهى فى أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا إليه الشرع. ألا ترى أنا لا نسميه صحيحًا وإن كانت الآفات والأسقام عنه

منتفية، ولا طبيبًا وإن كان عالما بالأدواء والعلل والأدوية الموضوعة لها، ولا فقيها وإن كان عالما بالأحكام والشرع»[٢١].

كما أن الماتريدية لا تميز بين صفات الذات وصفات الأفعال: «فالله قديم بصفات أفعاله كما هو قديم بصفات ذاته»[٢٢].

وترفض الماتريدية رفضًا قاطعًا القول بجسمية الله: «ليس فى ضرورة وجود الفعل عن اختيار على ترتيب حسن أن يكون الفاعل جسمًا، بل يقتضى كونه موجودا لا غير... ولا يجوز أن يسمى جسمًا لأنه لم يرد ذلك فى كتاب الله ولا فى خبر مشهور، وهو (الجسم) عند أهل اللغة اسم لمن له جسامة وضخامة. وذلك لا يكون إلا باجتماع الجواهر، والله تعالى منزه عن ذلك»[٢٣].

والماتريدية، بعد أن رفضت القول بجسمية الله كان عليها أن تؤول كل الصفات التى قد توحى بذلك. ولهذا ذكرت أن اليد الواردة فى القرآن والمنسوبة إلى الله يراد بها القدرة والقوة والسلطان والمملكة والحجة والغلبة واليسر والعز والغنى... إلخ. يقول الماتريدى: «لا يحتمل أن يفهم من إضافة اليد إلى الله ما يفهم من الخلق لما وجد إضافة اليد إلى من لا يحتمل أن يكون له يد. من ذلك قول الحق: ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ﴾ (فصلت:٤٢). ألا ترى أنه قال: ﴿ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ ﴾ (الحج:١٠)، وقال: ﴿ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾ (الشورى:٣٠) لم يفهم منه اليد نفسها. «أضيف ذلك إلى اليد لما باليد يقدم ويعطى ويكسب»[٢٤].

صفات الله عند الماتريدية قائمة بالله من الأزل، لا هى ذاته ولا هى خلافه سبحانه (لا هى هو) فى الوجود الواقعى الخارجى. وفى هذا يتفق الماتريدية مع الأشاعرة.

ومع أن الماتريدية رفضت إطلاق الجسمية على الله، فإنها أجازت أن يطلق عليه لفظ «شىء» وربطت ذلك بقول الحق: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾

(الشورى:١١)، وقولـه سـبحانه: ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌ ﴾ (الأنعام:١٩).

وقد أفاضت الماتريدية فى الحديث عن صفة «التكوين» حيث ميزت بين هـذه الصـفة الأزليـة وبـين المكونـات الحادثـة، وكـان مـن رأيهـا أن القـول بقدم التكوين لا يؤدى إلى القول بقدم الموجودات، ومن ثم قدم العالم.

بقى أن أشير إلى أن الماتريدية توافق على القول برؤية الله ،وفى هذا تلتقى مـع الأشـاعرة وأهـل السـنة، إن الرؤيـة ثابتـة بـالنص: ﴿ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا ﴾ (الكهف:١١٠).

وقال تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ (الأحزاب:٤٤).

﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ (القيامة ٢٢ -٢٣)

أ.د. فيصل عون

الهوامش:

(١) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون، ط ص ٢٢، طبعة إستانبول ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م.
(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨، تحقيق د: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة ط أ القاهرة ١٩٦٥ م .
(٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨.
(٤) سفر التكوين، الإصحاح ٢: ٢-٣.
(٥) سفر التكوين الإصحاح الثالث٨، ٩.
(٦) سفر الخروج، الإصحاح٣٢.
(٧) راجع سفر التكوين، ٦.
(٨) حميد الدين الكرمانى: راحة العقل ص ١٤٧- ١٤٨ تحقيق د. مصطفى غالب، دار الأندلس للطباعة والنشر- بيروت ط٢ سنة ١٩٨٣م. وراجع علم الكلام ومدارسه ص١٠١ وما بعدها ، وكذلك مذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوى ج٢ ص٢٢٤ وما بعدها، دار العلم للملايين بيروت ط ١، ١٩٧٣م.
(٩) الشهرستانى: الملل والنحل ج١ ص ٩٩ ، تخريج محمد بن فتح الله بدران، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٦م.
(١٠) راجع عبد القاهر البغدادى: أصول الدين ص ٣٣٧- ٣٣٨، مكتبة المثنى، بغداد ط١ استانبول ١٩٢٨م- ١٣٤٦هـ. وراجع الفرق بين الفرق ص ٢١٦ نشرة محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة: محمد على صبيح (د.ت) وراجع: الآمدى: أبكار الأفكار، ورقة ٧٠٣ مخطوط بدار الكتب المصرية.
(١١) أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام ص ١٢٧ مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية ١٩٧٨ م.
(١٢) راجع شرح الأصول الخمسة ص١٢٧ وما بعدها وكذلك ص ١٥١ وما بعدها.
(١٣) شرح الأصول الخمسة ، ص١٥٧ ويرتبط بصفة القدرة والعلم صفة الحياة... فيما أن الله قادر، وهو كذلك، وبما أنه عالم، وهو كذلك، فينبغى أن تكون هذه الأفعال صادرة عن «وحى» ثم يتطرق الحديث بالقاضى عبد الجبار ذلك إلى الحديث عن السمع والبصر..... وإدارة كل المدركات وأنه سبحانه موجود ...إلخ (راجع الأصول الخمسة ص ٦٧- ٦٩ تحقيق فيصل عون.
(١٤) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية، رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ص٢١٤- ٢١٥، حقق الرسائل د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، مطبعة الاعتماد، القاهرة ١٣٦٩هـ -١٩٥٠م.
(١٥) شرح الأصول الخمسة ص ١٥٥.
(١٦) راجع فى هذا الصدد: الأشعرى: اللمع ص ١٧- ١٩ نشرة حمودة غرابة، مكتبة الخانجى ١٩٧٥م، وراجع: الباقلانى: الإنصاف/ نشره محمد زاهد الكوثرى، مكتبة الخانجى ١٣٨٤م-١٩٦٣م، وكذلك: الجوينى.لمع الأدلة ص ٧٦ شرح د. فوقية حسين محمود، الهيئة المصرية١٩٦٥م، وراجع كذلك الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٥، مصطفى البابى الحلبى وشركاه ١٩٦٦م.
(١٧) راجع الأشعرى: اللمع ص ٢٠، ٢١، الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص٩١ وما بعدها، حرره وصححه، ألفرد جيوم، مكتبة المثنى،بغداد (د.ت)، وراجع نشرتنا لكتاب الشامل فى أصول الدين للجوينى (بالاشتراك مع آخرين) ص ٣٥٢ وما بعدها، منشأة المعارف بالإسكندرية،١٩٦٩م .
(١٨) الجوينى: الإرشاد ص ٧٧ ، وراجع لمع الأدلة ص١٠١، والاقتصاد فى الاعتقاد ص٣٣ وما بعدها.

(١٩) راجع بشيء من التفصيل: الغزالي. (الاقتصاد في الاعتقاد ص٣٣- ٤٢) مصطفى البابي الحلبي وشركاه ١٩٦٦م.

(٢٠) الماتريدي: التوحيد ص ٢١، نشره فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية،(د.ت)، وراجع كذلك: أبو المعين النسفي: تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق كلود سلامة ج١، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق١٩٩٠ م .

(٢١) المرجع السابق ص ١٣٨.

(٢٢) البزدوي: أصول الدين ص٥٥- ٥٦ ، وراجع «التوحيد للماتريدي ص٣٨» ، وراجع كذلك تبصرة الأدلة للنسفي ص ١٢١.

(٢٣) البزدوي: أصول الدين ص٣٥، وراجع: نور الدين الصابوني: البداية من الكفاية في الهداية ص ٤٥-٤٦.

(٢٤) الماتريدي: تأويلات أهل السنة، ج٢ص٥٢ وما بعدها ، تحقيق فاطمة يوسف الخيمي، مؤسسة الرسالة، ناشرون ط١، بيروت- لبنان ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

توحيد الألوهية و توحيد الربوبية

يختلف مفهوم توحيد الألوهية عن معنى التوحيد الذى تكلم عنه علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية.

ذلك أن المتكلمين قسموا التوحيد ثلاثة أقسام:

١ - توحيد الذات: بمعنى أنه سبحانه واحد فى ذاته فلا قسيم له.

٢ - توحيد الصفات: بمعنى أنه واحد فى صفاته فلا شبيه له.

٣ - توحيد الأفعال: بمعنى أنه واحد فى أفعاله فلا شريك له.

واستدل المتكلمون على كل نوع من هذه الأنواع بأدلة كثيرة تطلب فى مكانها من علم الكلام.

أما توحيد الألوهية: فمعناه الإيمان بأن يعبد الله وحده لا يشرك بعبادته أحدٌ، وهذا يقتضى من المؤمن الإخلاص لله، والإحسان، وامتلاء القلب بالله حبًا، وتعبدًا، وإنابة، وتوكلاً وقصدًا، ودعاءً، واستعانةً، فإذا سأل فلا يسأل إلا الله، وإذا استعان فبالله، وإذا افتقر فإلى الله، وإذا اتسع قلبه لغير الله أو أحب غير الله؛ فينبغى أن يكون ذلك من أجل الله وليس لغيره، فلا يحب شيئًا غير الله لذاته، وإنما يحبه لما فيه لله، لما يقربه إلى الله تحقيقيًا لقوله تعالى فى الحديث القدسى: «أصدق الإيمان إذا أحب المرء أن يحب لله، وإذا كره أن يكره لله»[1].

ويتحقق ذلك بأن تكون مرادات العبد موافقة لمرادات الله فلا يريد إلا ما يريده الله، ولا يحب إلا ما يحبه الله ورسوله، ولا يوالى أو يعادى إلا من أجل الله، وبهذا يتحقق معنى قول المسلم: لا إله الا الله كما قال تعالى:

﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ (محمد:١٩).

فإذا كانت مرادات النفس موافقة لمرادات الله سبحانه وتعالى؛ فلا تريد إلا ما يريد الله، فقد تحقق معنى العبودية المطلقة التى يتحقق بها معنى الألوهية، ومن طبائع النفوس أنها تحتاج إلى من تثق فيه وتعتمد عليه فى تحقيق مطالبها، فتستعين به على قضاء حوائجها، وتفزع إليه عند النوائب وعند نزول المصائب، وهذا عام فى كل بنى آدم، ولا شك أن ما تستعين به النفس تخضع له وتذل له وتتقرب إليه بما يحبه ويريده، فيكون

المستعان به هو المعبود الذى تواليه النفس محبةً وإنابةً وتوكلاً عليه، وكثيرًا ما تتلازم العبادة والاستعانة، فمن اعتمد عليه القلب فى رزقه ونفعه وضره خضع له لأنه إذا استشعر فيه القدرة غير الله تحقيق مطلوبه، فإذا علم العبد أن العبد لا يملك له من ذلك شيئًا وإن ظن أنه يقصده ليعينه على تحقيق مطلوبه فيكون قصد الوسائل؛ وليس قصد الغايات والمقاصد، لأن العباد وسائل لتحقيق اقدار الله فى العباد.

أما الذى ينبغى أن يقصد لذاته والذى تؤلهه القلوب لذاته فلا يكون إلا الله لأنه الصمد الذى يحتاج إليه كل ما سواه، ولا يحتاج هو إلى غيره لأنه الغنى المطلق؛ ولهذا جمعت الصلاة فى كل ركعة منها بين الأمر بالعبادة والأمر بالاستعانة على سبيل الدعاء والاقرار معًا قال تعالى: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة:٥).

ويقتضى توحيد الألوهية ألا يعلق العبد رجاءه بغير الله كما قال تعالى: ﴿ قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَـٰشِفَـٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَـٰتُ رَحْمَتِهِۦ ﴾ (الزمر:٣٨).

وهذا النوع من التوحيد هو قطب رحى الإيمان، وذروة اليقين بالله لأن توجه القلوب لغير الله طلبًا ومسألةً ورجاءً مذلة للعبد؛ لأن العبد لا يملك للعبد نفعًا ولا ضرًا ولا عطاءً ولا منعًا إلا بإذن الله، كما قال تعالى: ﴿ وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهِۦ ۚ يُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (يونس:١٠٧).

ذلك أن الإله هو الذى يُؤَلَّهُ فيعبد دون غيره، ويُطْلَبُ دون غيره، ويُسْأَلُ دون غيره محبةً وإنابةً وإجلالاً وإكرامًا، وتوحيد الألوهية يتضمن أن القلب يتوله حبًا فى الله[٢]. والقلب يؤلهه فيعبده وحده، ولفظ الإله يعنى الذى جبل القلوب على محبته ووله القلبُ حبًا فيه، فهو من: وَلِه يَوْله إذا والاه بالمحبة، وهذه كلها من معانى الألوهية.

وتوحيد الألوهية هو دعوة جميع الرسل، وهو النداء الذى كان يتوجه به كل رسول إلى قومه فيقول لهم: ﴿ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥ ﴾ (هود:٥٠).

قالها: جميع الأنبياء والرسل، ولا

يتحقق إيمان المرء إلا به.

واستدل علماء العقيدة على توحيد الألوهية بأدلة كثيرة من القرآن الكريم، قال تعالى لرسوله الكريم: ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ ﴾ (محمد:١٩). وقال تعالى: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ (المؤمنون:٩١). وقال تعالى: ﴿ قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِن شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُم مِّن ظَهِيرٍ ﴿٢٢﴾ وَلَا تَنفَعُ الشَّفَاعَةُ عِندَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ ﴾ (سبأ:٢٢ -٢٣).

فالآية توضح لكل من عَبَد غير الله ولكل من أشرك في العبادة مع الله غيره، أن أسباب العبادة لغير الله منفية؛ لأن الذين تعبدونهم من دون الله لم يخلقوا شيئًا يستحقون عليه العبادة ولم يشاركوا في الخلق، ولم يعاونوا الخالق، ولن يشفعوا لأحد عند الله إلا بإذن الله، فلماذا تعبدونهم إذن؟

أما توحيد الربوبية: فمعناه الإيمان بأن خالق العالم، واحد وهو مشتق من الربوبية بمعنى التعهد بالتربية والحفظ والقيومية على المخلوق.

ويرى علماء العقيدة أن هذا النوع من التوحيد قد جُبلت عليه الفطرة السليمة، وأقرت به العقول السوية؛ فلم تُنْكِرْهُ الفطرة، قد اعترف به المشركون كما سجل ذلك القرآن الكريم في أكثر من آية قال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ (الزمر:٣٨).

ولذلك كانت دعوة جميع الأنبياء إلى إخلاص العبادة لله ولا نشرك مع الله أحدًا في العبادة، والشرك الذى وقع على الأرض، وواجهه الأنبياء لم يكن شركًا في معنى الربوبية؛ لأنهم قد أقروا بأن الخالق هو الله، ولكنهم مع إقرارهم بأن الله هو الخالق عبدوا غيره أو أشركوا معه غيره في العبادة، فجاءت دعوة الرسل تدعوهم إلى رفع هذا الخلل الواقع في الإيمان فما داموا يقرون بأن الله هو الخالق – وحده – فلماذا عبدوا غيره!؟ ولماذا أشركوا غيره في العبادة؟. وهذا هو جوهر الشرك الحاصل على الأرض. ولذلك تجسدت دعوة الرسل جميعًا في هذا النداء: ﴿ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾ (هود:٦١).

ومن الحاصل أن الإقرار بتوحيد الإلوهية يتضمن الإقرار بتوحيد الربوبية؛ لأن كل من أخلص العبادة لله وحده قد آمن به ربًا خالقًا، وإلهًا معبودًا، وليس كل من أقر بأن الله هو الخالق قد أخلص العبادة لله وحده بل قد عبد غير الله أو أشرك مع الله فى العبادة غيره.

وكل توحيد للألوهية يتضمن توحيد الربوبية وليس العكس، ولذلك قال تعالى على لسان الرسول الكريم: ﴿قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ (الزمر:١١).

ولا شك فى أن الإيمان بتوحيد الربوبية وحده واجب إلا أنه ليس مناط الإيمان والكفر، وليس مناط التوحيد والشرك وليس بمجرد الإيمان به يكون المرء مخلصا الدين لله، بل لابد من الجمع بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوية تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة:٥).

فالعبادة له وحده توحيد للألوهية، والاستعانة به وحده توحيد الربوية، والجمع بينهما هو أصل الإيمان به وحده كما بينت الآية الكريمة[٢].

وقد جمعت بينهما فاتحة الكتاب فى قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة:٥).

ولا تصح صلاة المؤمن إلا بقراءتها فى كل ركعة، وكان الجمع بين هذين الأصلين من فضائل هذه السورة المباركة التى لم ينزل فى التوراة ولا فى الإنجيل ولا فى الزبور ولا القرآن مثلها، ولما كانت فريضة الصلاة لا تصح إلا بفاتحة الكتاب الجامعة بين هذين الأصلين: "العبادة، والاستعانة"، أو توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية؛ دل ذلك على أن الله قد فرض علينا أن نعبده ونستعينه، ولا يمكن القول إن أحدهما يكون بديلاً عن الآخر؛ وقد جمع القرآن بين هذين الأصلين (العبادة والاستعانة) فى أكثر من آية.

قال حاكيًا عن نبى الله شعيب: ﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (هود:٨٨).

وقال ذاكرًا لقول نبى الله إبراهيم والذين معه: ﴿رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾ (الممتحنة:٤).

وقال سبحانه وتعالى لرسوله الكريم: ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَٰكَ فِيٓ أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَآ أُمَمٌ لِّتَتْلُوَاْ عَلَيْهِمُ ٱلَّذِىٓ

أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِ ۚ قُلْ هُوَ رَبِّى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ ﴾ (الرعد: ٣٠).

كما أمر سبحانه بالجمع بينهما فى قوله تعالى: ﴿ فَٱعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ﴾ (هود: ١٢٣).

ولا شك فى أن الأمر له ﷺ هو أمر لأمته ولكل من آمن به، وكان الرسول ﷺ يجمع بينها بقوله فى دعائه فى قيام الليل: «لك أسلمت، وبك آمنت، وعليك توكلت، وإليك أنبت، وبك خاصمت، وإليك حاكمت، أعوذ بعزتك لا إله إلا أنت أن تضلنى» ...إلخ[٤].

والناس فى موقفهم من هذين الأصلين على أقسام أربعة:

١ - قسم يغلب عليه التأله والاستغراق فى توحيد الإلوهية. بقصد التأله لله ومتابعة الأوامر والنواهى والإخلاص والحب لله، وفى الله ومتابعة الشريعة بأوامرها وزواجرها لكنه قد يكون منقوصا من جهة الاستعانة والتوكل؛ ليتحقق معنى توحيد الربوبية، فيكون إما عاجزًا، وإما مفرطًا، وهو مغلوب عليه إما مع عدوه الباطن (هوى النفس) وإما مع عدوه الظاهر فيكثر منه الجزع مما يصيبه والحزن على ما فاته وهذا، واقع من كثير ممن يرى أنه متبع للشريعة ولكنه لا يرى قضاء الله وقدره، ولا يرى موقع الحكمة مما يصيبه وإن كان حسن المقصد متبعًا للشريعة طالبًا للحق ولكنه غير عارف بالطريق الموصل إلى ذلك.

٢ - قسم يغلب عليه الاستغراق فى توحيد الربوبية، فيستعين بالله، ويتوكل على الله، ويظهر الفقر والحاجة والمذلة بين يدى الله، والخضوع لقضائه وقدره وكلماته الكونيات، ولكنه يكون منقوصًا بين جهة العبادة والإخلاص لله، فلا يكون مقصوده أن يكون الدين كله لله، بل يكون قصده نوع سلطان، ومكانة بين الناس، إما سلطان قدرةٍ وتأثيرٍ وكسب شهرةٍ، وإما سلطان كشف وإخبار فيكون إما جاهلاً وإما ظالمًا لنفسه تاركًا لبعض ما أمر الله به راكبًا لبعض مانهى الله عنه، وهذا واقع بين كثير من المتصوفة الأدعياء الذين يشهدون قدر الله وقضاءه الكونى، ويغفلون عن أوامر الله ونواهيه الشرعية، وما الذى يحبه ويرضاه، وما الذى يكرهه ويبغضه، ولهذا يكثر بين هؤلاء الأدعياء من يتحلل من الشريعة أو بعضها.

٣ - قسم معرض عن الأصلين معًا، فلا يؤمن لا بتوحيد الإلوهية ولا بتوحيد الربوبية، فلا يعبد الله ولا يستعين بالله ولا يتوكل عليه، ومن هؤلاء من يدين بدين فاسد فيعبد غير الله؛ ويستعين بغيره، كأهل الملل الفاسدة، الذين تحدث عنهم القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾ (النجم:٢٣).

ومنهم أهل الدنيا لا يدينون بدين ما إلا الخضوع لهوى النفس ولسلطان رغباتها وهم الذين وصفهم القرآن الكريم بقوله: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُولَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ (الأعراف:١٧٩).

٤ - أما القسم الرابع فهم الذين جمعوا بين الأصلين في سلوك الطريق إلى الله فجمعوا بين العبادة والاستعانة، فأخلصوا الدين لله وأحسنوا التوكل على الله والاستعانة به، وهذا هو منهج إتباعهم الأنبياء والرسل والمخلصين من أتباعهم.

وقد افتتحت سورة فاتحة الكتاب بالحمد لله رب العالمين، إشارة إلى الجمع بين اسم الله واسم الرب، لأن اسم الله أحق بالعبادة والله هو الإله المعبود، والرب هو المُربي الخالق الرازق. فهذا الاسم أحق باسم الاستعانة والمسألة والطلب ولهذا يقال: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ﴾ (نوح:٢٨)، ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ (الأعراف:٢٣).

ويقال أيضًا: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَٱغْفِرْ لِى﴾ (القصص:١٦). ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِىٓ أَمْرِنَا﴾ (آل عمران:١٤٧)، ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (البقرة:٢٨٦).

ولقد تكرر هذا في القرآن كثيرًا كما تكرر في دعاء الرسل أيضًا، فاسم الله يتضمن الإشارة إلى غاية العبد ومصيره، وما خُلق لأجله وهو حسن التعبد لله وحده دون غيره.

والاسم يتضمن الإشارة إلى: خلق العبد وحفظه وبداية أمره.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن النفوس خلقت بطبعها فقيرة جاهلة تحتاج إلى من تطلب منه الغنى والعلم والاستعانة على ذلك.

ومن هنا كان علم النفوس بحاجتها

وفقرها إلى الرب الغنى الخالق المعين أسبق من علمها بحاجتها وبفقرها إلى الإله المعبود[٥].

ولهذا كان إقرار النفوس بالله من جهة ربوبيته أسبق من إقرارهم بالله من جهة ألوهيته وعبادته، وكان الدعاء له والاستعانة به والتوكل عليه من جهة الربوبية أكثر من جهة العبادة والإنابة إليه، ولهذا بعثت الرسل لتدعوا الناس إلى عبادة الله الواحد المستلزم للإقرار بالربوبية وقد أخذ عليهم القرآن الكريم أنهم مقرون بالربوبية، قال تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ (الزخرف:٨٧)، وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ (الإسراء:٦٧).

وهم مع إقرارهم له بالربوبية عبدوا غيره.

وكثير من علماء الكلام وأرباب الأحوال من الصوفية ينظرون إلى التوحيد من جهة توحيد الربوبية ويستغرقون فيه فى أحوالهم وأذواقهم ومعظم أقوالهم تتعلق بهذا النوع من التوحيد، والله أعلم.

أ.د محمد السيد الجليند

الهوامش:

١) الرسالة التدمرية ص١٠١، ابن تيمية وقضية التأويل ص ٢٨٦، ط دار قباء.

(٢) مجموع الفتاوى ١/٢٢ -٣٨.

(٣) منهاج السنة النبوية ٢/ ٦٢ ط بولاق، الرسالة الحسنية والسنية مجموعة شذرات البلاتين ص٢٦٠. بتحقيق محمد حامد الفقى مجمع الفتاوى ١/٢٧.

(٤) رواه البخارى ٢/٤٨ (كتاب الصلاة، باب التهجد؛ أبو داود ١/٢٠٥ (كتاب الصلاة باب قيام الليل).

(٥) قاعدة فى معنى المحبة لابن تيمية، عن دقائق التفسير ١/ ١٧٧.

مراجع للإستزادة:

١ - شذرات البلاتين من كلمات سلفنا الصالحين، تحقيق: محمد حامد الفقى.
٢ - كتاب التوحيد وإخلاص الوجه والعمل لله لابن تيمية، تحقيق: محمد السيد الجلنيد ط دار القرآن
٣ - دقائق التفسير: لابن تيمية، ج١، ٢.
٤ - مجموع الفتاوى: لابن تيمية ج١، ٢.
٥ - شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والتعليل لابن القيم.
٦ - مدراج السالكين لابن القيم: تحقيق: د. عبد الحميد مدكور، ط الهيئة المصرية.
٧ - درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية.

التوليد

مفهوم التوليد:

المعنى اللغوى: قال ابن منظور (ت: ٧١١هـ/ ١٣١١م) فى معرض بيانه لمعانى مادة (وَلَد):

الوليد: الصبى حين يولد. والوَلَد: اسم يجمع الواحد، والكثير، والذكر والأنثى.

وَوَلدت المرأة، ولادًا، وولادةً. وأوْلَدَتْ: حان ولادُهَا. والوالد: الأب. والوالدة: الأم. وهما الوالدان.

وتوالدوا: أى كثروا، وَوَلد بعضهم بعضا. ويقال: ولَّد الرجل غنَمَه: توليدًا، كما يقال: نَتَّج إبله. ويقال: ولَّدْتُ الشاة توليدًا، إذا وَلَّد الرجل غنَمه: توليدًا، فعالجها، حتى يبين الولد منها. وتولَّدَ الشىء من الشىء. وجاءنا ببيِّنة مُولَّده: ليست بمحققة. وجاءنا بكتاب مُولَّد: أى مُفْتعل. والمولَّد: المحدَث من كل شىء. ومنه المولَّدون من الشعراء، إنما سموا بذلك لحدوثهم.

ويذكر الفيروز آبادى (ت: ٨١٧ أو ٨١٨هـ) إضافة إلى ما سبق:

المولَّدة: المولودة بين العرب، كالوليدة، والمحدثَةُ من كل شىء، والتوليد: التربية (ومنه قول الله عز وجل لعيسى عليه السلام: أنتَ نَبِيِّى، وأنا وَلَّدْتُك، أى: "رَبَّيْتُك")[1].

ومن هذه الدلالات اللغوية لمادة التوليد، يتبيّن، أن التوليد، يشير إلى ما ينتج من الشىء، أو ما ينتج عنه من آثار مادية، وغير مادية.

التوليد لدى المتكلمين:

أولاً: مدرسة المعتزلة:

لعل مدرسة المعتزلة، تعد من أكثر المدارس اهتمامًا بموضوع التوليد، وما يتصل به من قضايا، كما تصدت سائر المدارس الكلامية للرد عليهم، ومناقشتهم فى تلك القضايا التى أثيرت، والأدلة التى ساقوها.

ويذكر الشهرستانى (ت: ٥٤٨هـ) أن بشر بن المعتمر (ت: ٢٢٦هـ) من شيوخ المعتزلة، وعلمائهم، وأنه هو الذى أحدث القول بالتوليد، وأفرط فيه[2].

وقد اختلف شيوخ المعتزلة، فى تحديد المراد بالتوليد؛ وقد نقل عنهم أبو على الجبائى (ت: ٣٠٣هـ) أنهم يفرقون بين الفعل الذى يصدر عن الفاعل، بصورة ابتدائية ولا يتجاوز المحل، أو الموقع الذى حدث فيه، وبين الذى يتجاوز ذلك الموقع. وعلى هذا قالوا: (إن المباشر هو الذى يحل محل القدرة، والمتولَّد ما تعداه، وجعلوا ذلك فَصْلا بين الأمرين)[3].

لكن أبا على الجبائى، يرفض أساس هذه التفرقة، ويذكر، أن المتولَّد قد يكون فى محل القدرة، كالمباشر، وقد يكون مما يتجاوز محل القدرة. أما المباشر، فإنه الذى لا يتجاوز، محل القدرة ولا يتعداها. ومما يدل على هذا:

أن العِلْم، الناتج عن النظر، والتأمل، متولِّد، وهو لا يتجاوز محل القدرة. وكذلك الاعتماد، والتأليف بين الأشياء، والأفكار، يوجد فى محل القدرة، كما يوجد فى غيرها، وهو متولِّد. والاعتماد قد يحصل فى محل القدرة، مع أنه متولِّد، كما إذا رمى أحدُنا حجرًا إلى حائط صُلب، فيتراجع (يرتد) بالصَّكَّة (الصَّدْمة). فما يوجد من الاعتماد فى كفّنا، هو متولِّد، وإن كان فى محل القدرة) وكذلك لو رمى حجرًا فدفعه إلى يده، إنسان آخر (كان متولِّدًا وهو فى محل القدرة؛ فبطل أن يكون الفرق بين الأمرين (المتولِّد، وغير المتولِّد، أى المبتدأ ما قالوه)[٤] ولذا يرى أبو على الجبائى (٣٠٣هـ) أن الدلالة الفاصلة، بين الإثنين، هى: (أن ما يجعل متولِّدا، هو الذى يقع بحسب فعل آخر، حتى إنه ربما تعذَّر إيجادنا له إلا كذلك. ولكنه إذا وقع، وقع على هذا الحد. وما تتعذر الإشارة إلى شىء يقع هذا بحسبه، نجعله واقعًا ابتداءً)[٥].

ومن هذا يتبين أن أبا على الجبائى، ومعه القاضى عبد الجبار، يوضح مفهوم التولد، فى إطار التفرقة بين الفعل المبتدأ المباشر، والفعل المتولِّد، وذلك على النحو التالى:

١ - الفعل المتولِّد، هو الفعل الذى يقع بسبب فعل آخر، وينتج عنه، أو يتولد عنه.

٢ - أن هذا الفعل المتولِّد، لا يمكن أن يوجد إلا على هذه الصورة المشار إليها، أى: أن يكون حدوثه، ناتجا عن فعل آخر، وبسببه.

٣ - الفعل المبتدأ، المباشر، غير المتولِّد، هو الذى يقع منا ابتداءً، وليس ناتجًا عن وقوع فعل آخر.

٤ - أنه يربط التفرقة بينهما بفكرة السببية، والعلاقة بين السبب، والمسبب.

الأفعال من حيث التولُّد، والابتداء:

يوضح المعتزلة، فيما يذكره القاضى عبد الجبار، أن الأفعال التى تصدر منا، يمكن تقسيمها من حيث التولد وغيره على النحو التالى:

أولاً: ما لا يحدث إلا بسبب. وذلك مثل: الصوت، والألم، والتأليف.

ثانيًا: ما يحصل ابتداء، بدون سبب، مثل: الإرادة، والكراهة، والظن، والنظر، وكل (ما كان من باب الاعتقاد الذى ليس بعلم).

ثالثًا: ما يتحقق فيه الأمران: أى يمكن أن يحدث ابتداء، بدون سبب. ويمكن أن يحدث بسبب. وذلك مثل: الاعتماد، والكون، والعلم.

ومن هذا التقسيم، يتضح، أن القسم الأول، تقع أفعاله، كلها متولِّدة، وقد اختلف شيوخ المعتزلة، فى التأليف، هل هو متولِّد، أو مباشِر، ولكن القاضى رجح كونه، متولِّدا، وذلك لأن التأليف، لا يكون إلا بسبب المجاورة.

أما بالنسبة لله سبحانه، فإنه قادر (أن يفعل هذه الأجناس ابتداءً؛ يبين ذلك أن الحاجة إلى السبب تابعة للحاجة إلى القدرة، فإذا كان قادرًا لنفسه، صح أن

يفعله بلا سبب)[٦].

أما القسم الثانى، فتقع أفعالهُ مُبْتَدَأه كلها، حيث إنها لا تتولد عن شىء. أما الثالث، فأحيانا تقع أفعاله مبتدأة، بدون سبب تتوقف عليه فى حدوثها، وأحيانا يتوقف حدوثها على سبب فتكون متولِّدة[٧].

السببية والتوليد:

أ - ويربط المعتزلة بين السببية، والتوليد، حيث يذكر القاضى عبد الجبار، أن من أفعالنا ما هو متولد، ومنها ما يقع مُبْتَدَأً. وكذلك (مقدوراتنا، تنقسم إلى ما يكون من أفعال القلوب) وما يكون (من أفعال الجوارح) والمتولِّد يكون فى كلا القسمين، أى: (فى أفعال القلوب، وأفعال الجوارح) أما أفعال القلوب؛ فلا يحصل شىء منها بسبب، بمعنى أنها كلها مبتدأة، إلا "العلم" فإنه لا يحدث إلا بسبب.

ب - (وأما أفعال الجوارح، فيثبت التوليد فى الآلام، والتأليف، والأصوات، والأكوان، والاعتماد) ولا تخرج أفعال الجوارح جميعها عن هذه الخمسة، وهى كلها يقع فيها التوليد. (وإن كان بعضها. كما يثبت متولِّدا، يثبت مبتدأ، وبعضها لا يصح أن يقع إلا متولِّدا)[٨].

جـ - ويذكر القاضى عبد الجبار أيضا، بعض صور العلاقات السببية للتوليد، فيقول: (وأما الذى يولِّد، فهو كالاعتماد، والكون من أفعال الجوارح، والنظر من أفعال القلوب فقط)[٩].

والاعتماد - كما يقول - يولِّد اعتمادًا آخر، ويولِّد الكونَ من حركة، أو سكون، وكذلك الصوت. وأما الكون، فهو يولِّد التأليف، والألم. والنظر يولِّد العلم؛ (وما خرج عن هذه الجملة) فلا (يجوز وقوعه إلا مُبْتدأ؛ نحو الإرادة والكراهية، والظن، والفكر)[١٠].

د - ويشير القاضى أيضا إلى (الطريقة التى بها نَعْرِف أن الشىء يُولِّد) بمعنى أن يكون سببا، أى: (أن يحصل غيره بحسبه) وأمارة كون الشىء مولِّدًا: (أن يحصل بحسب غيره؛ فكل ما ثبت فيه هذا الوجه حكمنا بأنه متولِّد) وما ليس حاله كذلك فإنه يخرج عن كونه مُوَلِّدا[١١].

هـ - ويرفض القاضى عبد الجبار، طريقة شيوخ معتزلة بغداد، فى إثبات الأفعال المتولِّدة، حيث يجعلون الإدراك معنى يقع عليه التوليد، باعتبار كونه مقدورًا للعباد، وكذلك الأمر فى اللون، والطعم، والحرارة، والأسباب المؤدية إليها. ويرى أن الإدراك ليس بمعنى، وأنه من فعل اللّه تعالى، وكذلك فإن الأَعْراض الكامنة فى الأشياء، لا تعد من المتولِّدات، عند ظهورها، وحدوثها بأى سبب[١٢].

و - ويذهب القاضى، أيضا، إلى أن (الأشياء التى تحدث عند أفعالنا، وتتعلق بها الغرامة والعِوَض) لا يلزم أن تكون من أفعالنا المتولِّدة، بل هى متعلقة بنفس الفعل، ومن ثم فهى ليست متولِّدة من

جهتنا (فإن العِوَض قد ينتقل عن الفاعل إلى مَنْ صار سببا فى حدوث الفعل)[١٣].

ز - ويقسم المعتزلة الأفعال المتولّدة من حيث اقترانها بالسبب إلى قسمين:

أحدهما: ما يقترن بسببه.

والثانى: ما يتراخى عن سببه.

والقسم الأول: يكون حاله، وحال المبتدأ سواء فى استحقاق الذم، والعقاب؛ لأن اقترانه بالسبب، جعله بمثابة فعل آخر مبتدأ، اقترن بهذا السبب (فما نشرطه فى المبتدأ نشرطه هنا)[١٤].

وأما القسم الثانى: فهو يفترق عن الأول، فى أنه قد لا يستحق الذم على ما يتولد عن فعله على سبيل التراخى (المسبَّب)، وذلك كمن رمى صَيْدًا، فأصاب إنسانًا، فإنه لا يستحق الذم على هذا الذى تولّد عن رميه. وذلك من أربعة وجوه:

أحدهما: أنه يجهل هذا المسبَّب، ولم يخطر له على بال، ولم يكن متمكنًا منه (فزال عنه الذم) لأنه ليس مبتدأ، وليس مقارنا للسبب. وهناك خلاف فى تسميته قبيحا[١٥].

الوجه الثانى: أن المسبَّب الذى يتراخى عن سببه، يصح أن يُكْرَه حال وقوعه ويصح الندم عليه، ومن ثم (صحّت التوبة من الإصابة بعد وجود الرمى) وهذا لا يتحقق فى المبتدأ، ولا فى المتولِّد الذى يصاحب سببه[١٦].

الوجه الثالث: أنه فى حالة التراخى، بعد وقوع السبب، قد يحول عارض دون وقوع المسبب، وهذا لا يمكن حدوثه فى المبتدأ[١٧].

والوجه الرابع: ما نقل عن أبى هاشم الجبائى (ت: ٣٢١هـ) فى أحد مذهبيه، بأنه يصح أن يستحق المرء الذم على المسبَّب قبل وقوعه فى حالة التراخى، حيث إن السبب قد وُجِد فعلا، وخرج عن مقدور فاعله. وأصبح المسبَّب فى حكم الواقع، وليس الأمر كذلك فى المبتدأ. وعلى مذهبه الثانى: أنهما يتساويان[١٨].

ما ينتج عن الأسباب من المسببات لا يختلف باختلاف الفاعلين:

أ - اختلف شيوخ المعتزلة إزاء هذه القضية، وقد نقل القاضى عبد الجبار أن أبا على الجبائى (ت:٣٠٢هـ)، ينفى التوليد، عن الأسباب التى تحدث من قبل الله سبحانه وتعالى. ويقول فى المسببات (المتولِّدات) التى تحدث بتلك الأسباب: (أن الله تعالى، يبتدئ بإيجاده) أى: إنها — عنده - بمثابة أفعال مُبْتَدَأة. أما لو حدثت تلك المسبَّبات من قبل البشر، فهى أفعال مولَّدة.

ويدلل الجبائى على ذلك، بأن الله تعالى (لو فعل بسبب لوجبت حاجته إليه، كما وجبت حاجتنا إليه. ومعلوم امتناع الحاجة عليه) وكذلك فإن الحاجة إلى السبب (تابعة للحاجة إلى القدرة، والآلات، فإذا استغنى عنها، فكذلك عن السبب)[١٩].

ب -ولكن القاضى وجمهور المعتزلة، يرون غير ذلك، ويقررون، أن إيجاب السبب لما يوجبه، لا يختلف باختلاف الفاعلين: أى سواء أكان الفاعل هو الله،

أم البشر. ويدللون على هذا، بأن التوليد الذى يحدث عن الأسباب، يرجع إلى الأسباب نفسها، دون الفاعلين؛ بدليل أن "الاعتماد"، يولّد الحركات، وغيرها دون اعتبار للفاعل، بأن كان مريدًا، أو ساهيًا، أو كارهًا، أو عالمًا..إلخ، وكذلك فإن الحى يشعر بالآلام المتولّدة عندما يلحق جسمه أذى، دون نظر إلى حال الفاعلين. والأمر كذلك فى سائر المتولّدات، دون تفرقة بين أحوال الفاعلين القادرين. وإذا لم يكن الأمر كذلك لكان التولّد الناتج عن فِعْلٍ واحدٍ، مختلفا بسبب الفاعلين أو يمكن أن يحدث تولّد من فعل بعينه لشخص بعينه، ولا يحدث التولد من الفعل نفسه لشخص آخر (أو يولّد من جهة مَنْ بالمشرق، دون من بالمغرب)[٢٠].

والفكرة التى يقررها المعتزلة إزاء هذه المسألة، ويدافعون عنها؛ أن الأفعال المتولّدة بأسباب من قبلنا، إذا حدثت من قبل الله تعالى تكون بتلك الأسباب نفسها، دون تفرقة بين الفاعلين، خلافًا لأبى على الجبائى. على أن الاختلاف والتفاوت بين المتولّدات، إنما يرجع إلى اختلاف وتفاوت القوى المؤثرة. كما إذا دارت الرحى بالماء، أو بالريح، فإن حركتها تتأثر قوة وضعفا بسبب (قوة جرى الماء، وهبوب الريح) وهذا التولد يرجع إلى فعله تعالى: (كما أن دورانها لما اختلف بقوة المدبّر لها من بهيمة، أو غيرها) أو ضعفه (عرفنا أنه قد وقع متولّدًا. وهكذا الحال فى جرى السفينة بالريح، أو بجذب الملاّح لها. وهذا باب يتسع)[٢١].

الفرق بين الفعل الإلهى، والفعل الإنسانى فى مجال التوليد:

أشار المعتزلة إلى جملة من الفروق فى مجال التوليد بين فعل الله سبحانه، وفعل البشر، أبرزها ما يلى:

أ - أن الله سبحانه، قادر على إيجاد الأسباب، ومسبباتها، ابتداءً، وبسبب دون حاجة منه إلى ذلك، والبشر ليسوا كذلك[٢٢].

ب - أن الله سبحانه، قادر على أن يوجد الأسباب، دون مسبباتها (بأن يفعل ما يصير منعًا له عن التوليد) لا فرق فى ذلك بين ما يقارن فيه المسبَّب السبب، أو يتراخى عنه. والإنسان ليس كذلك[٢٣].

جـ - أن الله سبحانه، قادر على إيجاد الأشياء بعينها ابتداءً، وأن يوجدها بأسباب يوجدها، وهذا لا يتحقق لدى البشر[٢٤].

د - أن الله سبحانه، له حكمة فى كل ما يفعل، بسبب، وبدون سبب يظهر لنا، سواء تعددت الأسباب أم لم تتعدد، فهو له حكمة فى كل صغيرة، وكبيرة، ونحن لسنا كذلك: ذلك (أن أحدنا قد يفعل السبب ويعلم وقوع المسبَّب عنه، وهو واحد، ووقوع مسببين عنه. وقد يجوز أن يكون الداعى له إلى أحد هذين الأمرين، لا يدعوه إلى الآخر، وذلك كمن يكون هدفه أو غرضه مجرد الرَّمْى، دون أن يكون له غرض فى المسبَّب المتولّد عنه. ومثل من يريد (أن

يفصد الجرح وخروج الدم من دون إيلام المفصود)[٢٥].

ويرى المعتزلة أن الفعل الإنسانى سواء أكان بسبب، أم ابتداءً، له غرض ما، لكن ما يفعله الله (بسبب.. لا بد من تعلق ضرب من الصلاح، واللطف بنفس السبب، فيما يتصل بالدين، أو يتصل بمنافع الدنيا. وعلى هذا: مَنَّ الله تعالى فى غير آية من كتابه، بذكر البحار التى تجرى فيها السفن، وبذكر الرياح وما شاكلها) والأمر كذلك فيما يصح فعله تعالى له ابتداء بدون سبب. ونراهم هنا يؤكدون على الغائية فى الفعل الإلهى، فى مجال التوليد[٢٦].

مسؤولية الإنسان عن أفعاله المباشرة، والمتولدة:

تعددت آراء المعتزلة، وغيرهم حول مسؤولية الإنسان عن فعله المباشر، والمتولد: وقد نقل القاضى عبد الجبار، بعض تلك الآراء على النحو التالى:

١ - ذكر الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م)، وثمامة بن الأشرس (ت: ٢١٣هـ/ ٨٢٨م) أن مسؤولية الإنسان تنحصر فيما يحل قلبه من الإرادة، والفكر. وأما ما يصدر عن جوارحه، وأطرافه، وأبعاضه من حركات، فليس من فعله. ثم جعل ثمامة أن ماعدا الإرادة، إنما هى أحداث لا محدث لها. بينما جعلها الجاحظ، مما يقع على سبيل الطبع، وأن الإنسان لا اختيار له إلا الإرادة.

٢ - ذهب النظام (ت:٢٣١هـ/ ٨٤٥م) إلى أن الفعل الذى يتجاوز حيز الإنسان، إنما هو من خلق الله تعالى، جبل الأجسام عليه، (بمعنى: أنه طبع الأجسام على حد تندفع، أو تذهب) وليس من فعل الإنسان[٢٧].

٣ - ويرى معمّر بن عباد السلمى (ت: ٢١٥هـ/ ٨٣٠م) أن جميع الأعراض، والمتولِّدات، من فعل الأجسام بطباعها، ولا فعل لله إلا نفس المحل، وأن العبد ليس له فعل سوى الإرادة.

٤ - وذهب الأشعرية، إلى أن فعل الإنسان مقتصر على ما يدور فى حيِّزه فقط، وأن ما يخرج عنه، هو فعل الله عز وجل وحده، والمتفرد به. وهو مذهب المجبرة القائلين بالكسب، ويحكى أيضا عن صالح قبّة (أبو جعفر بن محمد ابن قبّة، من متكلمى الشيعة)[٢٨].

- ويوضح القاضى عبد الجبار، ومعه جمهور المعتزلة فى تعقيبه، ومناقشاته لتلك الآراء، والمذاهب ما يلى:

أولاً: (أن كل ما كان سببه من جهة العبد، حتى يحصل فعل آخر عنده، وبحسبه، واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة، فهو فعل العبد. وما ليس هذا حاله، فليس بمتولِّد عنه، ولا يضاف إليه على طريق الفعلية)[٢٩].

ثانيًا: ينقص الأساس الذى قامت عليه هذه المذاهب، ويذكر أنه (لعل الذى أدّى الكل إلى ما قالوه، هو أنهم زعموا أنه إنما يصلح أن يجعل الفعل فعلاً للعبد، أو لغيره، على وجه يصح أن يفعله، ويصح ألا يفعله، من دون واسطة) وما ليس كذلك، فليس بفعله ومن ثم، فإنه —

عندهم – عندما تتوفر الإرادة، وتزول الموانع، والعوارض فلابد من وجود المراد، وهو المسبّب. وقالوا: (فالذى يصلح أن يجعل فعلا له (للعبد) هو نفس الإرادة، أو نفس الأسباب التى يفعلها فى نفسه، دون غيره من الأفعال) ولكن القاضى ينقض هذا الأساس، ويذكر أنه إذا قلنا إن السبب من فعله، فكذلك المسبب يكون من فعله(٣٠).

ثالثًا: إن ما يثبت للفعل المبتدأ من أفعالنا، بحسب أحوالنا، ودواعينا، يثبت أيضا للمتولد: كالكلام، والكتابة، والآلام وغيرها، فإذا جوزنا ألا تكون هذه من أفعالنا، (لجوزنا مثله فى نفس الإرادة، أو فى نفس الأسباب) ومن ثم فإنه لا يجوز الفصل بين الإرادة، والمراد من أفعالنا(٣١).

رابعًا: إن القول بنفى المتولّدات إنما يقضى بنفى الذم على الأفعال القبيحة، وكذلك انتفاء مسؤولية الإنسان عنها، مثل: الكذب، والظلم، والقتل، وغيرها (وكل هذه الأفعال تقع متولّدة، فلو لم تكن حادثة من جهتنا لقبح ذمّنا عليها)(٣٢) وبهذا يتوجه الذم إلى المباشر، والمتولّد من فعلنا.

خامسًا: يرفض قول من ذهب إلى أنها أحداث لا مُحْدِثَ لها، وذلك (لأنه لو جاز ذلك فى بعض الحوادث، لجاز فى الكل، وإذا كان المبتدأ احتاج إلى فاعل لحدوثه، فالمتولّد إذا كان حادثا، يجب أن يجرى مجراه فى الحاجة إلى المحدث)(٣٣).

سادسًا: ويرد قول القائلين بالطباع، ويذكر أنه لا فرق بين أن تجعل الإرادة، واقعة من العبد بالطباع، وبين أن تجعل المراد كذلك، لأن حال أحدهما هو حال الآخر(٣٤)، ويرد كذلك رأى القائلين بأن الأعراض التى تقع فى الجمادات، وغيرها، إنما توجد بطبع فيها، وأن الله قد خلقها على ما هى عليه بطباعها، ومن ثم فإن ما يصدر عنها من متولّدات، ليست من فعل العبد، وإنما هى (من فعله تعالى بإيجاب الخلقة) أو هى (من فعل نفس المحل بالطبع) يرد هذا التصور ويقول: (إنه يلزم على هذه القاعدة ألا يكون الله تعالى فاعلا لشىء من الأعراض أصلاً، أو على وجه يتعلق به الاختيار، ويستحق المدح عليه. وهذا يخرجه عن أن يكون مُنْعِما بالحياة، والشهوة، وغيرها من أصول النعم. ويؤدى إلى تعذر التعلق بالمعجزات من القرآن وغيره) وكل ذلك يترتب على القول بأن هذه الأغراض وغيرها، ليست متولّدات، وأنها من فعل الطبيعة(٣٥).

ويرى القاضى، أن النظام يلزمه من رأيه هذا أن يكون الله فاعلاً للظلم، كما يقول أهل الجبر، وأن تنتفى مسؤوليتنا عن مثل هذه الأفعال، التى نراها متعلقة بأحوالنا، وقُدَرنا (وعلومنا، وآلاتنا، لأنه تعالى غير مفتقر فيما يفعله إلى ذلك، وهذا ظاهر)(٣٦) وهناك إلزامات أخرى أشار إليها القاضى عبد الجبار(٣٧).

وهكذا رأينا أن التوليد، حسبما عرضه المعتزلة، ودافعوا عنه، يثير عديدًا

من القضايا، والمسائل العقدية الهامة، منها:

- إنكار الصدفة، ووجود حوادث لا محدث لها.
- العلاقة بين قدرة الخالق، وقدرة المخلوق.
- المعجزات ودلالاتها، وإنكار القول بالطبع، بالنسبة للإنسان، وغيره من الجمادات.
- القضايا الخلقية المتعلقة بالمسؤولية، وهى عديدة منها: محركات الفتن. مثيرات الانفعال والغضب، والاكتئاب، والشهوات، والصراع، والتمرد والعصيان، والزندقة والإلحاد.. إلخ فهل الأفعال الصادرة منها مبتدأة، أو متولدة؟
- الغائية فى الفعل الإلهى.
- السببيّة، والعلِّية. وغير ذلك من القضايا.

ثانيًا: بعض المدارس الكلامية الأخرى:

ومن أبرز الذين تحدثوا فى هذا الموضوع:

ابن حزم (ت: ٤٥٦هـ): يذكر أن المتكلمين اختلفوا فى التولد، هل الأفعال المتولدة من الإنسان، والحى، أو الجمادات، هى من فعل الإنسان، والحى، أو هى من فعل الله، أو من فعل الطبيعة. ويذكر رأيه حيال هذه القضية. ونوجزه فى النقاط التالية:

١ - إن كل ما فى العالم، من أجسام، أو أعراض فى أجسام، أو آثار منها، هو من خلق الله (بمعنى: أنه خلقه)[٣٨].

٢ - أن كل تلك الآثار، والأعراض، والظواهر، مضافة (بنص القرآن، وبحكم اللغة إلى ما ظهرت منه، من حىّ، أو جماد) قال تعالى: ﴿ فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡ وَأَنۢبَتَتۡ مِن كُلِّ زَوۡجِۭ بَهِيجٖ ﴾ (الحج:٥) فالله سبحانه نسب الاهتزاز، والإنبات، والربوّ إلى الأرض. كما أخبر سبحانه أن الماء يشوى الوجوه (الكهف:٢٩). ونسب القتل إلى المخطئ (النساء: ٩٢) مع أنه لم يقصد قتله، لكنه تولّد عن فعله. وغير ذلك من الآيات[٣٩].

٣ - لا اختلاف بين الأمم واللغات (فى صحة قول القائل: مات فلان، وسقط الحائط: فنسب الله تعالى، وجميعُ خلقه، الموت إلى الميت، والسقوط إلى الحائط، والانهيار إلى الجرف، لظهور كل ذلك منها. ولا يوجد غير هذا فى القرآن، والسنة، وفى أحكام العقول[٤٠]. دون فرق بين ما كان من حىّ مختار، أو من غير حىّ، لأنه ظهر منه.

٤ - أن من خالف هذا، فقد اعترض، أو خالف، ما جاء فى كتاب الله، وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم - وخالف كلّ ما أجمعت الأمم عليه، وارتضاه العقلاء[٤١].

٥ - ويترتب على هذا: أن ما تولّد عن فعل فاعل، فهو فعل الله لأنه خلقه، وهو

فعل ما ظهر منه، بمعنى أنه قام به، وظهر منه، وهناك اختلاف فى كلتا الإضافتين: بهذا الاعتبار. وكلتا الإضافتين حقيقة لا مجاز فيها[٤٢]. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ (الأنفال: ١٧).

- **المدرسة الأشعرية:**

رفض الأشعرية فكرة التولّد كما عرضها المعتزلة، وناقشوهم فيما ذكروه من أدلة، ورد عليهم المعتزلة ما ساقه الأشعرية من اعتراضات وحجج.

ونختار من بين الأشعرية، ما عرضه الجوينى إمام الحرمين (ت: ٤٧٨هـ) الذى لم ترق له فكرة التولّد من أساسها. ومن الاعتراضات، أو الأدلة التى ساقها لإبطال تلك الفكرة، نختار ما يلى:

١ - إن القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بقائم بمحلها، وأما ما يقع مباينا لمحل قدرة العبد، فلا يكون مقدورًا بها، وإنما هو فعل البارى سبحانه، ومن ثم (فإذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه، فاندفاعه غير مقدور للعبد عند أهل الحق)[٤٣].

٢ - إن المتولد لا يكون مقدورًا للعبد، لما فيه من تناقض؛ لأنه إذا كان السبب واجبًا عند وجود السبب، أو بعده، فينبغى أن يستقل بوجوبه، ويستغنى عن تأثير قدرة العبد فيه، وهم يقولون: بتأثير تلك القدرة فى الفعل المتولد[٤٤].

٣ - يؤدى القول بالتوليد، إلى أمور تأباها العقول، ويُدرَك فسادُها بَدَاهَةً (وذلك أن من رمى سهما، ثم اخترمته المنية، قبل اتصال السهم بالرميّة، ثم اتصل بها، وصادف حيًّا، ولم يزل الجرح ساريا، إلى الإفضاء إلى زهوق الروح، فى سنين وأعوام، وكل ذلك بعد موت الرامى، فهذه السّرايات والآلام، أفعال للرامى) بعد موته، وهذا يعنى: أننا ننسب القتل إلى الميت، ولا فساد أكبر من هذا[٤٥].

وقد رد المعتزلة كل تلك الاعتراضات، التى سموها شبها لدى القائلين بالكسب، ونسبوهم إلى الجبر[٤٦].

ويعرض ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) قضية التوليد بإيجاز، ويوضح حقيقة رأيه فيها بإيجاز نشير إليه فيما يلى:

١ - أن الأمور المتولِّدة، قد اشترك فيها الإنسان، والسبب المنفصل عنه: فالذى يضرب بحجر - مثلا - قد فعل القذْف، ووصول الحجر إلى النهاية التى يريدها الضارب حصل بهذا السبب، وبسبب آخر من الحجر، والهواء: أى إن القاذف أو الضارب بالإضافة إلى الحجر، والهواء وهو مجال الرمى، كلها عوامل مشتركة فى إحداث هذا الفعل المتولِّد[٤٧].

ويقاس على هذا الشبع، والرِّى، فقد حصل بالأكل والشرب، الذى هو فعله، وحصل أيضا: بسبب فى الطعام من قوة

التغذية، وما فى بدنه من قوة القبول لذلك، والله خالق كل هذا[٤٨].

٢ - ويترتب على هذا، أنه لا يوجد فى المخلوقات ما يستقل وحده بمفعول أصلا؛ فالقلب (الذى هو مَلِك البدن، وإن كان منه تصدر الإرادات المحركة للأعضاء، فلا يستقلُّ بتحريكٍ إلا بمشاركة الأعضاء، وقواها)[٤٩] وقل مثل ذلك فى ولاة الأمور الذين يدبِّرون أمور الأمم، والمدائن، والجيوش، وغيرها، فلابد لكل منهم من يعينه على تدبيره، وإلا فقول كل واحد منهم، وعمله (أعراض قائمة به، لا تجاوزه، وكل ما يصدر خارجًا، فمتوقف على أسباب أخرى خارجة عن محل قدرته، وفعله)[٥٠].

ولعل المتدبر لما فى القرآن، من مواقف كثيرة، ومتنوعة تدل على مسؤولية الفاعلين فيما يصدر عنهم من أفعال، تقود غيرهم إلى التأسِّى بهم، ومتابعتهم، ما يحمل على الاعتقاد بأن فكرة التولد كما شرح المعتزلة بعض أبعادها لا تتناقض مع ما جاء فى القرآن الكريم، ولا فى السنة الصحيحة.

ففى القرآن الكريم على سبيل المثال نذكر بعض الآيات الدالة على التوليد، وما يتضمنه من مسؤولية دينية، وأخلاقية:

قوله تعالى: ﴿ إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا۟ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ وَرَأَوُا۟ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ۝١٦٦ ﴾ (البقرة:١٦٦).

وقوله تعالى: ﴿ فَقَالَ ٱلضُّعَفَٰٓؤُا۟ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓا۟ إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ ﴾ (إبراهيم :٢١).وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ يَتَحَآجُّونَ فِى ٱلنَّارِ فَيَقُولُ ٱلضُّعَفَٰٓؤُا۟ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓا۟ إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِّنَ ٱلنَّارِ ﴾ (غافر: ٤٧).وقوله تعالى: ﴿ لِيَحْمِلُوٓا۟ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۙ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ ﴾ (النحل:٢٥). وفى غيرها من الآيات: (النساء: ٢٧) و(هود: ٩٨).

ومن الأحاديث الصحيحة فى هذا المقام، ما يدل على مسؤولية، المحرضين، والداعين إلى الخير، أو الشر عما يصدر عنهم، وعمن يتبعهم دون انقطاع. ومن ذلك:

أخرج الإمام البخارى بسنده، عن ابن مسعود رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ **(لا تقتل نفسٌ ظلما إلا كان على ابن آدم الأوّل كِفل من دمها، لأنه أول من سَنّ القتل)** وفى رواية **(لأنه كان أول من سنّ القتل أولا)**[٥١].

ومن تلك الأحاديث. ما أخرجه الإمام مسلم فى صحيحه، عن أبى مسعود الأنصارى ﷺ أن النبى ﷺ قال: **(من دلّ على خير فله مثل أجر فاعله)**[٥٢].

ومنها ما أخرجه الإمام البخارى فى صحيحه عن أبى هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: **(من دعا إلى هدى، كان له من**

الأجر مثل أجور من تبعه، لا ينقص ذلك من أجورهم شيئا. ومن دعا إلى ضلالة، كان عليه من الإثم، مثل آثام من تبعه، لا ينقص ذلك من آثامهم شيئا)[٥٣].

وأخرج الإمام مسلم في صحيحه، عن جرير بن عبد الله، أن النبي ﷺ قال: (من سنَّ في الإسلام سنة حسنة، فعُمِل بها بعده، كُتب له مثل أجر من عمل بها، ولا ينقص من أجورهم شيء. ومن سنَّ في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده، كتب عليه مثل وزر من عمل بها، ولا ينقص من أوزارهم شيء) وفي رواية النسائي: فله أجرها وأجر من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيئا... فعليه وزرها، ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيئا)[٥٤].

ا.د. محمد عبد الله عفيفي

الهوامش :

(١) لسان العرب. ط. دار المعارف مادة (ولَدَ) والقاموس المحيط: باب الدال فصل الواو والهاء.
(٢) الملل والنحل: بيروت. دار المعرفة. تحقيق: محمد سيد كيلاني. ط. ثانية ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م ج/١ ص٦٤.
(٣) القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف مج/١ تحقيق: عمر السيد عزمى. مراجعة: د. أحمد فؤاد الأهوانى. الدار المصرية للتأليف والترجمة. بدون تاريخ ص٣٩٢، وسوف نعتمد فى عرض ما ورد فى هذا الموضوع لدى المعتزلة على ما جاء فى هذا السفر للقاضى عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ).
(٤) المصدر السابق ص٣٩٢.
(٥) السابق ص٣٩٢.
(٦) المحيط بالتكليف مج/١ ص٣٩١.
(٧) السابق ص٣٩١.
(٨) السابق ص٣٨٩.
(٩) السابق ص٣٨٩.
(١٠) السابق ص٣٨٩.
(١١) السابق ص٣٨٩.
(١٢) السابق ص٣٨٩ - ٣٩٠.
(١٣) السابق ص٣٩٠ - ٣٩١.
(١٤) السابق ص٣٩٢ - ٣٩٣.
(١٥) السابق ص٣٩٣.
(١٦) السابق ص٣٩٣.
(١٧) السابق ص٣٩٣.
(١٨) السابق ص٣٩٣.
(١٩) السابق ص٣٩٥، ٣٩٧.
(٢٠) السابق ص٣٩٥.
(٢١) السابق ص٣٩٦.
(٢٢) السابق ص٣٩٨.
(٢٣) السابق ص٣٩٩.
(٢٤) السابق ص٤٠٠.
(٢٥) السابق ص٤٠٠.
(٢٦) السابق ص٣٩٩.
(٢٧) السابق ص٣٨٠، ٣٨٦.
(٢٨) السابق ص٣٨٠.
(٢٩) السابق ص٣٨٠، ٣٨١.
(٣٠) السابق ص٣٨١.
(٣١) السابق ص٣٨١، ٣٨٢.
(٣٢) السابق ص٣٨٣.
(٣٣) السابق ص٣٨٤.
(٣٤) السابق ص٣٨٥.
(٣٥) السابق ص٣٨٦.
(٣٦) السابق ص٣٨٦.
(٣٧) السابق ص٣٨٧، ٣٨٨.

(٣٨) الفصل فى الملل والأهواء والنحل. بيروت. دار المعرفة. ط. ثانية ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م ج/٥ ص٥٩ - ٦٠.

(٣٩) السابق ص٦٠.

(٤٠) السابق ص٦٠.

(٤١) السابق ص٦٠.

(٤٢) السابق ص٤٢.

(٤٣) الإرشاد إلى قواطع الأدلة. تحقيق: أسعد تميم. بيروت. مؤسسة الكتب الثقافية. ط. أولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م ص٢٠٦.

(٤٤) السابق ص٢٠٦ ، ٢٠٧.

(٤٥) السابق ص٢٠٨.

(٤٦) القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف مج/١ ص٤٠٢ - ٤٠٧.

(٤٧) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود. ط. أولى ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م ج/٩ ص٣٤٠ - ٣٤١.

(٤٨) السابق ص٣٤١.

(٤٩) السابق ص٣٤١.

(٥٠) السابق ص٣٤١، وانظر ص٣٤٢.

(٥١) أخرجه البخارى فى: كتاب الأنبياء. باب قول الله تعالى: (وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة) وفى كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة. باب إثم من دعا إلى ضلالة أو سنَّ سنة سيئة.. وأخرجه الإمام مسلم فى صحيحه. كتاب القسامة. باب إثم من سنَّ القتل. وأخرجه الإمام أحمد فى مسنده ١ : ٣٨٣. والنسائى فى سننه: كتاب تحريم الدم، وابن ماجه فى كتاب: الديات.

(٥٢) أخرجه الإمام مسلم: كتاب الإمارة. باب فضل إعانة الغازى فى سبيل الله. وفى مسند الإمام أحمد: ٥: ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٣٥٧.

(٥٣) أخرجه الإمام البخارى فى صحيحه: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة. باب من دعا إلى ضلالة. ومسلم فى صحيحه. كتاب العلم. باب من سن سنة حسنة أو سيئة ، ومن دعا إلى هدى أو ضلالة. وأخرجه فى كتاب الذكر.

(٥٤) أخرجه مسلم فى صحيحه: كتاب العلم. باب من سنَّ سنة حسنة أو سيئة. والنسائى: كتاب الزكاة. باب التحريض على الصدقة.

مراجع للاستزادة:

١ - ابن منظور: لسان العرب.

٢ - الفيروز آبادى: القاموس المحيط.

٣ - صحيح الإمام البخارى.

٤ - صحيح الإمام مسلم.

٥ - الشهرستانى: الملل والنحل. بيروت. دار المعرفة . تحقيق: محمد سيد كيلانى. ط. ثانية ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٦ - عبد الجبار (القاضى): المحيط بالتكليف مج/١ تحقيق: عمر السيد عزمى. مراجعة د.أحمد فؤاد الأهوانى. الدار المصرية للتأليف والترجمة. بدون تاريخ.

٧ - ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل. بيروت. دار المعرفة. ط. ثانية ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م مج/٥.

٨ - الجوينى (إمام الحرمين): الإرشاد إلى قواطع الأدلة. تحقيق: أسعد تميم. بيروت. مؤسسة الكتب الثقافية. ط. أولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٩ - ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: د. محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ط. أولى ١٤٠٥هـ/ ١٩٨١م ج/٩.

١٠ -عبد الجبار (القاضى): المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء التاسع. التوليد. تحقيق: د. توفيق الطويل وسعيد زايد. مراجعة د. إبراهيم مدكور. إشراف د. طه حسين الدار المصرية للتأليف والترجمة (بدون تاريخ).

١١ -الباقلانى: التمهيد.

١٢ -ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: د. محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ط. أولى. ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م ج/٨.
١٣ -الإيجى (عضد الدين): المواقف فى علم الكلام. بيروت. عالم الكتب.
١٤ -الأشعرى (أبو الحسن): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ج/١، ٢. بيروت المطبعة العصرية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
١٥ - عصام الدين محمد على: المعتزلة فرسان علم الكلام. الإسكندرية . منشأة المعارف. بدون تاريخ.

الجبر

الجبر فى اصطلاح المتكلمين : هو المذهب الذى يقوم على نفى الفعل عن العبد حقيقة، وكذلك نفى إرادته والقدرة عليه، وحينئذ تكون نسبة الفعل إلى العبد على سبيل المجاز، كما ينسب إلى سائر الأشياء الجامدة بمنزلة قولنا مثلاً: طلعت الشمس، وأثمرت الشجرة، وتحركت الكواكب...إلخ

أما إسناد الفعل حقيقة فهو إلى الله الخالق لكل الأفعال والأحداث، ما يصدر منها فى الظاهر عن الإنسان وما ينسب منها إلى الجمادات على اختلافها.

وقد يكون ظهور مثل هذا المذهب فى العالم الإسلامى – على يد من عرفوا بطوائف الجبرية – نتيجة لظاهرة التواكل التى تمثلت من قبل فى عصر الخلفاء الراشدين عند بعض المسلمين الذين كانوا يتعللون بالقدر فى صدور المعاصى عنهم، وقد يكون غير ذلك مما سنفصله من أسباب وعوامل ظهور هذا المذهب فيما بعد .

أنواع الجبرية:

والجبرية عنوان على كل من اعتنق هذا المذهب من الطوائف على تفاوت بينهم، فمن هؤلاء: الجبرية الخالصة: وهى التى تنفى عن العبد كل فعل كما تنفى عنه القدرة والإرادة والاختيار، ومنهم الجبرية المتوسطة: وهى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة فى الفعل.

ومنهم: من تثبت للعبد قدرة مؤثرة بالكسب دون الخلق والإبداع، وهى قدرة لا تتقدم الفعل وإنما تصاحبه كما هو مذهب الأشاعرة، وقد جرى الشهرستانى على هذا التقسيم[1]. ولم يسم القسم الثالث جبريًا، وذلك لأنه أشعرى يعزُ عليه أن يجعل طائفته من أصناف الجبرية، حيث رأى الكسب مخرجًا لها من طائلة هذا المذهب.

وغير الشهرستانى يقسمون الجبرية إلى قسمين:

جبرية خالصة: وهى التى تنفى عن العبد القدرة المؤثرة أصلاً سواء الفاعلة منها أو الكاسبة.

وجبرية غير خالصة: وهى التى تثبت للعبد قدرة كاسبة للفعل، وهؤلاء يعنون بالكسب مقارنة قدرة العبد للفعل من غير تأثير لها فيه[2] ويندرج تحت هذا القسم كل من:

الأشاعرة، والنجارية، والضرارية .

طوائف الجبرية:

إن من أبرز هذه الطوائف طائفة

الجهمية ، وتتحصر فى أتباع جهم بن صفوان[٣]. وهو رأس الجبرية الخالصة، وتتلخص مقالته فى الجبر: (أن الإنسان لا يقدر على شىء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور فى أفعاله، لاقدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازًا كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض، وأنبتت إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال كلها جبر، قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضًا كان جبرًا)[٤].

ويحاول البعض -محاولة جادة- أن يعلل قول جهم بمذهب الجبر على نحو ما رأيت بأنه كان ينزع إلى التنزيه المطلق لله عز وجل فمنع أن يوصف الله بشىء مما يمكن أن يوصف به شىء من مخلوقاته وإلا وقعنا فى تشبيه الله تعالى بمخلوقاته، وهو أمر محال، ولهذا امتنع عنده وصفه تعالى بصفتى العلم والحياة؛ لاتصاف مخلوقاته بهاتين الصفتين.

وأفرد جهم البارى بأوصاف القدرة والفعل والخلق والإحياء والإماتة... إلخ لأنه لا يوصف شىء من خلقه بهذه الصفات، وإذا انتفت هذه الصفات عن خلق الله فإنهم لا يكونون مختارين بل مجبورين فى أفعالهم ،وهذا أساس قوله بالجبر[٥].

وعلى هذا فإذا كان منطق جهم التنزيهى، قد اقتضى قوله بالجبر على نحو ما رأينا فإن قوله بنفى صفات الله لأمر يتسق مع هذا المنطق فى التنزيه ولنقل مثل هذا بالقطع فى إثباته لله علومًا حادثة لا فى محل. وفى قوله بفناء الجنة والنار ونعيمهما وأهلهما؛ لأنه يمنع أن يشارك الله شىء من خلقه فى وصفى القدم والبقاء الواجبين له تعالى، ومثل ذلك يقال فى نفى رؤية المؤمنين لله يوم القيامة، وفى نفى كلام الله صفة حقيقية له، وقوله إن القرآن مخلوق.

ويقول بعض العلماء: إن جهمًا بنى مذهبه على ثلاث آيات فى القرآن من المتشابه، وهى قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (الشورى:١١)، وقوله: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ﴾ (الأنعام:٣)، وقوله ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ (الأنعام: ١٠٣). وأنه تأول القرآن على غير تأويله، وكذب بأحاديث الرسول ﷺ، وزعم أن من وصف الله بشىء مما وصف به نفسه فى كتابه أو حدث عنه رسوله كان من المشبهة[٦]، والمدهش حقًا ولو من حيث الظاهر أن الإمام

الأشعرى فى كتابه الشهير: (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) بعد أن يعرض مذهب جهم فى الجبر، وقوله إنه لا فعل لأحد على الحقيقة إلا لله، موافقًا سائر مؤرخى الفرق عن جهم فى هذا الصدد " فاجأنا بقوله: إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفردًا بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولونًا كان به متلونًا [٧].

وكأن الجهم فيما يرى الأشعرى يجعل للإنسان خصوصية يفارق بها سائر الجمادات ، فأثبت له قدرة ما على الفعل وإرادة واختيارًا ليس لغيره من أنواع الكائنات الأخرى . والواقع أن ظاهر هذا النص المنسوب إلى الأشعرى يبتعد بجهم كثيرًا عن مذهب الجبر، ويقترب به من مذهب الاختيار الذى يقرر أن الإنسان خالق لأفعاله بإرادته واختياره وبقوة أودعها الله فيه.

وعلى كلٍ فإن مذهب جهم بن صفوان يعد أصلاً لمذهب المعتزلة، فيما عدا القول بالجبر، بل يمكن القول إن جهمًا كان أكثر من المعتزلة إفراطًا فى التنزيه، وهذا هو الذى دفعه إلى القول بالجبر، اعتقادًا منه أنه يحقق لله بذلك مطلق التوحيد، حيث لا يشاركه أحد من خلقه فى فعل من أفعاله التى تختص به سبحانه، فلزمه أن يجعل الإنسان كالريشة المعلقة فى الهواء، وأن يجعله من زمرة الجمادات أو يكاد على نحو ما تبين.

وهذا بعينه هو الذى دفع الإمام أباحنيفة – حين رأى مجادلة جهم لمقاتل ابن سليمان فى مسألة الصفات– أن يقول: أفرط جهم فى نفى التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشىء، وأفرط مقاتل فى معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه.

ومذهب الجبر على الجملة يتصادم مع ما يشعر به كل عاقل من الفرق بين ما يضطر إليه من الأفعال والحركات وبين ما يحس أن له اختيارًا فيه من الأفعال والحركات [٨]، كحركة المرتعش وحركة المختار.

ويقول الإسفرائينى: إن أكثر أتباع جهم اليوم بنواحى ترمذ [٩].

مصدر قول جهم بالجبر:

يقول مؤرخو الفرق: إن جهمًا أخذ قوله بالجبر وغيره من نفى الصفات أو التعطيل وخلق القرآن عن الجعد بن درهم حيث التقيا بالكوفة بعد هروب الجعد من دمشق التى كان يقيم بها، وبعد طلب بنى أمية له لقوله بخلق القرآن ، وقوله بالقدر أو الجبر، ونفى الصفات، وقد أخذ جهم عنه هذه المقالات إبان هذا اللقاء بينه وبين الجعد بالكوفة.

والجعد بن درهم لم ينشأ فى أرض الرسالة المحمدية، وإنما نشأ فى الشام

حيث البيئة الخصبة لظهور ونمو الجدل الكلامى، وظهور ونمو العناصر الوافدة والغريبة حول العقائد الإسلامية على يد الموالى وغيرهم من مفكرى الأمم التى التحمت حديثًا بالأمة الإسلامية، والجعد نفسه كان مولى لبنى الحكم، وجهم الذى تأثر بآرائه بعد لقاء الكوفة كان أيضًا مولى لبنى راسب من الأزد.

ويذكر بعض المؤرخين أن مصدر آراء الجعد هذه هو أبان بن سمعان، وأن أبان أخذ هذه الآراء عن طالوت بن أعصم اليهودي الذى سحر النبى، وكان رجلاً زنديقًا، وبذلك تكون هذه المقالات نتاجًا لاختلاف الثقافات واختلاف الديانات معًا، ويستبعد بعض المفكرين أن تكون هذه المقالات صادرة عن المنبع الإسلامى الأصيل متمثلاً فى القرآن والسنة وما أفرزه عهد النبوة ومن بعده عهد الخلفاء الراشدين: لأن مثل هذه المقالات لم تتردد ولم تشع فى هذين العهدين، على نحو يفرد له مكانًا ومكانة بين الأصول وثوابت العقيدة.

وهذا ما قاله ابن نباتة المصرى فى كتابه سرح العيون: (أن جعدًا أخذ القول بخلق القرآن من أبان بن سمعان، وأخذه أبان من طالوت بن أعصم اليهودى الذى سحر النبى؛ وكان يقول بخلق القرآن وكان طالوت زنديقًا، وهو أول من صنف لهم فى ذلك، ثم أظهره جعد بن درهم، إن صحت هذه الرواية فيكون مصدر هذا الرأى أصحاب الديانات الأخرى من الأمم الدخيلة على الإسلام، وليس أصلها من العقيدة الإسلامية ذاتها).

طائفة الضرارية:

وهم أتباع ضرار بن عمرو [١٠]، وبعض المراجع تضم إليها طائفة الحفصية أتباع حفص الفرد [١١] وذلك لاتفاقهما فى كثير من المقالات التى نسبت إليهما.

ففيما يتعلق بمسألة أفعال العباد، فقد وافق كلاهما أهل السنة فيما ذهبا إليه من أن الله هو الخالق لأفعال العباد على الحقيقة، وأن العباد كاسبون لها على الحقيقة أيضًا، فجوزا بذلك وقوع الفعل بين فاعلين ولا محذور فى ذلك لانفكاك الجهة إذ إن جهة الخلق غير جهة الكسب.

وضرار وحفص وإن كانا قد انحازا إلى المعتزلة فى القول بوجود الاستطاعة قبل الفعل إلا أنهما زادا عليهم بأنها تكون مع الفعل وبعده، مقتربين بذلك من أهل السنة.

ولهذا الذى قاله كل من ضرار وحفص فى خلق الأفعال وإبطال التولد وكون الاستطاعة مع الفعل على نحو ما مر عُدًّا من كبار الجبرية، ولموافقتهم الأشاعرة فى القول

بالكسب عُدًّا من الجبرية المتوسطة.

طائفة النجارية:

أصحاب الحسين بن محمد النجار[١٢]، اتفقوا مع أهل السنة فى مسألة خلق الأفعال ،فقالوا: إن الله هو الخالق لأفعال العباد خيرها وشرها، حسنها وقبيحها، والعباد مكتسبون لها أى أنهم أثبتوا تأثيرًا للقدرة الحادثة وسموه كسبًا على نحو ما ذهب الأشاعرة.

ومن هنا اعتبروا جبرية متوسطة، كما وافق النجار وأتباعه الأشاعرة فى أن الاستطاعة تكون مع الفعل[١٣] ووضح ذلك الأشعرى بقوله: إن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل، وإن العون من الله سبحانه يحدث فى حال الفعل مع الفعل ،وهو الاستطاعة، وإن الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلان، وإن لكل فعل استطاعة تحدث معه إذا حدث، وإن الاستطاعة لا تبقى، وإن فى وجودها وجود الفعل، وفى عدمها عدم الفعل، وإن استطاعة الإيمان توفيق وتسديد وفضل ونعمة وإحسان وهدى، وإن استطاعة الكفر ضلال وخذلان وبلاء وشر[١٤].

وأكثر معتزلة الرى وما حواليها على مذهب الحسين النجار، وهم وإن تفرعوا إلى طوائف إلا أنهم لم يختلفوا فى المسائل التى هى من قبيل الأصول .

أ.د. حسن محرم الحوينى

الهوامش

(١) الملل والنحل، ج١ ص ٨٥ ،تحقيق عبد العزيز الوكيل.

(٢) انظر فى هذا التقسيم التعريفات للجرجانى ص١٠١.

(٣) اسمه جهم بن صفوان ، وكنيته أبو محرز ،وكان مولى لبنى راسب من الأزد، وينسبه المؤرخون تارة إلى سمرقند وأخرى إلى ترمذ ، ويقول المؤرخون: إنه أخذ كلامه عن الجعد بن درهم، وكان فصيحًا اتخذه الحارث بن سريج التميمى أيام قيامه بخراسان كاتبًا له وداعيًا، ولما اشتد الخلاف بين الحارث ونصر بن سيار أرسل سلم بن أحوز لقتاله فانهزم الحارث ،ووقع الجهم أسيرًا فى يد سلم بن الأحوز فقتله، وكان قتله له سياسيًا لا دينيًا؛ لأنه حين أراد قتله طلب منه الجهم العفو عنه فقال له سلم: والله لوكنت فى بطنى شققتها حتى أقتلك، والله لا يقوم علينا من اليمامة أكثر مما قمت ، ثم قتله، وكان ذلك سنة ١٢٨هـ يراجع فى هذا الطبرى فى تاريخه فى سنة ١٢٨وهى سنة وفاته ، والإمام أحمد بن حنبل فى كتابه الرد على الجهمية والمعتزلة، وكتاب خلق الأفعال للبخارى، وكتاب الفصل لابن حزم ، وكتاب التاريخ لابن عساكر، وابن الأثير وابن حجر فى كتابه الفتح وتاريخ الجهمية والمعتزلة للشيخ جمال الدين القاسمى ص٧.

(٤) الملل والنحل ج١ ص ٨٧ للشهرستانى.

(٥) أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية د. ألبير نصرى نادر ص٤٢.

(٦) يراجع فى هذا: تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين – على مصطفى الغرابى ص١٨.

(٧) المقالات ج١ ص٣٣٨.

(٨) التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين للإسفرائينى ص١٠٧.

(٩) المرجع السابق ص ١٠٨.

(١٠) ظهر ضرار بن عمرو فى أيام واصل بن عطاء، وقد وضع بشر بن المعتمر كتابًا فى الرد على ضرار سماه (كتاب الرد على ضرار)، وذكر صاحب الانتصار نقلاً عن الراوندى أن له كتابًا سماه (التحريش) ذكر فيه مستند كل فرقة فيما هى عليه من كلام الرسول ﷺ، ولابد أنه قد اختلق فيه ووضع، وخب فى الباطل ووضع (الانتصار ص ١٣٦) وانظر أيضًا ميزان الاعتدال (٢/ ٣٢٨ الترجمة رقم ٣٩٥٣) انظر الفرق بين الفرق للإسفرائينى ص ٢١٣ .

(١١) حفص الفرد: قال عنه ابن النديم: (من المجبرة ومن أكابرهم، نظير النجار، ويكنى أبا عمرو، وكان من أهل مصر، قدم البصرة ، فسمع بأبى الهذيل ، واجتمع معه وناظره، فقطعه أبو الهذيل، وكان أولاً معتزليًا، ثم قال بخلق الأفعال، وكان يكنى أبا يحيى، ثم ذكر له عدة كتب الفهرست ص٢٦٩) وقال الذهبى (حفص الفرد مبتدع، قال النسائى صاحب كلام لكنه لا يكتب حديثه، وكفره الشافعى فى مناظرته) ميزان الاعتدال: ١/ ٥٦٤ الترجمة رقم ٢١٤٣ . انظر الفرق بين الفرق للإسفرائينى ص ٢١٤.

(١٢) أنظر فى هذه الطائفة مقالات الإسلاميين ج١ ص٣٣٩ وما بعدها ، والملل والنحل للشهرستانى ج١ ص٩٠ وما بعدها، والفرق للبغدادى ص ٢١٣ وما بعدها ، والتبصير فى الدين للإسفرائينى ص١٠٥ وما بعدها ، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازى ص١٠٦ .

(١٣) هو أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار، كان حائكًا فى طراز العباس بن محمد الهاشمى، وهو من متكلمى المجبرة، وكان إذا تكلم سمع له صوت كصوت الخفاش، وله مع النظام مجالس ومناظرات وقد مات النجار فى حدود سنة ٢٣٠ هجرية، وسبب موته أنه تناظر مع النظام، فأفحمه النظام، فقام محمومًا ومات عقب ذلك.

الملل والنحل للشهرستانى ج١ ص٨٨ وما بعدها.

(١٤) الملل والنحل للشهرستانى ج١ ص٨٨ وما بعدها.

(١٥) مقالات الإسلاميين ص ٢٤٠ وما بعدها.

مراجع للإستزادة:

١ - الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى المتوفى سنة ٣٣٠هـ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد - نشر وطبع مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

٢ - البغدادى: الفرق بين الفرق لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى المتوفى عام ٤٢٩هـ ١٠٢٧م تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد - مطبعة المدنى - نشر مكتبة صبيح.

٣ - الشهرستانى: الملل والنحل للإمام أبى الفتح محمد عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستانى المتوفى ٥٤٨هـ - ١١٥٣ م - تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل - مطبعة دار الاتحاد العربى ،نشر مؤسسة الحلبى.

٤ - الإسفرائينى: التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين للإمام أبى المظفر الإسفرائينى عالم الكتب - بيروت - الطبعة الأولى.

٥ - الرازى: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازى المتوفى عام ٦٠٦هـ ١٢٠٩م - شركة الطباعة الفنية - نشر مكتبة الكليات الأزهرية ، ومعه كتاب المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لطه عبد الرؤوف سعد - ومصطفى الهوارى.

٦ - ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل للإمام أبى محمد على بن أحمد بن حزم الظاهرى، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - الطبعة الثانية.

٧ - الإيجى: مواقف فى علم الكلام للعلامة عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجى المتوفى سنة ٧٥٦هـ.

٨ - الجرجانى: شرح المواقف فى علم الكلام للسيد الشريف على بن محمد الجرجانى المتوفى ٨١٦هـ.

٩ - الجرجانى: التعريفات لعلى بن محمد الجرجانى المتوفى ٨١٦هـ ،- تحقيق إبراهيم الإبيارى، مطبعة العلوم نشر دار الكتاب العربى - الطبعة الأولى.

١٠ - الطبرى: تاريخ الطبرى (تاريخ الرسل والملوك) لأبى جعفر بن جرير الطبرى ،المتوفى ٣١٠ هـ، دار المعارف - الطبعة الثانية .

١١ - السعد: شرح المقاصد (مقاصد فى علم كلام) للعلامة سعد الدين عمر التفتازانى، دار الطباعة العامرة بدار الخلافة الزاهرة - تم طبع هذا الكتاب سنة ١٢٧٧هـ.

١٢ - ابن نباتة: سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون - لابن نباتة ؛ وهو أبو النصر عبد العزيز بن عمر ابن محمد بن أحمد بن نباتة ، توفى سنة ٤٠٥هـ.

١٣ - ابن المرتضى: المنية والأمل.

١٤ - الذهبى: ميزان الاعتدال فى نقد الرجال لأبى عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى، المتوفى ٧٤٨هـ، تحقيق على محمد البجاوى - دار المعرفة - بيروت - لبنان.

١٥ - ابن حجر: فتح البارى شرح صحيح البخارى لأحمد بن على بن حجر العسقلانى ،المتوفى ٨٥٢هـ ،دار المعرفة - بيروت - لبنان.

١٦ - التاريخ لابن عساكر.

١٧ - الفهرست لابن النديم.

١٨ - الخطط للمقريزى.

١٩ - الانتصار للخياط.

٢٠ - تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمى.

٢١ - المعجم الفلسفى للدكتور جميل صليبا - دار الكتاب اللبنانى.

٢٢ - المعجم الوجيز مجمع اللغة العربية.

٢٣ - المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية.

الجدل والمجادلة

الجدْل فى اللغة: (بسكون الدال) شدة الفتْل، وجدلت الحبل أجدله جدلاً، إذا شددت فتله، وفتلته فتلاً محكمًا، ومنه قيل لزمام الناقة الجديل، أى: المحكم الفتيل.

والجَدَل (بفتح الدال): اللدد فى الخصومة، والقدرة عليها، يقال: جادلت الرجل، فجدلته جدلاً، أى: غلبته. ورجل جدل إذا كان أقوى فى الخصام، وجادله أى خاصمه مجادلةً وجدالاً . والاسم الجدل وهو شدة الخصومة"(١).

والمعنى اللغوى يشير إلى: شدة الفتل، الحرص الشديد، اللدد فى الخصومة، الانتصار للنفس، الإصرار على قهر الآخر، إن بالحق وإن بالباطل.

وهذه الأمور كلها ملاحظة فى الأعمال الفكرية، وبخاصة فى الفلسفة، وعلم الكلام، وآداب البحث والمناظرة.

فالمجادل مخاصم لمجادله، شديد الحرص على جمع ما يؤيد رأيه، ويرد رأى الآخر أيا كان هذا الآخر .

ويؤكد المعانى السابقة التعريف الاصطلاحى للجدل والمجادلة .

فالجدل فى الاصطلاح: هو دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة، أو بقصد تصحيح كلامه، وهو الخصومة فى الحقيقية والجدل (فى اصطلاح المنطقيين): قياس مؤلف من مقدمات مشهورة ومسلمة... والغرض منه إلزام الخصم، وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان"(٢).

والمجادلة من باب المفاعلة، وهى التنازع بين الخصمين فى مسألة علمية بهدف الانتصار على الخصم، إن بالحق وإن بالباطل.

وواضح أنها لا تكون إلا بين اثنين، أو جماعتين، تشتد كل جماعة فى عداوتها للأخرى، وتعمل على الإيقاع بها، وإثبات رأيها هى إن بالحق وإن بالباطل، وبطلان موقف غيرها .

والمجادل فى جدله يعد نفسه للانقضاض على الآخر .

والمجادل إن كان يعلم فساد كلامه، وصحة كلام خصمه، وأصر على المجادلة، يسمى ما يفعله مكابرة. وإن كان يجادل لمجرد المجادلة، ولا يعلم صحة كلامه أو صحة كلام

خصمه، يسمى ما يفعله معاندة[٣].

ويذكر إمام الحرمين الجوينى: أن من العلماء من يرفض أصل الاشتقاق، ويرجع معرفة الأسامى إلى السماع.

ومنهم من يقول: إن الجدل فى اللغة من الإحكام. يقال درع مجدول، وزمام جديل: إذا كان مستحكم النسج والفتل. وقصر مجدل: إذا كان حصينًا محكمًا بناؤه.

ثم يذكر بعض التعريفات لحقيقة الجدل ويبطلها.

ثم يقول: إن الصحيح فى عرف العلماء أن يقال: إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنامى فى العبارة، أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة"[٤].

- وينقسم الجدل إلى مذموم ومحمود وبخاصة فى البيئة الإسلامية وبين علماء المسلمين.

فهو مذموم إذ كان لمجرد الجدل، أو لجعل الباطل حقًا، والحق باطلاً، أو لمجرد الرغبة فى إسكات الخصم، أو التشويش والتمويه وخلط الأوراق. الجدل المذموم "ما يكون لدفع الحق، أو تحقيق العناد، أو لتلبيس الحق بالباطل، أو لما لا يطلب به هدف ولا تقرب، أو للممارة وطلب الجاه والتقدم"[٥].

وهى أمور مرفوضة من وجهة النظر الإسلامية.

وإن كانت مقبولة فى الفلسفات وبخاصة الفلسفة اليونانية، والبراجماتية الأمريكية، يقول سبحانه وتعالى: ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾ (الزخرف:٥٨).

ويقول سبحانه: ﴿ وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾ (الكهف:٥٤).

ويقول الرسول الكريم ﷺ: «دع المِرَاءَ وإن كنت محقًا».

والجدل المذموم خروجٌ عن آداب البحث والمناظرة؛ لأن المجادل بهذه الصورة معاندٌ مخاصمٌ مصارعٌ لا هدف له إلا التمويه والتشكيك وإسكات الخصم.

وأما الجدل المحمود، فهو الذى يبتعد عما سبق، ويتوخى الصدق فى حركته، وهدفه هو الانتصار للحق، وإزهاق الباطل، والوصول للحقيقة.

يقول سبحانه وتعالى: ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (النحل:١٢٥).

وعن نشأة الجدل نستطيع أن نجزم بأن الإنسان دون غيره من المخلوقات - على الأقل حتى الآن بداية القرن الحادى والعشرين الميلادى - توافرت فيه الكثير من العوامل التى تؤدى إلى الجدل الممدوح والمذموم.

والتى من أهمها: العقل، أساس حركته فى الوجود، وتعامله مع الأشياء، وتعرفه على الخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والحق والباطل، والنور والظلام.

وهو أيضًا أساس حسابه لنفسه وللآخرين، وحساب الآخرين له .

وهذا العقل يوجد بدرجات متفاوتة فى البشر، ويؤدى التفاوت بدوره إلى الكثير من التناقضات، وبخاصة فى الإرسال والاستقبال، فما أرسله، ربما لا أُحسن إرساله، أو أُحسن الإرسال، إلا أن الآخر يستقبل بنسب متفاوتة بين الوعى واللاوعى.

ومع تفاوت العقول تختلف الطبائع، أو الجبلات البشرية، والقول المأثور عن الآباء يشير إلى هذا، فهم فى ماضيهم قالوا:

العبد يقرع بالعصا

والحر تكفيه الإشارة

وللبيئة تأثيرها على الإنسان، فالإنسان ابن بيئته، وتعدد البيئات بكل مكوناتها الجغرافية، والمناخية، والدينية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية.... إلخ يؤدى حتمًا إلى الاختلاف.

وبالإضافة لهذه الأمور، فهناك التعدد فى الآمال والتطلعات للأفراد والجماعات، والرغبة فى تأكيد الذات والانتصار على الآخر، والقبول لما يوافق الغرض، والرفض لما يخالفه، وربما الرغبة فى معرفة الحقيقة.

هذه العوامل وغيرها كثيرًا، ما أدت وتؤدى منذ وجود الإنسان إلى التدافع والتصارع والتخاصم، وربما التعامل مع الآخر وكأنه الجحيم، وترديد العبارة المقوتة "أنا وليكن الطوفان".

الجدل إذًا نشأ مع نشأة الإنسان. ويكفينا لتأكيد هذا الأمر، ما حدث بين الأخوين قابيل وهابيل. فأساسه الحسد والغيرة والحرص على إلغاء الآخر وتأكيد الذات، وهى من أهم العوامل الدافعة بعنف إلى الجدل الظاهر أو الباطن.

وما حدث بين الأنبياء وأقوامهم .

وما حدث ويحدث بين الأفذاذ من العلماء وبعض الرافضين لفكرهم.

ومع أن الجدل نشأ مع نشأة

الانسان، وتطور مع تطوره، إلا أن معالمه كعلم له قواعده وموضوعاته ومنهجه، ظهر فى البيئة اليونانية على يد سقراط (٤٦٩ق.م-٣٩٩ق.م) وأفلاطون (٤٢٧ق.م- ٣٤٧ق.م) وأرسطو (٣٨٤ق.م-٣٢٢ق.م) والأخير كان له دور كبير فى تقعيد القواعد المنطقية، ووضع الأسس العلمية للجدل، للرد على السوفسطائيين الذين عملوا على التمويه، والتلبيس، والتشكيك، وقلب الحقائق فى الفكر اليونانى.

ويذهب حاجى خليفة إلى القول بأن علم الجدل يستمد معالمه من علمى المنطق، وآداب البحث والمناظرة و"هو علم باحث عن الطرق التى يقتدر بها على إبرام ونقض، وهو من فروع علم النظر، ومبنى لعلم الخلاف، مأخوذ من الجدل الذى هو أحد أجزاء مباحث المنطق، لكنه خُصّ بالعلوم الدينية، ومبادؤه بعضها مبينة فى علم النظر، وبعضها خطابية، وبعضها أمور عادية، وله استمداد من علم المناظرة المشهور بآداب البحث... والغرض منه تحصيل ملكة النقض والإبرام".... ولا يبعد أن يقال: إن علم الجدل هو علم المناظرة؛ لأن المآل منهما واحد، إلا أن الجدل أخص منه"(٦).

وقد تضافرت عوامل كثيرة أدت إلى انتشار الجدل وعلمه فى البيئة الإسلامية. منها بالإضافة إلى العوامل السابقة عوامل داخلية وأخرى خارجية.

ومن أهم هذه العوامل كثرة الآيات القرآنية التى يذكر فيها الجدل الممدوح والمذموم، وكذا الأحاديث النبوية.

وفى نفس المصدرين وجود الآيات والأحاديث التى يوحى ظاهرها التشابه بين الخالق والمخلوق.

والتى انبرى للتعامل معها، ومحاولة فهمها العقل الإسلامى: إن الأخذ بالظاهر، حتى ولو أدَّى هذا الأخذ إلى التشابه بين الخالق والمخلوق ومن أمثال من فعل هذا المشبهة والمجسمة.

وإن الأخذ بالظاهر، مع الإيمان المسبق بقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى:١١). أو التأويل بطريقة هادئة، مع عدم الحكم على الله سبحانه وتعالى، بل التعرف على المعانى المختلفة التى يحتملها اللفظ، ثم الوقوف عند معنى ما، والقول ربما يريد سبحانه وتعالى بالآية كذا، وهذا اتجاه عرف فيما بعد بأنه اتجاه الأشاعرة والماتريدية.

أو التأويل مع المبالغة فيه، والحكم على مراد الله تعالى، وهذا هو الغالب على المعتزلة، والإمامية، الاثنى عشرية من الشيعة.

وانبرى كل فريق للدفاع عن ما يذهب إليه.

ومن هنا انتشرت وتطورت المناظرات والمجادلات والبحث عن كل ما يسكت الآخر.

ثم هناك عوامل أخرى منها:

١ - دخول كثير من الأمم ذات العقائد المختلفة، والملل والنحل المتعددة، والأفكار المتضاربة فى الإسلام. بعد انتشار الإسلام فى كثير من أرجاء المعمورة. ولا شك أن الداخلين محملون بعقائدهم وثقافات البيئات التى يعيشون فيها.

وقد تسربت الأفكار والعقائد بإرادتهم، وبغير إرادتهم واختلطت بالأفكار الإسلامية، ونشأ عن ذلك الاختلاط صراع فكرى متعدد الجوانب .

٢ - أدى اتساع رقعة الدولة الإسلامية، وتضارب الأفكار فيها إلى نوع من الترف العقلى، الذى راح يجادل فى كل شىء وفى أى شىء.

٣ - تحامل بعض اليهود والنصارى والدهريين وغيرهم على الدين الإسلامى، واستخدامهم لكل الوسائل الفكرية للتشكيك فى عقائده وعبادته ومعاملاته وقيمه، والحط من قدر القرآن الكريم، والسنة المطهرة، وشخص الرسول ﷺ، والصحابة الأطهار، والدفع بكل الشبه لتحقيق ما يريدون.

ومنها: شبه تشكك فى الخالق، وفى وحدانيته، وفى الآخرة وما أعد فيها للعصاة والطائعين، وفى القدر خيره وشره إلى آخره.

٤ - طرق باب البحث فى بعض الموضوعات العويصة، كالغيبيات التى كانت ولا تزال مزالق للباحثين، وميدانا يتسابق فيه المتجادلون... ولا يبعد عن الذهن أن مجالس المناظرة، كان يكتنفها فى أكثر الأحيان اللدد واللجاج، وتحزب كل فريق لرأيه، وبذل الجهد فى تأييده وتدعيمه، مما دعا إلى توسيع دائرة الخلاف وتشعب طرق النقاش"(٧).

ونستطيع أن نضيف إلى ما سبق من أمور أدَّت إلى وجود الجدل بكل أنواعه فى الأمة الإسلامية، أن مادة (ج.د.ل) ومشتقاتها المتعددة، وردت فى

القرآن الكريم فى تسعة وعشرين موضعًا، يشير كل موضوع إلى جدل ما مرغوب فيه، أو مكروه، مطلوب من الإنسان أن يفعله للضرورة أو أن يجتنبه للمخاطر المترتبة عليه.

ونذكر على سبيل التوضيح بعض الآيات القرآنية: يقول سبحانه وتعالى: ﴿ ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَـٰتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ ﴾ (البقرة:١٩٧) والرفث هو معاشرة الأزواج فى الحج، والفسوق هو الخروج عن حد الشرع، أى: لا معاشرة للأزواج ولا عصيان مع ترك الجدال كلية.

ويقول سبحانه: ﴿ وَلَا تُجَـٰدِلْ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا ﴾ (النساء:١٠٧)

ويختانون أى يبالغون فى خيانة أنفسهم بارتكاب المعاصى، ويقول عز وجل فى نفس السورة: ﴿ هَـٰٓأَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ جَـٰدَلْتُمْ عَنْهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فَمَن يُجَـٰدِلُ ٱللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَم مَّن يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا ﴾ (النساء:١٠٩) ﴿ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَـٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَـٰذَآ إِلَّآ أَسَـٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ (الأنعام:٢٥)

ونفس السورة يقول عز وجل: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ ۗ وَإِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَـٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾ (الأنعام:١٢١) ويقول سبحانه: ﴿ قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ ۖ أَتُجَـٰدِلُونَنِى فِىٓ أَسْمَآءٍ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَـٰنٍ ۚ فَٱنتَظِرُوٓا۟ إِنِّى مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُنتَظِرِينَ ﴾ (الأعراف:٧١)

والرجس والغضب أى العقاب الشديد والطرد من رحمة الله تعالى ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ يُجَـٰدِلُونَكَ فِى ٱلْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى ٱلْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ ﴾ (الأنفال:٦) ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ قَالُوا۟ يَـٰنُوحُ قَدْ جَـٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ

﴿ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴾ (هـود:٣٢) وفـى نفـس السورة يقول عز وجل: ﴿ فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَٰهِيمَ ٱلرَّوْعُ وَجَآءَتْهُ ٱلْبُشْرَىٰ يُجَـٰدِلُنَا فِى قَوْمِ لُوطٍ ﴾ (هـود:٧٤) ويقـول سـبحانه وتعـالى: ﴿ وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمْ يُجَـٰدِلُونَ فِى ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْمِحَالِ ﴾ (الرعـد:١٣) ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ يَوْمَ تَأْتِى كُلُّ نَفْسٍ تُجَـٰدِلُ عَن نَّفْسِهَا وَتُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ (النحـل:١١١) وفى نفس السـورة يقول عز وجل: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ (النحل:١٢٥).

والحكمة هى وضع الشىء فى نصابه واستخدام العقل استخدامًا جادًا، والموعظة الحسنة أى الكلمة الهادئة الطيبة، التى تصل إلى العقل والقلب، والجدال الحسن هو المسموح به الذى يهدف إلى الوصول للحقيقة، ويتوخى الصدق ولا يفرق وإنما يجمع بالحب والتسامح كل الآخرين.

ويقول سبحانه: ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِى هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ ٱلْإِنسَـٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا ﴾ (الكهف:٥٤) وفى نفس السورة يقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَا نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۚ وَيُجَـٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلْبَـٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ ۖ وَٱتَّخَذُوٓا۟ ءَايَـٰتِى وَمَآ أُنذِرُوا۟ هُزُوًا ﴾ (الكهف:٥٦) أى أنهم يلجأون إلى الجدل الفاسد، الذى أساسه المخاصمة والمعاندة والعداوة ليكذبوا الحق ويسخروا من الآيات الدالة على عظمة الله، ويستهزؤا بالرسل وبكل ماجاء وا به، يقول سبحانه: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَـٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَـٰنٍ مَّرِيدٍ ﴾ (الحـج:٣) وفـى نفـس السورة: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَـٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَـٰبٍ مُّنِيرٍ ﴾ (الحج:٨) وفيها أيضًا يقول سبحانه: ﴿ وَإِن جَـٰدَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الحـج:٦٨) ويقـول سـبحانه

وتعالى: ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴾ (العنكبوت:٤٦) ويقول سبحانه: ﴿ مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَا يَغۡرُرۡكَ تَقَلُّبُهُمۡ فِي ٱلۡبِلَٰدِ ﴾ (غافر:٤) وفى نفس السورة: ﴿ وَهَمَّتۡ كُلُّ أُمَّةِۭ بِرَسُولِهِمۡ لِيَأۡخُذُوهُۖ وَجَٰدَلُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّ ﴾ (غافر:٥) وفيها أيضًا: ﴿ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ ﴾ (غافر:٣٥) ويقول أيضًا: ﴿ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ أَنَّىٰ يُصۡرَفُونَ ﴾ (غافر:٦٩) ويقول سبحانه: ﴿ وَقَالُوٓاْ ءَأَٰلِهَتُنَا خَيۡرٌ أَمۡ هُوَۚ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلَۢاۚ بَلۡ هُمۡ قَوۡمٌ خَصِمُونَ ﴾ (الزخرف:٥٨) وفى القرآن الكريم سورة سميت بالمجادلة (بالكسر)، تلك المرأة التى جادلت الرسول ﷺ فى أمر زوجها، و(بالفتح) ما دار بين الرسول ﷺ وبين تلك المرأة يقول سبحانه وتعالى: ﴿ قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا وَتَشۡتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسۡمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ ﴾ (المجادلة:١) والمرأة التى جادلت الرسول ﷺ هى خولة بنت ثعلبة التى قال لها زوجها، أنت علىَّ كظهر أمى، فنزلت الآيات الكريمات لتبين حكم الظهار، والذى يتلخص فى أن من ظاهر زوجته فهى لا تصير أمًا له، وعليه قبل أن يمسها، أن يعتق رقبة، وإن لم يستطع فعليه أن يصوم شهرين متتاليين، فإن لم يستطع فعليه أن يطعم ستين مسكينًا وما ذكر هو عقوبة الظهار على المؤمن المظاهر أن يقوم به(٨).

أ.د. السيد محمد الأنور عيسى

الهوامش:

(١) ابن منظور: لسان العرب، ٥٦٩/١.
(٢) الجرجانى: التعريفات، ص٧٤.
(٣) راجع جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ٣٤١/٢.
(٤) الجوينى: الكافية فى الجدل، ص١٩.
(٥) المصدر السابق ص٢٢.
(٦) حاجى خليفة: كشف الظنون، ٥٨٠/١.
(٧) د. زاهر الألمعى: مناهج الجدل فى القرآن، ص٣١.
(٨) الفخر الرازى: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، م ١٥ ج٢٩ص٢٥٠.

مراجع للاستزادة:

١ - ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن على بن أحمد ابن القاسم) المولود ٦٣٠هـ المتوفى ٧١١هـ/١٣١١م - لسان العرب دار المعارف تحقيق عبد الله على الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلى.
٢ - الجرجانى السيد الشريف على بن محمد المتوفى سنة ٨١٦ هـ دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان
٣ - د. جميل صليبا - المعجم الفلسفى - دار الكتب اللبنانى بيروت.
٤ -الجوينى (عبد الملك بن عبد الله بن يوسف إمام الحرمين) - ٤١٩ هـ ٤٧٨ هـ - الكافية فى الجدل - تحقيق د. فوقية محمود حسين - ط عيسى البابى الحلبى القاهرة ١٩٧٩م.
٥ - حاجى خليفة (مصطفى بن عبد الله القسطنطنى الرومى الحنفى) ١٠١٧هـ ١٠٦٧ هـ - كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون دار الفكر ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢م.
٦ - الرازى (محمد الرازى فخر الدين بن ضياء الدين عمر) - ٥٤٠ هـ ٦٠٤هـ - تفسير الفخر الرازى المشتهر بالتفسير الكبير دار الفكر الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ/١٩٨١م.
٧ - د. زاهر عواض الألمعى - مناهج الجدل فى القرآن الكريم ط ثانية ١٤٠٠هـ.
٨ - الجدل تقديم د. إبراهيم مدكور .
٩ - تاريخ الجدل - الشيخ محمد أبو زهرة.
١٠ - دائرة المعارف - المعلم بطرس البستانى دار المعرفة بيروت لبنان مجلد ٦.

جليل الكلام

يقصد بهذا المصطلح ذلك الكلام الذى يتعلق بجليل الحقائق وشريف المعانى، من الالهيات والنبوات والسمعيات وليس ثمة ما هو أجل ولا أشرف من تلكم الحقائق والمعانى التى تتعلق بالإلهيات والنبوات فالإلهيات، وهى القضايا والمسائل التى تدور حول الإله باعتباره الخالق العظيم لهذا العالم بكل ما يحتويه من الذرة إلى المجرة، ولذلك كانت أهم القضايا موضوع هذا البحث قضية إثبات الصانع لهذا العالم بالبراهين العقلية القائمة على المقومات اليقينية، ثم بعد ذلك تأتى القضايا الأخرى وذلك كتنزيهه تعالى عن كل نقص، وتوحيده ذاتًا وصفة وفعلاً، ثم ما يجب له سبحانه من صفات الكمال وأسماء الجلال التى سمى بها سبحانه نفسه، إلى آخر ما سنعرض له من هذه القضايا.

ولا يخرج عن جليل الكلام تلكم القضايا التى تتناول البحث حول النبوة وحقائقها، وما للأنبياء من المنزلة والأثر فى تحول البشرية إلى طريق الخير والسمو والفضيلة، فهم مصادر الهداية والرحمة، المبعوثون من الحق إلى الخلق ثم لا ينتهى البحث فى هذه المعانى العليا بمعرفة الطريق الحق والسير فى سبيل الهداية من الله، دون أن نزكى معارفنا بكثير من الحقائق السامية عن الحياة الخالدة التى تبدأ بيوم المعاد والحشر، حيث يبعث الناس من قبورهم للوقوف أمام ملك الملوك للحساب والجزاء.ويقال هذا المصطلح فى مقابلة قولهم (دقيق الكلام) كمصطلح يطلق على مقالات المتكلمين فى الطبيعيات كحديثهم عن الزمان، والمكان، الخلاء، الملاء الجوهر الفرد، فأطلقوا مصطلح جليل الكلام على مقالاتهم فى الالهيات والنبوات والسمعيات فى مقابلة إطلاقهم دقيق الكلام على مسائل الطبيعيات، وهذا قد أشار إليه أبوالحسن الأشعرى فى كتابه مقالات الإسلاميين فيه والجزء الأول منه عن جليل الكلام وجاء الجزء الثانى عن دقيق الكلام.

أ.د. حسن محرم الحوينى

الجــن

هم أجسام لطيفة نارية، لا تدركها الحواس، ولا سبيل للعقل إليها لأنها من عالم الغيب، يجب الإيمان بوجود عالم الجن لكثرة النصوص الصحيحة الواردة فى ذلك فى القرآن الكريم .

وقد ورد فى القرآن الكريم أنهم مخلوقون من النار. قال تعالى: ﴿ وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَـٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ ﴾ (الحجر: ٢٧). ولا يراهم البشر وهم يرون البشر. قال تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ﴾(الأعراف: ٢٧).

وهم مكلفون بالأوامر والنواهى، ومنهم المؤمن والكافر. قال تعالى: ﴿ قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ ۖ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدًا ﴿٢﴾ وَأَنَّهُۥ تَعَـٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَـٰحِبَةً وَلَا وَلَدًا ﴿٣﴾ وَأَنَّهُۥ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى ٱللَّهِ شَطَطًا ﴿٤﴾ وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن تَقُولَ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ﴿٥﴾ وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ﴿٦﴾ وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا۟ كَمَا ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَبْعَثَ ٱللَّهُ أَحَدًا﴾

(الجن:١-٧) وقوله تعالى:﴿وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَـٰسِطُونَ ۖ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ تَحَرَّوْا۟ رَشَدًا ﴾(الجن: ١٤).

وإن منهم الصالح والطالح. قال تعالى: ﴿ وَأَنَّا مِنَّا ٱلصَّـٰلِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَٰلِكَ ۖ كُنَّا طَرَآئِقَ قِدَدًا ﴿١١﴾ ﴾ (الجن: ١١).

والرسول ﷺ قد شملتهم رسالته: لأنه قد أرسل إلى الثقلين: الإنس، والجن. قال تعالى: ﴿ يَـٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَـٰتِى وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَـٰذَا ﴾(الأنعام: ١٣٠).

وقال تعالى: ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓا۟ أَنصِتُوا۟ ۖ فَلَمَّا قُضِىَ وَلَّوْا۟

إِلَىٰ قَوۡمِهِم مُّنذِرِينَ ﴿٢٩﴾ قَالُواْ يَٰقَوۡمَنَآ إِنَّا سَمِعۡنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعۡدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلۡحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسۡتَقِيمٍ ﴿٣٠﴾ يَٰقَوۡمَنَآ أَجِيبُواْ دَاعِيَ ٱللَّهِ وَءَامِنُواْ بِهِۦ يَغۡفِرۡ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمۡ وَيُجِرۡكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣١﴾ وَمَن لَّا يُجِبۡ دَاعِيَ ٱللَّهِ فَلَيۡسَ بِمُعۡجِزٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَيۡسَ لَهُۥ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءُۚ أُوْلَٰٓئِكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ﴾ (الأحقاف: ٢٩ -٣٢).

والجن محجوبون عن علم الغيب، ومن ادعى غير ذلك فقد قال ما ليس لديه علم. قال تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ فَإِنَّهُۥ يَسۡلُكُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ رَصَدٗا ﴿٢٧﴾﴾ (الجن: ٢٦ -٢٧).

وقد سخر الله الجن لخدمة سليمان نبي الله معجزة وآية دالة على نبوته. قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلۡجِنِّ مَن يَعۡمَلُ بَيۡنَ يَدَيۡهِ بِإِذۡنِ رَبِّهِۦۖ وَمَن يَزِغۡ مِنۡهُمۡ عَنۡ أَمۡرِنَا نُذِقۡهُ مِنۡ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ﴾ (سبأ: ١٢).

وطلب سليمان من الجن أن يأتوا بعرش بلقيس. قال تعالى على لسان سليمان: ﴿أَيُّكُمۡ يَأۡتِينِي بِعَرۡشِهَا قَبۡلَ أَن يَأۡتُونِي مُسۡلِمِينَ ﴿٣٨﴾ قَالَ عِفۡرِيتٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَۖ وَإِنِّي عَلَيۡهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٞ ﴿٣٩﴾﴾ (النمل: ٣٨ ـ ٣٩).

والشياطين نوع من الجن؛ لكنهم المتمردون منهم، وهم لا يأتي منهم إلا الشر والوسوسة بالشر.

ومنهم إبليس، وهو اسم أعجمي، وقيل: مشتق من الإبلاس بمعنى اليأس والقنوط من رحمة الله. وقيل: إن إبليس أبو الشياطين، وهو أول من تمرد على أوامر الله بالسجود لآدم، فطرد من رحمة الله إلى يوم القيامة. والشيطان وإبليس مسلطون على الإنسان إلى يوم القيامة. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمۡ عَدُوّٞ فَٱتَّخِذُوهُ عَدُوًّاۚ إِنَّمَا يَدۡعُواْ حِزۡبَهُۥ لِيَكُونُواْ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ (فاطر: ٦).

وقال تعالى: ﴿ٱسۡتَحۡوَذَ عَلَيۡهِمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ

﴿ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَـٰنِ هُمُ ٱلْخَـٰسِرُونَ ﴾ (المجادلة: ١٩). وقال تعالى: ﴿ قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿١٦﴾ ﴾ (الأعراف: ١٦)

ولا خلاص للإنسان منه إلا بالاستعانة بالله عليه.

وليس للعقل مدخل فى القول بوجوب وجود الجن وجنوده من الشياطين وإبليس، ولا القول بامتناع وجودهم، وإنما يقتصر القول فيهم على ما ورد به النص الصحيح؛ لأن وجودهم بالنسبة لقدرة الله ممكن وجائز. ومادام قد ورد النص الصحيح بوجودهم فيجب الإيمان بذلك إيمانًا جازمًا، ومن شك فى وجودهم فقد رد ما ورد به النص الصحيح. وقد أجمع على ذلك المسلمون خلفهم وسلفهم، ويرى ابن حزم أن من ادعى أنه يرى الجن فقد كذب على الله؛ لأن الله يقول عن الجن:

﴿ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ﴾ (١).

أ. د. محمد السيد الجليند

الهوامش:

(١) الفصل ١٢/٥، العقائد الإسلامية لسيد سابق، ص١٣٢ -١٤٢ ، العقيدة الطحاوية – باب السمعيات.

الجنة

في اللغة: هي الحديقة المورقة، وهي مأخوذة من جنَّه الليل إذا ستره، وفي اصطلاح المتكلمين أنها هي دار الثواب والنعيم للمتقين تفضلاً من عند الله بعد الحساب في الآخرة.

قال تعالى: ﴿ تِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِى نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَن كَانَ تَقِيًّا ﴾ (مريم:٦٣)، وقال سبحانه: ﴿ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَـٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَٱدْخُلُوهَا خَـٰلِدِينَ ﴾ (الزمر:٧٣).

وهي منازل ودرجات، أعلاها الفردوس قال ﷺ: «إذا سألتم الله فاسألوه الفردوس الأعلى». وخازنها هو(رضوان) من الملائكة.

وذهب بعض المتكلمين إلى القول بأن الجنة والنار مخلوقتان الآن، مثل بشر بن المعتمر.

بينما ذهب أبو هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار إلى القول بأنهما غير مخلوقتين الآن، وهما مستحقتان للعبد على قولهم بوجوب تنفيذ الوعد بالجنة للطائعين والوعيد بالنار للعاصين.

ويقول الجهم بن صفوان بفناء الجنة والنار وعدم خلودهما، بينما يرى أبوالهذيل العلاف القول بفناء حركات أهل الجنة والنار.

ولها أسماء كثيرة ورد بذكرها القرآن الكريم مثل قوله :

﴿ جَنَّـٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَن صَلَحَ مِنْ ءَابَآئِهِمْ وَأَزْوَٰجِهِمْ وَذُرِّيَّـٰتِهِمْ ۖ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ﴾ (الرعد:٢٣).

والذي عليه أهل السنة والجماعة أن الجنة والنار موجودتان الآن، وأن نعيم القبر هو أول منازل الجنة للطائعين، وأن عذاب القبر هو أول منازل النار للكافرين والمذنبين.

أ.د. محمد السيد الجليند

الجوهر

هو المتقوِّم بذاته والمتعين بماهيته، ويعنى به ما قام بنفسه، فهو القائم بنفسه، حامل للأعراض، لم تتغير ذاته، غير القابل للتكوين والفساد [1] وهو المقولة الأولى من المقولات العشر، ويقابله العرض وهو ما لا يقوم بنفسه ولابد له من جوهر يقوم به.

ومن هنا قالوا: إن الجوهر ما تقوم به الأعراض، والأعراض هى ما تقوم بالجواهر.

وفى أصل وضعه يقال على الحجارة الثمينة أو الأحجار الكريمة التى يغالى فى ثمنها، وسميت جواهر بالإضافة إلى المقتنيات الأخرى فكانت أشرف المقتنيات لنفاستها، ونقلها الفلاسفة إلى مقولة الجوهر ليجعلوها أشرف المقولات.

وعند ابن رشد الجوهر: اسم مشترك يقال أولاً على المشار إليه الذى ليس هو فى موضوع ولا على موضوع أصلاً، فهو قائم بذاته متقوم بذاته معين تعيينًا:

أولاً بماهية باقية ما بقى هو.

وهذا المعنى هو أشهر المعانى للجوهر عند الفلاسفة المسلمين خاصة ابن رشد وابن سينا.

ويقال ثانيًا: على كل محمول كلى عرف ماهية المشار إليه من جنس أو نوع أو فصل وهو جوهر بالتشكيك؛ لأن المعنى الكلى لا يتقوم بذاته بل بأجزائه.

ويقال ثالثًا على كل ما عرف ماهية شىء ما.

أى شىء كان من المقولات العشر ولذلك قالوا: إن الحدود تعرف ماهية الأشياء.

وهذا إنما يسمى جوهرًا بالإضافة لا بالإطلاق، وهو السبب فى وجود جميع المقولات العشر [2].

والهيولى جوهر من حيث هى موضوعة للصورة، والصورة جوهر من حيث هى مقومة للموضوع، والمركب منهما جوهر من حيث إنه مركب مما جوهر بمعنى ما.

المتكلمون:

الجوهر هو الجزء الذى لا يتجزأ، ويسمونه بالجوهر الفرد الذى لا ينقسم فى مقابلة الجسم الذى يقبل القسمة، ولذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول [3].

والجوهر منحصر فى خمسة الهيولى، والصورة، والجسم، والنفس، والعقل. وهو إما مجرد أو غير مجرد.

فالجوهر المجرد إذا تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصريف سمى عقلاً.

والجوهر غير المجرد هو النفس، و هى تتعلق بالبدن لا على سبيل التدبير والتصريف ولكن على سبيل التحريك.

والجوهر ينقسم إلى بسيط روحانى كالعقل والنفس ، وإلى بسيط جسمانى كالعناصر، وينقسم إلى مركب عقلى فقط كالماهيات والمجردة المركبة من الجنس والفصل، وإلى مركب خارجى كالمولدات المركبة من الجنس والفصل، و الجوهر الفرد ما لا يقبل التجزئة لا بالفعل ولا بالقوة.

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش :

(١) أساس الاقتباس للطوسى ، ص ٦٣.

(٢) التلخيص ، ابن رشد .

(٣) معيار العلم للغزالى ص ١٩٣.

الحركة والسكون

يبدأ المتكلمون بعرض مفهوم الحركة عند الفلاسفة، والذى عليه إجماع الفلاسفة: "أن الحركة معنى وجودى، وعبروا عنها بأنها استبدال حالة قارة فى المحل بأخرى، يسيرًا يسيرًا لا دفعة واحدة"[1]، وهى عندهم تشمل الانتقال المكانى، والتغير فى الكيف كالأسود والأحمر التدريجى، وفى الكم كالنمو والذبول والتكثف والتخلخل، والحركة فى الوضع كقيام الجالس دون تغير فى المكان أو الكيف. وأما السكون فعبارة عن عدم الحركة فيما من شأنه أن يكون قابلاً لها[2].

ولكن بعض المتكلمين ينتقدون هذا التعريف على أساس من نظرية "الجوهر والعرض" وما يترتب عليها من تفسير للمكان فيقول أحدهُم: ما ذكروه فى رسم الحركة فغير صحيح، فإنا لو فرضنا مكانين لا يفصلهما ثالث، وفرضنا جوهر تحرك من أحدهما إلى الآخر؛ فإما أن يقول بأن الحركة متجددة وإما غير متجددة، فإن قيل بالتجديد، فكل جزء منها لابد أن يقطع جزءًا ومكانًا غير ما يقطعه الآخر، ويلزم من ذلك أن يكون بين المكانين المفروضين أمكنة أخرى، وهو خلاف الفرض.

وإن قيل بعدم التجدد فلم يصح ما ذكروه فى حد الحركة[3]؛ أى أنها تغير يحدث، يسيرًا يسيرًا لا دفعة واحدة.

ولكن تفسير الفلاسفة للحركة مرتبط بتصورهم للمادة وقبولها للتجزؤ - ولو فَرْضًا - إلى ما لا نهاية له، خلافًا لما يراه المتكلمون من استحالة التجزؤ إلى ما لا نهاية له فعلاً ووهمًا. ونظرًا لارتباط فكرة الحركة بالمادة وبنيتها نجد النظّام، حين قال ببطلان الجوهر الفرد، وإمكان التجزؤ إلى ما لا نهاية ذهب إلى تفسير الحركة بما سماه "الطفرة" وهو أن الجسم قد يكون فى مكان ثم ينتقل منه إلى غيره دون أن يمر بما بينهما[4].

وقد عارض المتكلمون من الأشاعرة ومن المعتزلة فكرة الطفرة[5]. كما يقول الآمدى . على أن اسم الحركة والسكون لا يطلق على غير الحصول فى المكان والخروج عنه، ثم قالوا بأن الخروج من المكان الأول والدخول فى الثانى هو الحركة، أما الكون (أى الوجود) الثانى فى الزمان الثانى سواء فى المكان الأول أو المكان الثانى بعد الانتقال إليه فسكون. واختلفوا فى بعض التفصيلات كحالة الجوهر أول خلقه

أهو متحرك أم ساكن؟ وكذا حول كونه الأول فى المكان الثانى هل حركة أم سكون ؟ إلى غير ذلك والآمدى يعارض من يقول إن الكون الأول فى المكان الثانى سكون، مع أن هذا هو قول الأئمة كالقاضى وأبى المعالى - كما يذكر الآمدى- لأنه هو نفس الخروج من المكان الأول وهو حركة بالاتفاق فكيف يكون سكونًا به؟[6].

ونلاحظ على هذا التعريف أنه يربط الحركة بالمكان والزمان، وأنه يقوم أصلاً على فكرة الجواهر والأعراض، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أنه يعتبر السكون[7] أمرًا وجوديًا فى المكان زمنًا ثانيًا، مع أنه يُعْتبر - عند البعض- مجرد عدم الحركة.

أ. د حسن الشافعى

الهوامش:

(١) الأبكار ٢/٥٣ ب.
(٢) انظر: نفس المصدر والصفحة.
(٣) نفس المصدر والصفحة.
(٤) انظر: الفرق بين الفرق ١١٣-١٢٣ ونشأة الفكر ١/٥٦٨-٥٦٩.
(٥) انظر: رسائل إخوان الصفا، قسم٢ الرسالة الأولى ص٨. هذا هو تعريف الحركة عند جمهور الناس.
(٦) انظر: الأبكار ٢/٥٤أ.
(٧) انظر: نشأة الفكر ١/٥٥٣، ٥٥٤، ٥٦٨- ٥٧١.

الحُسْنُ والقُبْحُ

الدلالة اللغوية:

استعملت كلمة «حسن» و«قبيح» فى اللغة العربية لتدل على معنى جمالى فى الأشياء المحسوسة فيقال: هذا حسن المنظر، وذلك قبيح الصورة. قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ هُم مِّنَ ٱلْمَقْبُوحِينَ﴾ (القصص:٤٢).

كما استعملت اللفظتان أيضا للدلالة على أحكام خلقية، فقيل هذا فعل حسن. وذلك عمل قبيح.

وأما فى اصطلاح المتكلمين فقد أخذتا المعانى الآتية :

أ ـ الحسن والقبيح عند المعتزلة:

يرى القاضى عبد الجبار: أن المعنى الأخلاقى ربما يكون هو المعنى الحقيقى للحسن والقبيح لأن الأغلب هو استعمالهما فيما يصح عقلاً، وهذا كثير فيهما. أما استعمالهما فى المعنى الجمالى فعلى التشبه بما يصح فى العقل فكان مجازًا فى الصور والمحسوسات حقيقة فى الأحكام الخلقية[1].

وحديث المعتزلة عن الحسن والقبيح يقصد به المعنى الأخلاقى وليس الجمالى .

فلقد عرفوا الحسن بأنه الأمر الذى «... للفاعل أن يفعله ولا يستحق عليه ذمًا»، فكل فعل يعتقد المرء أنه لا يلام على فعله يحسن منه أن يفعله، ويدخل فى ذلك أنواع المباحات كالأكل والشرب ، والتنفس فى الهواء، فإن كان لهذا الفعل صفة زائدة على حسنه استحق عليه المدح، كالواجب والنافلة. والعلم بأن فاعل هذه الأمور لا يستحق الذم على فعلها حاصل بالضرورة لدى ذوى العقول والفطر السليمة .

وقد يوصف الفعل الحسن بأنه الحلال على معنى أنه مباح وليس محظورًا.

وقد يوصف بأنه حق، وذلك بأن يكون واقعًا من العالم به عن قصد.

وقد يوصف بأنه صواب أو صحيح إذا كان فاعله أراده كذلك، ولهذا فإن أفعال النائم والسكران والساهى لا توصف بهذه الأحكام الخلقية، لأنه لا قصد هناك من الفاعل ولا إرادة له.

هل يحسن الفعل لذاته..؟

والحسن إنما يحسن لذاته وليس لجر منفعة أو دفع مضرة، فالغاية من الفعل ليست سببًا فى حسنه، وإنما معرفة العقل بأن هذا الفعل حسن فى ذاته ولا يستحق فاعله

الذم هو الأصل فى كون الفعل حسنًا، فلو خير إنسان بين الصدق والكذب وكان النفع فى أحدهما كالنفع فى الآخر، فإنه يفضل الصدق على الكذب، وليس ذلك إلا لحسن الصدق فى نفسه. وهذا ما ذهب إليه أبو هاشم. وعليه جميع المعتزلة؛ لأن أحدنا لو لم يفعل الحسن إلا لجر منفعة أو دفع مضرة لوجب ألا يكون فى الدنيا محسن أو منعم على غيره؛ لأن المنعم لا يكون منعمًا أو محسنًا إلى الغير إلا إذا قصد بالمنفعة وجه الإحسان إلى الغير، ولو لم يكن كذلك لم يكن محسنًا[2]. وكذلك كل عاقل يستحسن بعقله إرشاد الضال وهداية الحائر وأن يقول للأعمى وقد أشرف على بئر يكاد يتردى فيه يمنة أو يسرة، وليس ذلك إلا لأن الفعل حسن فى نفسه .

وينقسم الحسن العقلى قسمين:

١ - فمنه الحسن الذى لا صفة له زائدة على حسنه، فمتى عرف فاعله لأنه لا حرج عليه إذا فعله أو تركه كما لا يستحق به المدح، فذلك هو الحسن الذى عبر عنه الشرع بالمباح والحلال .

٢ - ومنه الحسن الذى له صفة زائدة على كونه حسنًا، وهو ضربان :

أ - ما يكون حسنًا لصفة تخصه هو، وذلك كرد الودائع، والإحسان إلى الغير والواجب، فإن العقل إذا علم أن ذلك رد وديعة حكم بحسنه لذاته لا لأمر خارج عنه .

ب - وما يكون حسنًا لأنه يسهل فعل الواجبات، كالنوافل الشرعية فإنها طريق إلى فعل الواجبات[3].

واختلف المعتزلة فى الوجه الذى من أجله نستطيع القول بحسن الفعل، هل يحسن الفعل لانتفاء وجه القبح عنه، أم يحسن لمعنى آخر زائد على ذلك. لقد ذكر القاضى عبد الجبار ثلاثة آراء حول هذه القضية:

الوجه الأول: أن المعتبر فى حسن الفعل هو انتفاء وجوه القبح عنه، وليس معنى زائدًا على نفى وجوه القبح عنه، بل عدم استحقاق الذم على الفعل هو معنى كونه حسنًا[4].

الوجه الثانى: أن الحسن يحسن لوجوه زائدة على نفى القبح عنه، ولا بد أن يحصل الفعل على هذه الوجوه التى لا يحسن إلا بها. وإذا اجتمع فى الفعل وجها الحسن والقبح يكون القبح أولى به؛ لأن إثبات أحد وجوه القبح فى الفعل يؤثر فى كونه حسنا «ولا يكفى فى حسن الفعل انتفاء وجوه القبح

عنه؛ لأنه لو صح ذلك فى الفعل الحسن لجاز لنا القول بأن القبيح إنما قبح لانتفاء وجوه الحسن عنه. وذكر القاضى أن هذا الرأى قال به الجبائيان، أبو على وابنه أبوهاشم»[٥].

الوجه الثالث: أن الحسن إنما يحسن للأمرين جميعًا .. لثبوت معنى زائد على الفعل يحسن الفعل لأجله ولانتفاء وجوه القبح عنه[٦]، والمعنى الزائد هنا يتميز به الفعل عن حالة العدم، ولأن مجرد النفى لا يتضمن إثباتًا .. وهذا الرأى ذكره القاضى عن أبى هاشم.

استحقاق المدح على الفعل الحسن:

وقد وضع المعتزلة شروطًا للفعل الحسن حتى يكون الفاعل مستحقًا لمدح على فعله؛ لأن الفعل قد يكون حسنًا ولا يقصد صاحبه جهة حسنه بل قد يقصد به نفعًا أو دفع ضرر عنه فليس كل فاعل لفعل حسن يكون ممدوحًا فى العقل بل لا بد من توافر شروط معينة.

أولاً: يجب أن يكون الفعل حسنًا فى نفسه. وله صفة زائدة على حسنه تجعله واجبًا فى العقل، مثل رد الوديعة، وإنقاذ الغريق، وإرشاد الضال، والإحسان إلى الغير فإن هذه الأمور لو تأملها العقل فى ذاتها فإنه يحكم بوجوبها.

ثانيًا: يشترط فى الفاعل أن يكون عالمًا بوجوب هذه الأفعال عقلاً أو ندبها أو يظن ذلك فيه، وأن يكون عالمًا بوجه وجوبه.

ثالثًا: أن يكون قاصدًا بفعله، كون الفعل حسنًا، أى أن الجهة التى يفعل من أجلها الفعل هى كونه حسنًا فى عقله. فلا يفعله لأجل نفع يعود عليه أو دفع ضرر عنه، وأن يكون قاصدًا هذه الجهة التى يجب لأجلها الفعل، ليتميز عن فعل الساهى أو المجنون أو النائم.

رابعًا: أن لا يكون الفاعل مُلْجَأً إلى الفعل ،فيقع منه الفعل على سبيل الاضطرار والإلجاء، فمتى كان مُلجأ أو مكرها على ذلك لم يستحق المدح على فعله.

وهذه العناصر الأربعة تعتبر خصائص للفعل الحسن الذى يمدح صاحبه عند المعتزلة، فمتى اكتملت هذه الشروط فى فعل ما فإن صاحبه يستحق المدح على ذلك.

وكل هذه تعريفات صورية استمدها المعتزلة من الشروط التى اشترطوها فى الفعل الحسن، فمتى تحققت هذه الشروط فى فعل ما فى أى زمان ومكان ولدى أى شخص فيجب عليه وجوبًا عقليًا القيام بالفعل، ويستحق الذم بأن لا يفعله؛ لأنه بتركه إياه قد أخل

بالواجب العقلى الذى هو مكلف عقلاً بالقيام به، وهو محجوج بعقله فى ذلك الفعل، لأن العقل هو الذى أوجبه وهو الحجة على صاحبه إذا أهمله .

القبيح متى يذم فاعله..؟

القبيح هو ما يستحق فاعله الذم بفعله إذا وقع على وجه مخصوص، وكان عالمًا به مخلى بينه وبين الفعل، كالظلم، والعبث، والكذب، والخيانة، والمعتبر فى قبح الفعل هو ثبوت معنى زائد على مجرد وجود الفعل على وجه يقبح الفعل لأجله، وليس يقبح لمجرد انتفاء وجوه الحسن عنه، فمتى عرف المرء أن الفعل الواقع منه ظلمًا وليس عدلاً. عبثًا وليس حكمة فإنه لا محالة يحكم العقل بقبحه .

وهذا التعريف هو ما أخذ به عبد الجبار. أما أبو هاشم فقد عرف القبيح بأنه :« ما يستحق به الذم إذا انفرد» وما ذكره القاضى أولى فى الاعتبار؛ لأنه بيَّنَ لنا حال الفاعل وهو أن يكون عالما به، وأن يكون مخليا بينه وبين العقل حتى يمكن أن يستحق به الذم على فعله .

والقبيح على أنواع:

الأول: ما يقبح لسبب يرجع إلى ذات الفاعل وإرادته من الفعل كالعبث الذى يمكن أن يفعله الفاعل على وجه آخر فيكون حسنًا، وذلك كالأمر بما لا يطاق فإنه قبيح، وإذا مكنه الآمر من القيام بالفعل فإنه يخرج عن كونه قبيحًا؛ لأنه أصبح مستطيعًا لأداء الفعل.

الثانى: ما يقبح لسبب لا يعود إلى الفاعل. كالجهل الذى لا يحدث من جهة الفاعل[٧]؛ لأن الجهل فى ذاته أمر قبيح .

الثالث: ما يقبح لسبب يرجع إلى ذات الفعل، نحو كون الكلام كذبًا والفعل ظلمًا.

الرابع: أن يقبح الفعل لما فيه من الضرر، ويدخل فى ذلك القبائح الشرعية؛ لأنها كلها إما أن تقبح لأنها مفسدة، أو تؤدى إلى مفسدة.

الخامس: أن يقبح الفعل لأنه ترك لواجب معين أو يؤدى إلى ترك واجب معين سواء أكان واجبًا بالعقل أم بالشرع، فكل فعل كان على أحد هذه الأوصاف فإنه يقبح لا محالة[٨].

وقد يكون الفعل قبيحًا ولا يستحق فاعله الذم بفعله، بأن يكون مضطرًا إلى الفعل ومكرها عليه، فالحكم بقبح الفعل قد لا يؤثر فى استحقاق فاعله الذم، وإنما يرجع استحقاق الذم إلى شروط أخرى وضعها المعتزلة، تتصل بالفاعل وأحواله التى يكون

عليها حال الفعل، فقالوا: يشترط فى الفاعل لكى يكون مستحقًا للذم:

١ - أن يكون عالمًا بقبح القبيح فى ذاته كالخيانة مثلا فإنه متى علم أن هذا الفعل إذا وقع على هذا الوجه المعين فإنه يكون خيانة حكم العقل بقبحه فيمتنع عنه.

٢ - أن يكون غير مضطر إلى الفعل ولا مُلْجَأ إليه، فيقع الفعل بإرادته الحرة.

٣ - القصد، أى توافر النية والداعى النفسى، فإذا توافرت هذه الشروط فى الفاعل فإنه يستحق الذم[٩].

وعلى ذلك فإن الضرر قد يقع على الإنسان ولا يقبح بأن يكون الفعل مستحقًا كالقصاص، وقطع يد السارق، أو بأن يكون مفعولاً لأجل النفع الخالص، أو دفعًا لضرر أعظم منه .

ولقد فرق المعتزلة بين المعانى التى تقبح لأجلها الأفعال وبين المعانى التى تقبح لها الأجسام أو الصور، فإن معنى الظلم أو العبث إذا تحقق فى فعل ما فى أى زمان أو مكان وفى أى شخص فإن العقل يحكم بقبحه اضطرارًا؛ وذلك لأن معنى القبح كامن فى الفعل نفسه فمتى وجد الفعل على هذه الصورة كان قبيحًا .

أما صاحب الوجه القبيح فإن وصف وجهه بالقبح يرجع إلى أن النفس بطبعها تنفر من النظر إليه إذا لم يكن لها حاجة فى ذلك، هذا فى الوقت الذى قد يستحسن النظر إلى هذا الوجه إنسان آخر، بل إن النفس التى تنفر منه الآن قد تستلذ النظر إليه بعد ذلك، وليس كذلك حال الظلم والعبث، فحسن النظر أو قبحه راجع إلينا نحن وإلى ملاءمة الطبع أو منافرته، وليس يرجع إلى الوجه القبيح أو الحسن[١٠].

كما فرق المعتزلة كذلك بين المعانى التى يقبح لها الفعل؛ إذ ليس كون هذه المعانى ذاتية فى الفعل أنها واحدة فى كل الأفعال، فقد يقبح الكلام لأنه كذب، أو أمر بقبيح أو نهى عن حسن، أو لكونه استفسادًا فى التكاليف الشرعية.

متى يمدح تاركه..؟

وكما قال المعتزلة بوجوب استحقاق المدح على فعل الحسن واستحقاق الذم على القبيح، فإنهم قالوا كذلك باستحقاق المدح على ترك القبيح عند توافر شروط معينة فى الفاعل وهى:

١ - التخلية، بأن لا يكون مُلْجَأ إلى ترك القبيح، فالمضطر إلى ترك القبيح لا يمدح بذلك لأنا

لا نعلم إذا ارتفع الاضطرار هل يفعل القبيح أم لا.

٢ - أن يكون عالمًا بقبح الفعل فى نفسه، وأن يكون قبحه هو الصارف له عن فعله. فإن تركه لدفع ضرر أو لجلب نفع فإنه لا يمدح على ذلك[١١].

ويتضح من كل الشروط التى علق عليها المعتزلة استحقاق المدح أو الذم أنهم أقاموا مذهبهم فى ذلك على النية والقصد من الفعل، وقد يكون الفعل حسنًا فى نفسه ولكن الفاعل لا يقصد به جهة حسنه، بل قد يقصد به تحصيل نفع، أو دفع ضرر، أو حسن ذكر وكسب وجاهة بين الناس، وعند ذلك فلا يكون الفاعل مستحقًا للمدح، كذلك قد يكون الفعل قبيحًا فى نفسه ولكن فاعله قد يقصد به معنى حسنًا ولكن أخطأته الوسيلة فى الحصول على هذا الحسن أو معرفته لجهله بقبح الفعل أو جهله بجهة قبحه فإنه فى ذلك لا يكون مستحقًا للذم، بل قد يثاب على قصده الحسن.

وهذا يبين لنا الأهمية الكبرى التى أولاها المعتزلة للنية والقصد من الفعل حيث ربطوا جهة استحقاق المدح بالنية والإرادة، حيث تكون قيمة الفعل الأخلاقية أو لا تكون.

الحسن والقبح عقليان:

(أ) المعتزلة:

يرى المعتزلة أن المعرفة العقلية للحسن والقبيح سابقة على المعرفة الشرعية؛ لأن المعرفة عندهم عقلية بالدرجة الأولى ويأتى الشرع فيقر العقل ما وصل إليه من معرفة ويؤيد ما ظهر له من اكتشافات، وتفرع عن هذا الموقف رأيهم فى الحسن والقبيح، فالحسن والقبح من الصفات الذاتية فى الأشياء ومن شأن العقل أن يكتشفها ويدرك ما فيها من وجوه الحسن والقبح، ومن ينكر أن فى الأفعال صفات تقتضى الحسن والقبح فهو بمنزلة من ينكر أن فى الأجسام صفات تقتضى التسخين والتبريد والإشباع والإرواء. وجمهور العقلاء متفقون على إثبات ذلك كما يثبتون طبائع الأشياء وخصائصها. ولقد أثبت القرآن الطبائع والميزات التى تختص بكل جنس من الحسن والقبيح قال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (الأعراف:١٥٧). فدلّ سبحانه على أن فى الأفعال صفات ذاتية لها، منها ما هو منكر وما هو معروف، وجعل المطعوم فى

نفسه منه الطيب ومنه الخبيث، ومعرفة هذه الأشياء ثابتة بالعقل لأنها ترجع إلى ملاءمة الطبع أو منافرته ووصف الفعل بأنه خير أو شر ليس من الصفات اللازمة للفعل، بل ذلك من الأمور العارضة التى تختلف باختلاف الشخص والظروف والملابسات الخارجية للفعل بحسب ملاءمتها ومنافرتها وكونه نافعًا أو ضارًا، ومحبوبًا أو مكروهًا، وهذه صفات ثبوتية فى الفعل لكنها تتنوع بتنوع الأحوال فليست لازمة له والشرع لا يثبت لهذه الأشياء حسنًا ولا قبحًا وإنما يكشف عنها فقط ويخبر عن ذلك بالوحى وإقامة الدليل .

كما حرص المعتزلة على بيان أن معرفة الحسن والقبيح من مدركات العقل وليس الشرع؛ لأن الحسن والقبيح من الصفات الذاتية للفعل التى لا تفارقه، والأمر فى ذلك يرجع إلى طبيعة الأفعال وخصائصها، فكما أن طبيعة النار التسخين وطبيعة الثلج التبريد والهواء للطاقة والماء الكثافة، وطبيعة هذه الأشياء ذاتية فيها لا تفارقها وقد اكتشفها العلماء بعقولهم قبل أن ينزل عليهم شرع أو وحى. فكذلك كان طبيعة العدل والأمانة الحسن، وطبيعة الظلم والخيانة القبح. وطبيعة هذه الأشياء من الحسن والقبح معروفة بالعقل قبل ورود الشرع، ومعروفة فى المجتمعات الإلحادية التى لا تدين بمبدأ سماوى أو شريعة إلهية، ووظيفة الشرع إزاء هذه الأمور هى الدلالة على موضع الخفاء فيها والغامض منها والدليل لا يؤثر فى المدلول إيجادًا أو إعدامًا، ولا يسلب عنه صفة كانت له أو يضيف إليه صفة لم تكن ثابتة فيه أو ليست من لوازمه، بل مهمة الدليل هى الكشف والإيضاح عما عليه المدلول من أحوال وصفات، لا أنه يصير بالدليل على ما هو عليه، وهذا شأن الشرع من الأفعال الحسنة والقبيحة. فيوجب الشرع ما حكم العقل بحسنه ويحظر ما حكم العقل بقبحه، فالشرع لا يؤثر فى الأفعال بالحسن أو القبح: لأن المجتمعات التى لا تعرف لها دينًا ولم يوح إليها لا تنكر ما أقرته العقول من حسن العدل والأمانة وقبح الظلم والخيانة وليس ذلك إلا لأن العقل هو الذى يستطيع بما طبع عليه من تمييز الخير من الشر أن يميز بين صدق الرسول الذى تظهر على يديه المعجزة الدالة على صدقه وبين كذب المتنبى الذى يمخرق على الناس بالحيل والخداع[١٢].

والعقل هو الذى يعرف قبح الظلم

وكفر النعمة ووجوب الإنصاف وشكر المنعم؛ لأن هذه الأمور يمكن أن ينظر فيها العقل فيعرف المدلول عليه ولا يحتاج فى ذلك إلى سمع أو وحى .

ولم يهمل المعتزلة دور الشرع فى معرفة الحسن والقبيح، ولا ينبغى أن يفهم من اهتمامهم بالعقل وحرصهم على تأكيد دوره أنهم بذلك يقللون من شأن الشرع أو يغضون من قيمته، فهم يرون أن الشرع أكثر إيجابية فى الكشف عن تلك الأمور التى لا يستطيع العقل إدراكها كحسن التكاليف الشرعية، ولقد اعترف القاضى عبد الجبار بذلك فى أكثر من موضع .

ومما يدل على أن المعتزلة لم يهملوا دور الشرع أنهم يقسمون الحسن والقبيح إلى عقليين وشرعيين، والعلم بذلك كله ضرورى، وهو من جملة كمال العقل، ولو لم يكن ذلك ضروريًا لما كان معلومًا أبدًا؛ لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة ليتوجه عليه التكليف .

ولقد عرف المعتزلة حدود العقل التى يجب ألا يتخطاها وحرصوا على بيان ذلك. فلقد قسم القاضى عبد الجبار الحسن إلى قسمين:

١ - حسن عقلى: يستطيع العقل أن يستقل بإدراكه وإن لم يرد بذلك شرع أو ينزل فيه وحى كحكم العقل بحسن الصدق ورد الوديعة والعدل وشكر المنعم والإنصاف والأمانة .

٢ - حسن شرعى: لا مجال للعقل فى الكشف عن وجه حسنه كحسن صيام آخر يوم من رمضان وقبح صيام أول يوم من شوال، وكون الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر[١٢] .

وكذلك القبيح ينقسم إلى قسمين:

١ - قبح عقلى: يستقل العقل بدركه كحكم العقل بقبح الظلم والجهل والخيانة والكذب الذى لا نفع فيه .

٢ - قبح شرعى: لا يستطيع العقل منفردًا أن يستغل بمعرفة وجه القبح فيه، كقبح الصلاة قبل الوقت. وقبح صيام أيام العيدين .

فالعقل له حدوده فى الكشف عن قبح الأشياء أو حسنها، وهى تلك الأمور التى ليست من قبيل التكاليف الشرعية. أما تلك الأمور التكليفية فإن العقل لا يقف وحده على معرفة وجه القبح أو الحسن فيها، بل إن هذا هو دور الشرع ومهمته .

ويتضح من هذا أن المعتزلة جعلوا من العقل والشرع وسيلتين لمعرفة الحسن والقبيح ، والخير والشر، فالعقل يدرك من ذلك ما ينتمى إلى عالم الحسيات أو عالم الشهادة وما يدخل تحت سلطانه منها مما ليس له علاقة بالتكاليف الشرعية، أما العبادات فإن العقل قد يدرك منها أمورًا على سبيل الإجمال كوجوب شكر المنعم، لكن هناك من العبادات ما لا يدركها العقل، ويأتى الشرع فيوضح له ما غمض ويفصل ما أجمل ويكمل له ما شذ عنه، وبذلك يتعاون العقل والشرع فى هداية الإنسان إلى جلب ما ينفعه ودفع ما يضره، حتى لا تقوم على الله حجة بعد الرسل .

ولقد فطن المعتزلة إلى أن الشرع والعقل لا يمكن أن يتعارضا فيحكم أحدهما بحسن الفعل ويحكم الآخر بقبحه، فالواجب من جهة السمع والعقل لا يختلف حده؛ لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوب الواجب، فاختلافهما لا يؤثر فيه ولا فى معناه «وإضافة الوجوب إلى العقل لا يغير من معنى الواجب ولا يؤثر فى وجهة وجوبه؛ لأن الغرض بذلك أن العلم بوجوبه أولى وبدهى فى العقل، أو أن الدال على وجوبه معلوم بالعقل، وذلك لا يوجب مخالفة الواجب العقلى لما على السمع وجوبه»[١٤] .

والشرع والعقل ليسا علة فى حسن الفعل أو قبحه، بل هما دليلان على جهة الحسن أو القبح، وفرق كبير بين كونهما دليلين على حسن الفعل وبين كونهما علة فى حسنه، فالدليل على حسن الفعل غير العلة التى صار بها الفعل حسنًا .

ولما كان العقل أسبق وجودًا فى الإنسان من امتثاله لحكم التكاليف الشرعية كان أثره واضحًا فى سلوكه، فالإنسان يتحرز بنفسه عن المضار ويجلب لها المنافع؛ ولذلك فإن ورود الشرع بالأوامر والزواجر إنما يفصل بذلك أمورًا مستقرة فى العقل ثابتة عنده لكنها مجملة أو غامضة، فيكشف الشرع عنها عن وجه الحسن أو القبح فيها ولا يخالف ما استقر فى العقل من ذلك أبدًا[١٥] .

والمقصود من قولنا: إن الله أوجب علينا كذا وكذا، أنه أعلمنا وجوب الواجب، أو مكننا من معرفته بنصب الأدلة وإقامة البراهين[١٦]؛ لأن الله لا يتعبدنا إلا بما فيه مصلحة، والمصلحة ترجع فى أصلها إلى الملائم وهو معروف بالعقل، وذهب إلى ذلك أبو على

الجبائى، وقد يتعبدنا بما فيه ترك المفسدة، كذلك كما ذهب إلى ذلك أبو هاشم[17]، وهذا أيضًا يرجع إلى المنافر للطبع وهو معروف بالعقل، والوجوب الشرعى لا ينفك عن الحسن العقلى، فكما أن الصلاة لا تجب قبل الوقت شرعًا فلا تحسن عقلاً[18]، فالوجوب الشرعى والحسن العقلى متلازمان، والقول بأن المعتزلة يرفعون من شأن العقل ويغضون من شأن الشرع قول لا أساس له من الصحة، بل هو مجرد وهم أشيع عنهم بقصد التشنيع عليهم لتنفير الناس من المذهب، فنحن نجد فى مذهبهم أن الشرع والعقل يتعانقان لهداية البشرية «ووجوب الشىء سمعًا ينبئ عن وجه وجوبه، فإنه مصلحة من حيث يقرن بطريق العقل»[19]، فموجبات الشرع هى مصالح للعباد قد يخفى عليهم كشف حسنها أو معرفة قصد الشارع منها عقلاً؛ لأنها ربما كانت تنتمى إلى عالم الغيبيات عن العقل فلا يستطيع دركها، وقد نبهنا الزمخشرى، وهو مفسر المعتزلة، إلى أن الحجة لا تقوم على العباد إلا ببعث الرسل لأنه لا سبيل إلى معرفة الشرائع إلا بالرسل، أما الحجة فى معرفة الله تعالى وتوحيده فقائمة على هذا لأن أدلة العقول تشهد لها وتوضحها[20]، واستحقاق الثواب والعقاب لا يكون إلا بعد إرسال الرسل وتبليغهم الأمم بالأوامر والنواهى، ولا يكون ذلك مستحقًا بمجرد الوجوب العقلى، أما استحقاق المدح والذم فواجب بالعقل قبل الشرع.

والذى أود أن أخرج به من هذه القضية، أن المعتزلة فى موقفهم من الحسن والقبح العقليين حرصوا على تأكيد الأمور الآتية:

أولاً: أن حسن الفعل أو قبحه أمر ذاتى فى الفعل نفسه وباطن فيه. وليس خارجًا عنه. فلا يرجع إلى حال تتعلق بالفاعل مثل كونه أمرًا ناهيًا أو مربوبًا ومملوكًا، كما لا ترجع إلى مجرد ورود الأمر والنهى الإلهين بذلك.

ثانيًا: أن العقل يستطيع معرفة الحسن والقبيح وجهة الحسن والقبح فى الفعل والشرع يؤكد ما أقره العقل ولا يعارضه.

ثالثًا: أن الشرع لا يؤثر فى الأشياء بالحسن أو القبح، فإذا أمر الشرع بالفعل فليس معنى هذا أن الفعل صار حسنًا بالأمر. بل إنما صار واجبًا شرعًا بالأمر الشرعى؛ لأنه حسن فى العقل أولاً، فحسن الفعل علة فى إيجاب الشرع له. وإيجاب الشرع له بالأمر به دليل على حسنه؛ لأن كل واجب شرعًا

لا بـد أن يكـون حسـنًا فـى نفسـه أولاً .

رابعًـا : أن القبـائح الشـرعية إنمـا قبحـت لأنهـا مفسـدة فـى العقـل إذا ردت إلى أصـولها ، وذلـك قـد يخفـى علـى العقـل معرفتـه أحيانًـا ، ولكـن إذا عـرف العقـل أن القبـائح ترجـع فـى أصـلها إلى درء المفسـدة وجلـب المنفعـة حكـم بوجوبهـا ويكـون نهـى الشـرع عنهـا دليـل قبحهـا لا أنـه علـة قبحها.

خامسًـا : العقـل والشـرع فـى مـذهب المعتزلـة الأخلاقـى متعاونـان فـى الكشـف عـن أوجـه الحسـن والقبـح فـى الأفعـال كـل فيمـا يظهـر لـه ، ولا تعـارض بينهمـا فـى ذلـك ، غـير أن المعتزلـة يـردون المعرفـة الشرعية إلى أصول عقلية .

وينبغـى أن يعلـم أن معرفـة الحسـن والقبـيح مـن الأمـور الفطريـة المغـروزة فـى طبـائع الكائنـات بمـا فيهـا الإنسـان ، فكـل كـائن قـد فطـره اللّه علـى ذلـك ، والنَّظـام وهـو مـن كبـار المعتزلـة يـرى أن معرفـة هـذه الأمـور تقـع بـالطبع؛ لأن اللّه ألهـم النفـوس فجورهـا وتقواهـا ، والمجتمعـات البدائيـة قـد تعارفـت علـى ذلـك وهـى لم تتـأثر بثقافـات أجنبيـة عنهـا ، هنديـة أو فارسـية أو يونانيـة ، فـالعرب فـى جـاهليتهم كـانوا يستحسـنون الشـجاعة والكـرم والمـروءة والعـدل ، ويستقبحون الظلم والغدر والخيانة.

وإذا كـان بعـض المعتزلـة قـد أوجـب الآخـذ بالتكـاليف العقليـة وإن لم يـرد شـرع فـإن ذلـك كـان تأكيـدًا منهم علـى الفطـرة ووجـوب الإذعـان لحكـم العقـل وهـم يفضلـون الواجـب العقلـى علـى الشـرعى ، ولم يقولـوا بـأن هـذا غـير ذلـك ، فكـثيرا مـا يصـرح القاضـى عبـد الجبـار بـأن الواجـب مـن جهـة العقـل والسـمع لا يختلـف حـده؛ لأن أكـثر مـا فيهمـا أنهمـا طريقـان للعلـم بوجوبـه ، فاختلافهمـا لا يـؤثر فيـه ولا فـى معناه[٢١] .

(ب) الأشاعرة:

يـرى الأشـاعرة أن معنـى الحسـن والقـبح ليسـت مـن الصـفات الذاتيـة فـى الفعـل ، وإنمـا يرجـع إلى أمـور خارجيـة عنـه ، كمـا أن جهـة الحسـن والقـبح ليسـت كامنـة فـى الفعـل كمـا يقـول المعتزلـة ، بـل ترجـع أحيانًـا إلى الفاعـل ككونـه ربًـا وإلهـا فتكـون أفعالـه كلهـا حسـنة ، وأحيانًـا ترجـع إلى أمـور تتعلـق بالإنسـان مثـل كونـه مربوبًـا مـأمورًا منهيًا .

ونريـد أولاً أن نحـدد موقـف الأشاعرة من النقاط التالية:

أ – مامعنى الحسن والقبح ؟

ب - مـا الجهـة التـى يرجـع إليهـا

الحكم بحسن الفعل أو قبحه ؟

وعلينا أن نبدأ الطريق من أوله ...

لقد ذهب أبو الحسن الأشعرى فى كتاب "الإبانة" إلى أن الحسن هو ما أمر به الشرع «السفيه إنما كان سفيهًا لما أراد السفه؛ لأنه منهى عن ذلك، ولأنه تحت شريعة من هو فرقه، ومن يحد له الحدود ويرسم له الرسوم فلما أتى ما نهى عنه كان سفيهًا»[٣٢].

وأفعال العباد تكون متصفة بالسفه والقبح إذا تجاوزت حدود الأوامر والنواهى التكليفية، فمعنى كون الإنسان مأمورًا أو منهيًا – أى داخلاً تحت شريعة من هو فوقه – هو معنى كونه سفيهًا إذا تجاوز الأوامر والنواهى. فالنهى عن السفه هو العلة المؤثرة فى كون الفعل سفيهًا أو قبيحًا، وبالتالى يكون الأمر بالحسن هو العلة المؤثرة فى كون الفعل حسنًا، فليس السفه أو القبح معنى زائدًا على الأمر والنهى، وليس هو معنى ذاتيًا فى الفعل ثابتًا فيه كما قال المعتزلة .

فالحسن هو المأمور به شرعًا، والقبيح هو المنهى عنه شرعًا .

وانطلاقًا من مفهوم الأشاعرة لمعنى الحسن والقبيح على هذا النحو ذهبوا إلى القول بأن كل ما أمر به الشرع فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح لمجرد الأمر والنهى وليس ذلك لعلة أخرى، ولو ورد الشرع بخلاف ما يقضى به العقل لكان ذلك منه حسنًا، فلو أمر بالظلم والكذب ونهى عن العدل والصدق لحسن منه ذلك حيث لا معنى للحسن والقبح إلا ورود الشرع بذلك أمرًا ونهيًا .

ولعل من المفيد هنا أن ننبه إلى أن أبا الحسن الأشعرى لم يفرق فى حديثه بين الحسن والقبيح العقليين وغيرهما، وإنما كان يتكلم عن الإرادة ومتعلقاتها فى مسائل كثيرة منها، ولم يشر فى ذلك إلى أى فرق بين الأمور التشريعية وغيرها، وإنما أطلق القول بأن السفيه إنما كان سفيهًا لإرادته ما نهى عنه ولأنه تحت شريعة من هو فوقه. ومن هنا فقد اشتهر فى كتب الأشاعرة أن الحسن ما أمر به الشرع، والقبيح ما نهى عنه، فجعلوا علة الحسن والقبح فى الأفعال هى أوامر الشرع ونواهيه، كما جعلوا الشرع هو المدرك الوحيد للحسن والقبح .

وانتقلت هذه الفكرة إلى الجوينى، وهو من متقدمى الأشاعرة فزادها إيضاحًا وعمقًا؛ لأن الحسن عنده عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، وكذلك القبيح ليس شيئًا سوى ورود الشرع بالذم على فاعله،

فقول الأشاعرة بأن الحسن والقبيح من مدركات الشرع ربما أوهم خلاف ذلك، ومن هنا صرَّح الجوينى بأن عبارتهم فيها شىء من التجوز، وهو بذلك يؤكد نفس الفكرة التى صرَّح بها أبو الحسن الأشعرى فى الإبانة؛ لأن الجوينى لا يرى هناك صفة زائدة على مجرد أمر الشرع أو نهيه تسمى حسنًا أو قبحًا، أو أن هناك معنى كامنًا فى الفعل وذاتيًا فيه حسن أو قبح لأجله الفعل، أو يتميز به الواجب عما ليس بواجب، وإنما يرى الجوينى أن الواجب كل فعل ورد به الشرع أمرًا على سبيل الإيجاب وعكسه المحظور[٢٣]، وذلك الفعل لا يحسن لنفسه ولا لصفته ولا لجنسه وإنما يحسن لورود الشرع به.

ونستطيع أن نلمح فى ردود الجوينى على المعتزلة أنه يقسم الحسن والقبيح إلى نوعين:

النوع الأول: الذى يرجع إلى ما أسماه بميل الطباع إلى اللذة ونفرتها من الألم، وفسَّر كلام المعتزلة فى الحسن والقبيح بمعنى اللذة والألم؛ لأنهم يستدلون على ذلك بالعادات والتقاليد الاجتماعية كإنقاذ الغرقى واستقباح الظلم.

النوع الثانى: وهو ما عبَّر عنه بأنه ما يحسن فى حكم الله تعالى، وهو يقصد بذلك التكاليف الشرعية، وفسَّر كلام الأشاعرة بهذا المعنى، ونفى أن يكون للعقل حكم فى ذلك بالحسن أو القبح[٢٤].

ثم انتقلت الفكرة من الجوينى إلى تلميذه أبى حامد الغزالى فى كتابه "الإحياء" ففسر القبيح بأنه ما لا يوافق الغرض، والحسن ما يوافقه، ولما كان الله منزهًا عن الغرض والعلة والحاجة فلا يتصور القبيح فى حقه تعالى إذ لا غرض له[٢٥].

وتفسير الغزالى للقبيح بأنه ما لا يوافق الغرض يجعل العلة فى قبح الفعل مترتبة على غايته ونتيجته، فإذا كانت الغاية موافقة للغرض كان الفعل حسنًا، وإلا كان قبيحًا، فجهة الحسن والقبح ليست ذاتية فى الفعل وإنما تتعلق بحال الفاعل نفسه مثل كونه محتاجًا، وقيمة الفعل الخلقية عنده كامنة فى الغاية من الفعل، والقبيح بهذا المعنى يحمل معنى النسبية؛ لأنه يرجع إلى ملاءمة الطبع أو منافرته أو النافع والضار.

والشرع هو مدرك الحسن والقبح فى الأفعال وليس ذلك من اختصاص العقل؛ لأن العقل عندهم لا يوجب للأفعال حسنًا ولا قبحًا، والفعل الإلهى لا يخضع عندهم لقاعدة استحسان العقل أو

استقباحه؛ لأنه لا يخضع لغرض أو يهدف إلى غاية، «فالله قادر على أن يصب على عباده أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والأوصاب، ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً ولم يكن قبيحًا ولا ظالمًا، وأنه يثيب عباده على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم، إذ لا يجب عليه فعل ولا يتصور منه ظلم.. وأن حقه في الطاعات على الخلق بإيجابه على لسان أنبيائه لا بمجرد العقل»[٢٦].

ورغم اهتمام الغزالى بالعقل وحرصه الشديد على بيان أهميته إلا أنه قد عزله تمامًا عن معرفة الحسن والقبيح وتمييز الخير من الشر، ولم يجعل هناك قاعدة معينة أو ضابطًا للحسن والقبيح يمكن معرفتها بالعقل، وإنما أرجع ذلك إلى الأمر والنهى الشرعيين.

وينبغى أن نشير هنا إلى أن عبارة الجوينى فى "الإرشاد" والأشعرى فى "الإبانة" لم تفرق بين الدليل على الفعل الحسن وبين العلة التى صار بها الفعل حسنًا.

فعند الأشعرى أن نهى الشرع عن الفعل هو معنى كونه سفهًا، وعند الجوينى أن ورود الشرع بالفعل هو معنى كونه حسنًا. فهناك اتفاق بينهما على أن العلة المؤثرة فى الفعل حسنًا أو قبيحًا هى ورود الشرع بالأمر به أو النهى عنه.

وهناك فرق كبير بين الدليل على الشىء وبين العلة المؤثرة فى إيجاد الشىء. فالدليل مهمته الكشف والبيان والدلالة على شىء موجود فعلاً، أما العلة فهى جهة التأثير فى إيجاد الشىء أو إعدامه، وبالعلة يكون المعلول وليس بالدليل يكون المدلول عليه. فدلالة الشرع على وجوب الصيام فى أيام معدودات ليس هو العلة التى لأجلها حسن الصيام فى العقل، وإنما ترجع العلة فى ذلك إلى خواص معينة اكتشفها الأطباء فى الصوم تعود على الإنسان بالصحة وتعوده الصبر وتحمل المشاق. ولأجل هذه المعانى وغيرها حسن الصيام فى العقل. وكذلك كان نهى الشرع عن تعاطى المسكرات ليس هو العلة فى قبح المسكرات، وإنما يرجع ذلك إلى ما تشتمل عليه هذه الأفعال من إضرار بالصحة والفرد والجماعة، ولأجل هذه المعانى قبحت هذه الأفعال فى ذاتها وموقف الشرع هو الدلالة عليها فقط، وليس هو المؤثر فيها بالقبح أو الحسن.

ولما لم يتنبه الأشاعرة إلى الفرق بين الدليل والعلة ظنوا خطأ أن

ورود الشرع بالأوامر والنواهى هو العلة المؤثرة فى الفعل بالتحليل أو التحريم أو التحسين والتقبيح، وليس أن الفعل فى نفسه يشتمل على معنى ذاتى فيه حسن أو قبح لأجله، وهذا خطأ كبير لأنه يترتب على ذلك أن نسلب الأشياء طبائعها وخواصها التى أودعها الله فيها وأهمها خاصية التأثير فى القابل وإبطال نظرية الفعل والانفعال وهى مظاهر الأفعال الإلهية فى تدبير شئون الكون كله .

ولقد تنبه متأخرو الأشاعرة إلى ما تنطوى عليه هذه الفكرة من أخطار فأخذوا يفسرون آراء سلفهم من الأشاعرة بتفسيرات أقرب إلى روح الدين ومنطوق العقل، فالشهرستانى والرازى والآمدى وغيرهم من المتأخرين يفرقون فى حديثهم عن الحسن والقبيح بين الأمور التكليفية وبين الأمور التى لم يرد فيها نص من الشارع بالحظر أو الإباحة، كما نجد الشهرستانى يحدد مهمة الشرع بأنها مقصورة على الكشف عن وجه الحسن أو القبح فقط، ولا تأثير له فى الفعل وبالتحسين أو التقبيح مع أنه يستبعد أن يكون للفعل صفة نفسية يكون بها حسنًا أو قبيحًا. وعنده أن العقل لا يدل على حسن شىء ولا قبحه فى حكم التكليف من الله شرعًا، على معنى أن الفعل ليس على صفة ذاتية من الحسن والقبح لو فعلها الإنسان استحق من الله ثوابًا أو عقابًا، ومعنى الحسن عنده ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، «وإذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتض قوله صفة للفعل لم تكن له، وكما أن العلم لا يكتسب به المعلوم صفة لم تكن له، كذلك الشرع لم يكسب الفعل صفة ولا يكسب عنده الفعل صفة»[٢٧] .

ومن حديث الشهرستانى عن الحسن والقبيح نستطيع أن نحدد النقاط التالية:

١ - إن الفعل ليس على صفة ذاتية من الحسن والقبح يستحق بها الثواب والعقاب .

٢ - العقل لا يدل على حسن شىء ولا قبحه .

٣ - إن الشرع لا يؤثر فى الأفعال بالحسن أو القبح ولكنه يكشف عنها فقط .

ويبدو أن الشهرستانى كان يقصد بالحديث الحسن والقبح الشرعيين؛ لأنه بنى على ذلك استحقاق الثواب والعقاب من الله، وهذا لا يكون إلا على الواجب الشرعى التكليفى .

ويتضح لنا أثر هذه التفرقة عند فخر الدين الرازى، فلقد ذهب إلى

أن هناك أمورًا تدرك بالعقل ولا حاجة بنا إلى الشرع فى معرفتها، فلا نزاع مثلاً فى أنا نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائمًا لطباعنا أو منافرًا لها. فإن اللذة وما يؤدى إليها ملائم، والألم وما يؤدى إليه منافر، ولا حاجة بنا إلى الشرع فى معرفة هذه الأمور ونحن نعلم بعقولنا حسن العلم وقبح الجهل، وهذه أمور تكاد معرفتها تكون ضرورية، أما النزاع فيحصره الرازى فى القضية الآتية:

«إن بعض الأشياء يتعلق به الذم فى الدنيا والعقاب فى الآخرة»، والسؤال المطروح هو: هل الثواب والعقاب والمدح والذم لأجل صفة ذاتية فى الفعل عائدة إليه نفسه أم أن ذلك لمجرد حكم الشرع بالأمر به أو النهى عنه ؟ ويجيب الرازى بأن موقف الأشاعرة على أن ذلك لمجرد أمر الشرع به[28]، وإذا كان الرازى يتابع بقية الأشاعرة فى القول بأن الشرع هو مصدر الحسن والقبح فإنه قد جعل للعقل مدخلاً فى إدراك الملائم للطبع والمنافر له، وفى إدراك حسن العلم وقبح الجهل. وهو بذلك يقترب من القاضى عبد الجبار حين قسم الحسن والقبيح إلى عقلى وشرعى وجعل للعقل مجاله وللشرع مجاله، غير أن التكاليف الشرعية عند عبد الجبار ترجع إلى أصول عقلية، ومهمة الشرع هى الكشف عنها وتفصيل مجملها.

ويقترب الآمدى من الرازى فى هذه التفرقة، حيث يرى أن إطلاق الأشاعرة القول بأن الحسن والقبيح ليس إلا ما حسَّنه الشرع أو قبَّحه بأن ذلك توسيع فى العبارة معللاً ذلك بأنه « لا سبيل إلى جحد أن ما وافق الغرض جهة المعقول وإن لم يرد به الشرع المنقول أنه يصح تسميته حسنًا كاستحسان ما وافق الأغراض من الجواهر والأعراض وغير ذلك»، وأخذ يفسر عبارة الأشاعرة بقوله: «ليس المراد بإطلاقهم أن الحسن ما حسَّنه الشرع، أنه لا يكون حسنًا إلا ما أذن فيه أو أخبر بمدح فاعله، وكذا فى جانب القبح أيضًا»[29]، فالآمدى يفسر هنا عبارة الأشاعرة بأنه ليس المراد منها أن يقتصر الحسن والقبيح على ما ورد به الشرع فقط، فإنه قد يكون هناك حسن غير ما ورد به الشرع والآمدى يجعل للشرع مجالاً فى إدراك الحسن والقبيح، وللعقل مجالاً كذلك يقول الآمدى: «أما أهل الحق فليس الحسن عندهم من الأوصاف الذاتية للمحال؛ بل إن وصف الشىء بكونه حسنًا أو قبيحًا فليس إلا لتحسين الشرع أو

تقبيحه إياه بالإذن فيه أو القضاء بالثواب عليه أو المنع منه أو القضاء عليه، أو تقبيح العقل له باعتبارها أمورًا خارجية، ومعانى مفارقة بسبب الأعراض والتعلقات، وذلك يختلف باختلاف النسب والإضافات»[٣٠].

وتحليل الآمدى لموقف الأشاعرة على هذا النحو لا يجعل للفعل قيمة ذاتية كامنة فيه، بل تكون قيمة الفعل عنده من أحد مصدرين:

المصدر الأول: تحسين الشرع أو تقبيحه بالأمر به أو النهى عنه.

المصدر الثانى: تحسين العقل أو تقبيحه باعتباره الأمور الخارجية التى تلائم الطبع أو تنافره.

وإذا كان الآمدى يعبر فى المصدر الأول عن اتجاهه الأشعرى فإنه فى المصدر الثانى لا يقترب من المعتزلة؛ لأنه وإن جعل العقل مصدرًا من مصادر القيمة الخلقية للفعل فقد جعل هذه القيمة كامنة فى غاية الفعل وليست ذاتية فيه وهو يتابع فى ذلك الشهرستانى والرازى والغزالى فإنهم جميعًا متفقون على تفسير الحسن بأنه الملائم للطبع؛ والقبيح المنافر له وهذا تفسير غائى للقيمة الخلقية أقرب إلى معنى الخير والشر منه إلى معنى الحسن والقبيح.

ومهما يكن من أمر، فإن هناك تفسيرات أخرى لمذهب الأشاعرة ظهرت على يد عضد الدين الإيجى والأصفهانى «أبو الثناء»، فكل منهما يفسر المذهب على نحو أكثر قبولاً. فالحسن والقبيح مطلق ويراد به ثلاثة معان:

١ - الحسن والقبيح بمعنى الكمال والنقص.

٢ - الحسن والقبيح بمعنى ملاءمة الغرض ومنافرته، وقد يعبر عن هذين النوعين بالمصلحة والمفسدة، ولا نزاع فى أن هذين المعنيين ثابتان للصفات فى أنفسها، وأن مأخذها من العقل.

٣ - الاعتبار الثالث هو تعلق المدح والذم والثواب والعقاب، بقول عضد الدين الإيجى، وهو محل الخلاف، إذ هو عندنا مأخوذ من الشرع للاستواء فى أنها فى أنفسها لا تقتضى المدح والذم والثواب والعقاب، إنما صارت كذلك بسبب أمر الشارع به، حتى لو عكس الأمر انعكس الحال وهو عند المعتزلة عقلى[٣١].

وهذا التقسيم متأثر بتفسير الرازى لمعانى الحسن والقبيح، وهو مأخوذ عن الفلاسفة فى تفسيرهم للخير والشر، نقله عنهم الرازى ولم ينتبه إلى الفرق بين معنى الحسن والقبيح من حيث ذاتية المعنى فى الفعل وبين معنى الملائم والمنافر.

وأنها تفسيرات غائية ، ونقلها عن الرازى الإيجى فى العقائد والأصفهانى فى شرح المطالع ولم يتنبهوا إلى مأخذ الرأى .

على أية حال فإن هذا موقف الأشاعرة من قضية الحسن والقبيح ودور الشرع فى حسن الفعل أو قبحه، فهناك إجماع بينهم على أن صفة الحسن والقبح ليست ذاتية فى الفعل، وإنما تعود إلى أمر الشرع ونهيه، وإذا كان بعضهم قد سلب الشرع صفة التأثير فى الفعل كالشهرستانى فإنه قد استبعد أيضًا أن يكون للفعل صفة نفسية صار بها حسنًا أو قبيحًا. وابتداء من الرازى حتى عضد الدين الإيجى نجد تفسيرات للموقف الأشعرى تكاد تقترب من موقف القاضى عبد الجبار من المعتزلة، حيث يتفقون جميعًا على أن هناك نوعًا من الحسن والقبيح لا مدخل للعقل فى إدراكه بل هو من مدركات الشرع نحو معرفة كيفية الصلاة وكون الفرائض خمسًا وبقية التكاليف. غير أنه ما يزال هناك فرق واضح بين الاتجاهين. فالقاضى عبد الجبار يرجع حسن ذلك إلى أصول عقلية قد تخفى على العقل فيبينها له الشرع. أما الأشاعرة فعندهم أن حسن هذه التكاليف إنما هو مجرد ورود الشرع بها .

أثر الخلاف:

وبعد هذا العرض التاريخى لموقف الأشاعرة لا بد أن نضع أمامنا الملاحظات التالية:

١ - هناك تيار أشعرى يبدأ من الجوينى فالغزالى فالرازى فالآمدى يفسر الحسن والقبيح بمعنى الملائم للطبع أو المنافر له، ويظنون أن هذا التفسير هو مقصود المعتزلة، وليس الأمر كذلك لأن تفسير الحسن والقبيح بالملائم والمنافر يعود إلى مبدأ اللذة والألم أو النافع والضار، وهذا تفسير غائى أقرب إلى بيان معنى الخير والشر وليس الحسن والقبيح .

٢ - ظهر أثر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، حول هذه القضية حين أجاز الأشاعرة أن يفعل الله كل ممكن ومقدور له فى العقل، فلا قبيح ولا ظلم بالنسبة لله، فإذا عذب الأنبياء وأثاب العصاة لكان ذلك جائزًا منه، بل كان ذلك منه عدلاً ورحمة، لأنه ليس تحت شريعة غيره ولا يخضع لقانون من هو فوقه حتى يكون فعله قبيحًا، كما لا يتصرف فى ملك غيره حتى يكون فعله ظلمًا فلا آمر ولا ناهى بالنسبة له. ولقد أجاز ذلك الأشاعرة بناء على تصورهم لمفهوم الحسن

والقبيح والعدل والظلم، فما ورد به الشرع كان حسنًا ولا مدخل للعقل فى ذلك.

أما المعتزلة فمنعوا ذلك تمامًا؛ لأن أمور الشرع لا بد أن ترجع فى وجوبها إلى أصول عقلية مقررة. فالواجب لا بد أن يكون حسنًا فى نفسه قبل إيجاب المشرع له، وعلى ذلك فلا يجوز عقلاً أن يقع من الله ظلم أو عبث .

٣ - نظر المعتزلة إلى الفعل الإلهى من منطلق أن الله لا بد أن يكون حكيمًا فى فعله، عدلاً فى حكمه فلا يجوز عليه فعل القبيح .

بينما بدأ الأشاعرة نظرتهم من منطلق أن الله على كل شىء قدير وفعال لما يريد. وبين الموقفين فرق كبير ظهر أثره فى اعتراضات كل طائفة على الأخرى فى الحسن والقبيح، وقد علقوا الحسن والقبيح بالأمر والنهى تارة وبكون العبد مربوبًا ومملوكًا لله تارة أخرى، أخذوا يردون دعوى المعتزلة باعتراضات بدت متهافتة تدل على أنهم لم يستوعبوا نظرة المعتزلة إلى الحسن والقبيح ولم يفهموها[٣٢]، والحقيقة أن نظرة المعتزلة إلى هذه القضية كانت أكثر شمولاً وأصالة وعمقًا، حيث كانوا ينظرون إلى القضية على أنها مشكلة الإنسان فى كل عصر وتحت كل شريعة فلا ينبغى أن تكون مصادر أخلاقياته خارجة عنه هو؛ لأنه الكائن الوحيد الذى رزق حاسة التمييز بين الحسن والقبيح حتى إن بعض المذاهب الفلسفية قد عرفت الإنسان بأنه حيوان أخلاقى[٣٣]، وكان على المعتزلة أن يبينوا خطأ قول الأشاعرة فى جعلهم الأمر والنهى مقياسًا للحسن والقبيح، ولقد شغل ذلك القاضى عبد الجبار وأفرد له كثيرًا من مصنفاته .

وتتلخص هذه الردود فيما يلى:

١ - أن القبائح معروفة بالعقول لجميع الناس قبل أن تحصل لديهم المعرفة يكون الإنسان محدثًا مربوبًا أو مأمورًا منهيًا، كما أننا نعرف القبيح بدون معرفة النهى والناهى، فلا يصح تعلق الحسن والقبيح بشىء من ذلك أصلاً .

٢ - لو كانت جهة القبح فى الفعل راجعة إلى مجرد النهى لوجب فيمن لا يعرف الله - الناهى - ألا يكون عارفًا لشىء من القبائح وألا يفرق بين المحسن والمسىء والواقع يكذب ذلك .

٣ - لو صح توقف العلم بالقبيح على النهى لما حصل لنا علم بذلك مطلقًا؛ لأن العلم بالنهى يتوقف على العلم بالله، والعلم بالله يتوقف على كمال العقل ليصح النظر

والاستدلال، ومن كمال العقل معرفة قبح القبائح التى هى أصول فى هذا الباب، وبذلك يتوقف العلم بالنهى على العلم بالله، ويتوقف العلم بالله على معرفة القبائح، ويتوقف معرفة القبائح على معرفة النهى، وهذا هو الدور الباطل(٣٤). فكيف يصح إن توقف العلم بالقبائح على النهى؟

٤ - إن تعلق الحسن والقبيح بالأمر والنهى يترتب عليه كثير من المحاذير فلا يحسن من الله شىء مطلقًا حيث لا آمر له، ولحسن الظلم إذا أمر به فلان، وقبح العدل إذا نهى عنه فلان، ولحسن الشىء وقبح فى وقت واحد إذا أمر به إنسان ونهى عنه آخر(٣٥)، ولا يجوز أن تحسن الأفعال لمجرد الأمر بها؛ لأنها لا تعلق لها بالفاعل ولا بأحواله وصفاته، وأمره تعالى بالشىء يدل على أن ما أمر به صلاح، ونهيه يدل على أن ما نهى عنه فساد، لا أن الفعل صار بالأمر صلاحًا وبالنهى فسادًا، والدليل يدل على أن الشىء على ما هو به لا أنه يصير به على ما هو عليه كما سبق بيان الفرق بين العلة والدليل(٣٦).

٥ - لو حسن الفعل للأمر والنهى لحسن من النائم والساهى والطفل إيقاع كل قبيح لانتفاء النهى عن ذلك، ولو حسنت أفعالهم لما جاز لنا أن نمنعهم من إتيان شىء قبيح.

ويعجب المعتزلة من الأشاعرة حين يجوزون لله تعالى تكاليف ما لا يطاق، وأنه لو أمرنا بالكذب ونهانا عن الصدق لكان ذلك منه عدلاً وحكمة، ولو عذب الأنبياء وأثاب العصاة لكان ذلك عدلاً وحقًا ... أنه لو صح ذلك منه فكيف يقال فى أفعاله: إنها صواب وحكمة وكيف يكون عدلاً وحكيمًا ؟

ولا يتصور الأشاعرة أصلاً أن الأوامر والنواهى التكليفية تكون تابعة لقيم أخرى خارجة عن مجرد الأمر والنهى ويظنون أن ذلك انتقاص من قداسة القدرة الإلهية وتضييق على الإرادة، وكان على الأشاعرة أن يتنبهوا إلى الأخطار الجسيمة التى تترتب على رفضهم لنظرية الحسن والقبح العقليين، إننا لو رفضنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية ورددنا إلى مجرد الأوامر والتعاليم الشرعية فلا يصح لنا قياس شىء على شىء أصلاً، ولا يصح لنا التعليل بـ لم، ولا لأنه، ولما كانت هناك باء تسمى باء السببية إطلاقًا؛ إذ لا تعليل للذوات ولا صفات للأفعال التى هى عليها حتى يناط بها حكم مختلف فيه أو قياس عليها أمر متنازع فيه، وذلك

رفع للشرائع بالكلية من حيث إثباتها ورد للأحكام الدينية من حيث قبولها[٣٧]، ولعل هذا ما جعل بعض متأخرى الأشاعرة يميلون إلى رأى المعتزلة .

ولقد نقل الأشعرى عن النَّظام أن كل معصية كان يجوز أن يأمر الله بها سبحانه، فهى قبيحة للنهى عنها، وكل معصية كان لا يجوز أن يأمر الله بها فهى قبيحة لنفسها كالجهل والاعتقاد فى غيره، وكذلك كل ما لم يجز إلا أن يأمر الله به فهو حسن لنفسه، وكل ما جاز ألا أن يأمر الله به فهو حسن للأمر به[٣٨]، وهذا يعنى أن النَّظام قد قسَّم الأفعال إلى قسمين منها أفعال تكتسب قيمتها الخلقية من أمر الله بها أو نهيه عنها، ومنها أفعال تكون قيمتها الخلقية ذاتية فيها، وإذا صح ما نقله الأشعرى عن النظام فى ذلك فإنه يتفق مع ما ذهب إليه القاضى عبد الجبار، بل ربما كان القاضى متأثرًا فى تقسيمه للقبيح والحسن إلى عقلى وشرعى بما ذهب إليه النظام فى ذلك، وهذا يؤكد لنا أن المعتزلة لم يجعلوا العقل مقياسًا للحسن والقبح بإطلاق، وإنما جعلوا ذلك أساسًا فيما لم يرد به نص شرعى أو أمر تكليفى، ولعل هذا قد يقرب هوة الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة إذا افترضنا أن الأشاعرة كانوا يقصدون فيما يذهبون إليه الحسن والقبح الشرعيين غير أنه ما زالت هناك فجوة كبيرة بين الموقفين؛ لأن المعتزلة يجعلون الأوامر التكليفية ترجع فى أصلها إلى حكم العقل بحسنها أو قبحها، لكن قد يخفى على العقل اكتشاف ذلك فى بعض الأحيان، وهذا لا يعنى انعدام المعرفة العقلية أو يلغى أثرها، وعدم علمنا بوجه الحكمة العقلية فى تقبيل الحجر الأسود مثلاً لا يعنى انعدام هذه الحكمة من جهة العقل، بل يعنى غموضها عن الإدراك .

ولا بد أن نشير هنا إلى ما فى موقف الفريقين من قصور فى تصورهم لقضية الحسن والقبيح، فلقد قاس المعتزلة أفعال الله على أفعال الإنسان، وجعلوا علة الحسن والقبح واحدة فيهما، وظنوا أن كل ما يحسن من الإنسان يجب أن يحسن من الله تعالى، وما يقبح من الإنسان يقبح من الله، فشبهوا بذلك أفعال الله بأفعال الإنسان. وجمهور الفقهاء من المسلمين يقولون: إن الله حرم المحرمات فحرمت وأوجب الواجبات فوجبت. فهنا أمران يجب ملاحظة الفرق بينهما.

الأول إيجاب وتحريم: وذلك يكون بكلام الله وخطابه، وبه يكون الثواب والعقاب .

والثانى وجوب وحرمة: وذلك صفة نفسية للفعل، والله تعالى عليم بما تتضمنه الأحكام الشرعية من المصالح فأمر ونهى لعلمه بما فى الأمر والنهى والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم، وهو أثبت حكم الفعل الشرعى بإيجابه أو تحريمه، وأما صفة الفعل فقد تكون ثابتة فيه بدون خطاب، وهذا ما كان على الأشاعرة أن يتنبهوا إليه، فقد ثبت بالخطاب الشرعى ثلاثة أنواع:

أحدها : أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة ولم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم مشتمل على فساده، فهذا النوع معلوم بالعقل، والشرع قبّح ذلك لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن له، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون صاحبه معاقبًا فى الآخرة إذا لم يعلم حكم الشرع فيه.

الثانى: أن الشارع إذ أمر بشىء صار حسنًا، وإذا نهى عن شىء صار قبيحًا، وفى هذا النوع يكون الفعل قد اكتسب صفة الحسن والقبح من خطاب الشرع، وذلك كوجوب صيام آخر يوم من رمضان فإن الشارع أمر به فكان حسنًا، وتحريم صوم أول يوم من شوال فإن الشارع نهى عنه فصار قبيحًا، والحسن والقبح هنا مستفاد من خطاب الشارع، وليس من العقل ، وهذا ما غفل عنه المعتزلة كذلك :

الثالث: إنه فى مقام العبودية لله والإذعان له يقتضى الأمر أن الشارع قد يأمر بشىء ليمتحن به العباد ليعرف هل يطيع العبد أو يعصى، وقد يكون فعل المأمور غير مراد فى نفسه ولكن لمجرد الابتلاء، كأمر إبراهيم بذبح ابنه إسماعيل: ﴿ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴾ (الصافات:١٠٣) حصل المقصود ففداه بذبح عظيم. فالحكمة هنا ناشئة من نفس الأمر لا من نفس المأمور. وهذا النوع قد غفل عنه المعتزلة، وقد أخطأ المعتزلة كذلك، حيث

أرجعوا كل التكاليف الشرعية إلى أصول عقلية وليس الأمر كذلك. كما أخطأ الأشاعرة حين جعلوا الشريعة كلها من هذا النوع المقصود به الابتلاء وأنكروا ما فى الأفعال والأشياء من صفات وطبائع ثابتة لها قبل الشرع لا بالشرع، وجمهور المسلمين والسلف قد أثبتوا الأنواع الثلاثة التى توجه بها الخطاب التشريعى(٣٩).

الهوامش:

١) انظر: المغنى: ٦أ /٢٥ .
٢) انظر شرح الأصول الخمسة: ٣٠٦ - ٣٠٨ .
٣) المغنى ٦أ/ ٥٧ - ٥٨، ١٧١/١٤ .
٤) المغنى ٦أ/ ٧٠ — ٧٣ .
٥) المغنى ١٣ /٣١٦ .
٦) نفس المرجع .
٧) المغنى ١٧١/٨ - ١٧٢ .
٨) المغنى ٥٣١/١١، ١٤/ ١٥٤ .
٩) المغنى ٢٠/٦، ٣١٦/١٣، ٣٢٤ .
١٠) انظر المغنى ٦أ /٥٤ - ٥٥ .
١١) المغنى /٥١٥/١١ .
١٢) المغنى: ١٥١/١٤ .
١٣) المختصر فى أصول الدين للقاضى عبد الجبار ٢٣٥/١ رسائل العدل والتوحيد .
١٤) المغنى: ٤٧/١٧ .
١٥) المغنى: ١٤٣/١٤ .
١٦) المغنى: ٦٥/١٦ .
١٧) المغنى: ٤٩/١٣ .
١٨) شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ٧٦ .
١٩) المغنى: ٥٨/١٣ .
٢٠) الكشاف للزمخشرى: ٢١٩/٢ .
٢١) المغنى: ٥٧/١٦ .
٢٢) الإبانة للأشعرى: ط حيدرآباد ١٩٤٨م ، ص ٥٤ .
٢٣) انظر الإرشاد: ٢٥٨ - ٢٥٩ .
٢٤) انظر الإرشاد: ٢٦٠ - ٢٦٥ .
٢٥) الإحياء: ١٩٦ ط الشعب .
٢٦) قواعد العقائد للغزالى ص ١٢، مجموعة الرسائل الفرائد ط الجندى .
٢٧) نهاية الاقدام: ٣٧٠ تحقيق ألفريد جيوم ط استانبول .
٢٨) الأربعين للرازى: ٢٤٦ - ٢٤٧ .
٢٩) غاية المرام فى علم الكلام: ٢٣٥ .
٣٠) غاية المرام: ٢٣٤ .
٣١) انظر شرح الدوانى على العقيدة، بهامش حاشيتى السيالكوتى ومحمد عبده على شرح العضدية ص ٢٧٢، وانظر أيضًا شرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار للبيضاوى ص ١٩٥، ١٩٦ ط الخيرية ١٣٢٣ هـ .
٣٢) انظر فى ذلك: رد الرازى على المعتزلة فى كتابه نهاية العقول ٦١/٢، ٦٤، الجوينى فى الإرشاد ٢٦٢ - ٢٦٥ .
٣٣) انظر مدخل إلى الفلسفة: جون هرمان راندال، جوستاف بوخلر، ترجمة ملحم قربان ص ٢٩٠ ط بيروت .
٣٤) انظر المحيط بالتكليف: ٢٥٣ - ٢٥٤ .
٣٥) شرح الأصول الخمسة: ٣١١ - ٣١٢ .
٣٦) المغنى: ١٢٢/٦ .
٣٧) المغنى: ٦/أ ص ١١٥ - ١٢١، انظر الفلسفة الأخلاقية د. محمود صبحى ١٣٦، نهاية الأقدام ٢٧٤، فلسفة المعتزلة: ألبير خير ص ٩٩ .
٣٨) انظر إبراهيم بن سيار النظام د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ١٦٨ .
٣٩) انظر فى ذلك مجموع فتاوى ابن تيمية ط الرياض: ٤٣٣/٨٠ — ٤٣٦ .

الحشر

المعنى اللغوى :

حشرهم يحشُرهم ويحشِرُهمُ حشرا: جمعهم :ومنه يوم المحشر . والحشر: جمع الناس يوم القيامة.

و المحشر: المجمع الذى يحشر إليه القوم، وكذلك إذا حشروا إلى بلد أو معسكر أو نحوه .قال الجوهرى: المحشر، بكسر الشين: موضع الحشر[1] .

وقال الإمام الرازى: "الحشر اسم يقع على ابتداء خروجهم من الأجداث إلى انتهاء الموقف، لأنه لا يتم كونهم هناك إلا بجميع هذه الأمور"[2].

وقال فى قوله تعالى: ﴿ وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴾ (الكهف:٤٧)

جمعناهم للحساب، فلم نغادر منهم أحدا، أى لم نترك من الأولين والآخرين أحدا إلا جمعناهم لذلك اليوم [3].

وقال فى قوله تعالى:

﴿ يَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ۚ ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ ﴾ (ق:٤٤) هو يوم الخروج، و(سراعا) حال للخارجين؛ لأن قوله تعالى: (عنهم) يفيد كونهم مفعولين بالتشقق، فكان التشقق عند الخروج من القبر"[4].

وأما يوم الحشر:

قال الرازى: فى قوله تعالى: ﴿ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾ (المعارج:٤).

هو يوم من أيام الآخرة طوله خمسون ألف سنة، وهو يوم القيامة، وهذا قول الحسن: قال: وليس يعنى أن مقدار طوله هذا فقط، إذ لو كان كذلك لحصلت له غاية، ولفنيت الجنة والنار عند تلك الغاية، وهذا غير جائز، بل المراد أن موقفهم للحساب حتى يفصل بين الناس خمسون ألف سنة من سنى الدنيا .ثم بعد ذلك يستقر أهل النار فى دركات النيران نعوذ بالله منها "[5].

وأخبر سبحانه وتعالى أن يوم الحشر كألف سنة فى قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾ (الحج:٤٧) ولا تعارض لأن المراد بيان طول المدة، كما أن اليوم يختلف باختلاف أحوال الناس، يقول الرازى: "واعلم أن هذا الطول يكون فى حق الكافر، أما فى حق المؤمن فلا، والدليل عليه الآية والخبر، أما الآية فقوله تعالى: ﴿ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ

﴿ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا ﴾ (الفرقان:٢٤) واتفقوا على أن ذلك المقيل والمستقر هو الجنة، وأما الخبر فما روى عن أبى سعيد الخدرى أنه قال: قيل لرسول الله ﷺ: ما طول هذا اليوم ؟فقال: "والذى نفسى بيده إنه ليخفف عن المؤمن حتى يكون عليه أخف من صلاة مكتوبة يصليها فى الدنيا "[٦].

فيمن يحشرون:

تحشر جميع الخلائق ممن يقع عليهم الحساب والفصل بينهم من إنس وجن وبهائم ووحوش وغير ذلك لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴾ (التكوير:٥) وقوله سبحانه: ﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ (الفرقان: ١٧) ولقوله ﷺ: "لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء" [٧]، والجلحاء التى لا قرن لها . والحديث دليل على حشر البهائم يوم القيامة وإعادتها يوم القيامة كما يعاد أهل التكليف من الآدميين، وكما يعاد الأطفال والمجانين ومن لم تبلغه دعوة، وعلى هذا تظاهرت دلائل القرآن والسنة ؛ قال تعالى: ﴿ وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴾ (التكوير: ٥) وإذا ورد لفظ الشرع، ولم يمنع من إجرائه على ظاهره عقل ولا شرع وجب حمله على ظاهره .قال العلماء: وليس من شرط الحشر والإعادة فى القيامة المجازاة بالثواب أوالعقاب.

أرض المحشر:

إذا أحيا الله تبارك وتعالى الناس كلهم، قاموا بمجلس ينظرون مايراد بهم، لقوله: ﴿ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ ﴾ (الزمر: ٦٨) ثم يعرض الجميع إلى موقف العرض والحساب ، وهو الساهرة ، قال عز وجل : ﴿ فَإِنَّمَا هِىَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُم بِٱلسَّاهِرَةِ ﴾ (النازعات ١٣:١٤) وجاء عن النبى ﷺ أنه قال: "عليكم بالشام أرض المحشر والمنشر" [٨] ويقال: إن الساهرة أرض معروفة عند بيت المقدس، والساهرة عند أهل اللغة وجه الأرض، والمعنى فإذا هم قد صاروا على وجه الأرض بعد أن كانوا فى جوفها .قيل: الساهرة صحراء قرب شفير جهنم، والله أعلم"[٩]

أحوال الناس فى المحشر:

"وإذا حشر الناس بعد ما نشروا حشروا حفاة عراة غرلاً، لأنهم كذلك بدأوا، والله عز وجل يقول:

﴿ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ﴾

(الأنبياء:١٠٤) فلما كانوا بدأوا غرلاً بعثوا غرلاً، لئلا يمتد من الإعادة شىء من أخبارهم، ويحشرون حفاة عراة، لأن الملابس فى الدنيا أموال، ولا مال فى الآخرة [١٠] وفى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها قالت: قال النبى ﷺ

"يحشر الناس يوم القيامة حفاة عراة غرلاً، قلت: يا رسول الله النساء والرجال جميعا ينظر بعضهم إلى بعض ؟ قال: يا عائشة، الأمر أشد من أن ينظر بعضهم إلى بعض"،وفى رواية أنه أجابها بقوله تعالى: ﴿ لِكُلِّ ٱمْرِيٍٕ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ ﴾ (عبس: ٣٧).

ذلك أنه فى هذا المحشر: ﴿ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّآ أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَٰرَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ ﴾ (الحج:٢)، فيعظم الهول ويشتد الكرب، وتدنو الشمس من الرؤوس، كما ورد فى الحديث عن المقداد بن الأسود قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول : "تدنى الشمس يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كمقدار ميل، فيكون الناس على قدر أعمالهم فى العرق، فمنهم من يكون إلى كعبيه، ومنهم من يكون إلى ركبتيه، ومنهم من يكون إلى حقويه، ومنهم من يلجمه العرق إلجامًا، قال: وأشار رسول الله ﷺ بيده إلى فيه"[١١].

وفى حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: " يحشر الناس على ثلاث طرائق (أى ثلاث فرق) راغبين راهبين، واثنان على بعير، وثلاثة على بعير، وأربعة على بعير، وعشرة على بعير، وتحشرُ بقيتهم النار، تبيت معهم حيث باتوا، وتقيل حيث قالوا، وتصبح معهم حيث أصبحوا، وتمسى معهم حيث أمسوا"[١٢].

وفى جانب آخر فهناك أقوام لا يشعرون بهول ذلك اليوم وما فيه من شدة وكرب، لأن الله تعالى يظلهم فى ظله يوم لا ظل إلا ظله، يوم يقوم الناس لرب العالمين وتدنو منهم الشمس، ويشتد عليهم حرّها، ولا ظل هناك إلا لعرشه سبحانه، وهو من بيّنهم حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: " سبعة يظلهم الله فى ظله يوم لا ظل إلا ظله : الإمام العادل، وشاب نشأ بعبادة الله، ورجل قلبه معلق فى المساجد، ورجلان تحابا فى الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه، ورجل دعته امرأة ذات منصب وجمال، فقال: إنى أخاف الله، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله، ورجل ذكر الله خاليًا، ففاضت عيناه" وعبارة "حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله" [١٣]هكذا وردت فى نسخ صحيح مسلم والصحيح المعروف "حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه"، هكذا رواه مالك فى "الموطأ" والبخارى فى صحيحه، و غيرهما من الأئمة .وهو وجه الكلام، لأن المعروف فى النفقة فعلها باليمين.

وقد جاء فى صفة الحشر فى قول الله تعالى: ﴿ يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى

﴿ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا ۝ وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ (مريم ٨٥ -٨٦)، وعن علىّ ؓ عن النبى ﷺ فى قوله عز وجل: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾ قال: "أما إنهم ما يحشرون على أقدامهم ولا يساقون سوقا، ولكنهم يؤتون بنوق من فوق، ينظر الخلائق إلى مثلها، رحالها الذهب ، وزمامها الزبرجد ، فيقعدون عليها حتى يقرعوا باب الجنة". وسمى المتقون وفدًا لأنهم يسبقون سائر الناس إلى حيث يدعون إليه، فإنهم يكونون على نجائب تسرع بهم..... والملائكة تتلقاهم بالبشارات كما قال عز وجل: ﴿وَتَتَلَقَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ هَٰذَا يَوْمُكُمُ ٱلَّذِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ (الأنبياء:١٠٣)، فيزيدهم ذلك "إسراعا"[١٤].

أ.د. شوقى على عمر

الهوامش:

(١) ابن منظور: لسان العرب مادة "حشر".
(٢) التفسير الكبير جـ٥ /١٩٦.
(٣) نفسه جـ ٢١ /١٣٣ .
(٤) نفسه جـ ٢٨/ ١٩٠ .
(٥) التفسير الكبير جـ٣٠/ ١٢٣.
(٦) رواه مسلم فى صحيحه .
(٧) الحديث عن أبى هريرة فى صحيح مسلم (كتاب البر والصلة باب تحريم الظلم) الترمذى (أبواب صفة القيامة، باب ما جاء فى شأن الحساب والقصاص)، المسند ٣٠١/٢، ٣٢٣
(٨) لم يرد هذا الحديث: لا فى سنن ابن ماجه (الإقامة، باب ١٩٦، ح ١٤٠٧، مسند الإمام أحمد ٤٦٣/٢.
(٩) الحليمى: المنهاج فى شعب الإيمان جـ١ / ٤٤٠ -٤٤١.
(١٠) الحليمى ٤٤٥/١-٤٤٦.
(١١) الحديث أخرجه مسلم فى صحيحة "كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب فى صفة يوم القيامة".
(١٢) صحيح مسلم "كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب فناء الدنيا، وبيان الحشر يوم القيامة".
(١٣) صحيح مسلم "كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة".
(١٤) الحليمى: المنهاج جـ١ /٤٤١.

الحكمة

المعنى اللغوى:

ذكر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزأبادى فى كتابه "القاموس المحيط"، لفظ الحكمة من الناحية اللغوية وتصرفاتها فقال:

وهذا محل الشاهد ـ: والحكمة بالكسر هى: العدل - والعلم - والحلم - والنبوة - والقرآن والإنجيل. وأحكمه أتقنه فاستحكم ومنعه من الفساد كحكمه حكما، وحكمه الفرس جعل للجامه حكمة. والحكمة بالحاء الكاف المحركين ما أحاط بحنكى الفرس من لجامه، ويقال: سورة محكمة، أى: غير منسوخة، والآيات المحكمات هى التى تدل بظاهرها على معانيها فلا تحتاج إلى تأويل، والمحكمون بفتح الكاف وكسرها المنصفون من أنفسهم، والحكم (محركة الحاء والكاف) الرجل المسن: ثم ذكر صاحب القاموس المحيط معانى مشتقة من الحكم بمعانيها المرادفة، لا داعى لذكرها خشية التطويل[1].

والمدقق فيما ذكر هنا، يلاحظ أن المعانى اللغوية المتعددة للفظ "الحكمة" لا تخرج عن كونها "عقل الأمور" مادية كانت أم معنوية، حتى لا يكون هناك شطط فى الفهم بين إفراط أو تفريط من باب قوله ﷺ لصاحب الناقة: "اعقلها وتوكل".

المعنى الاصطلاحى للفظ الحكمة:

لفظ الحكمة من الألفاظ ذات المعانى التى يحدد كل معنى منها السياق الذى وردت فيه، أو ما يغلب على الظن أنه مراد المتكلم من هذا اللفظ، وقد جاء تعريف الحكمة على سبيل الإجمال فى كتاب "التعريفات" للجرجانى فقال: "علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هى عليه فى الوجود بقدر الطاقة البشرية"[2]، وحقائق الأشياء هى ماهياتها التى هى عليها فى ما وراء الحس، بذاتياتها وعوارضها، ولما كانت كذلك، فإن طبيعة الحكمة بهذا المعنى تكون علما نظريا، لا علاقة له بالأفعال، وأما إذا أردنا بمعناها ما يشمل القول والفعل، فإن تعريفها بأنها "الإصابة فى القول والعمل" يكون أشمل وأعم، وهذا أحد تعريفهاتها عند بعض الكاتبين، لشمولها الجانبين: النظرى (العلم بماهيات الأشياء) والعملى (الفعل الذى يصدر عن الإنسان، من ثم رأينا القرآن وهو تنزل من لدن حكيم عليم، يربط بين الإيمان - وهو حقيقة قلبية نظرية، ومقتضى هذا الإيمان، وهو العمل فى مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ إِنَّا

﴿لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً﴾ (الكهف:٣٠).
وهذا هو ما أجمع عليه سلف الأمة، ومن المعروف أن العمل والسلوك الظاهرين، هما دليل واضح على ما لدى الإنسان من اعتقاد أو إيمان - الجانب النظرى - ثم ندرك لماذا أراد حبر الأمة عبد الله بن عباس أن من معانى الحكمة أن تعلم الحلال والحرام والعمل بمقتضى هذا العلم والمتأمل فى هذا المعنى، الذى أراده ابن عباس، يلاحظ أن الأحكام الإلهية التكليفية، فى الجانبين النظرى والعملى، إنما تصدر من خالق الإنسان الذى يعلم مافيه صلاحه فى الحال والمآل، سواء أكانت هذه التكليفات متعلقة بالأوامر أم بالنواهى وما بينهما من الأحكام الشرعية التى تهدف فى شمولها إلى تحقيق المقاصد الشرعية: من حفظ المال، والعقل، والنفس، والعرض، والدين. كما يرينا هذا الفهم لمعنى الحكمة لدى ابن عباس أيضا أن الجانب الاجتماعى الواقعى الذى تطبق فيه الأحكام الإلهية هو المنظور إليه حتى تستقيم الحياة البشرية، ولولا ذلك لتحولت الحكمة إلى إدراك نظرى لا يظهر أثره الاجتماعى، بل يظل كامنًا داخل الإنسان المدرك لمعنى الحكمة، وهذا المعنى يسرى فى القرآن الكريم ليعبر عن طبيعة الإسلام، تلك التى تقرن بين الإيمان والعمل وتمزج بينهما كأنهما شىء واحد يعبر عن هذه الطبيعة، والقرآن الكريم ينعى على الذين يقولون ولا يفعلون. وبين أن ذلك أكبر مقتا عند الله سبحانه وتعالى، وذلك فى قوله جل شأنه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف:٢ -٣) وقد أشرنا سلفا إلى أن لفظ الحكمة ذو دلالات واسعة ومعان رحبة، نذكر هنا مجملها استكمالاً للحقيقة، وقد قرر جمهور المفسرين فى بيان قوله تعالى: ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (البقرة:٢٦٩).

معانى كثيرة منها:

١ـ القرآن الكريم نفسه، لأنه كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير (سورة هود: الآية الأولى) فالآية صريحة الدلالة على حكمة القائل وحكمة القول، والعلاقة بين حكمة القائل، وهو الله سبحانه وتعالى، وبين القرآن الكريم لازمة لزوما بينا، والقرآن الكريم فيه من الآيات ما يتحدث عن كل منهما على حدة ما يغنى عنه ما ذكرنا خشية الإطناب والإطالة فمن أصدق من الله قولا وحديثا؟ وقد قال بدلالة هذا المعنى على القرآن الكريم: ابن مسعود -

ومجاهد - الضحاك.

والمعنى الثانى من معانى الحكمة: السنة النبوية الصحيحة، كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ (الجمعة:٢) وقوله: ﴿ وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴾ (الأحزاب: ٣٤).

٣ - والمعنى الثالث من معانى الحكمة: معرفة ناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه ومقدمه ومؤخره، وقد روى ذلك طلحة عن ابن عباس.

٤ - والمعنى الرابع: النبوة. وقد روى ذلك أبو صالح عن ابن عباس أيضًا.

٥ - والمعنى الخامس: الفهم للقرآن الكريم. وقد قال به أبو العالية وقتادة وإبراهيم النخعى.

٦ - والمعنى السادس: العلم والفقه. رواه ليث عن مجاهد.

٧ - والمعنى السابع: الإصابة فى القول، وقد رواه ابن أبى نجيح عن مجاهد.

٨ - والمعنى الثامن: الورع فى دين الله.وقد قال به الحسن بن علىّ رضي الله عنه.

٩ - والمعنى التاسع: الخشية لله. قاله الربيع بن أنس.

١٠ - والمعنى العاشر: العقل فى الدين. وقد قاله ابن زيد.

١١ - والمعنى الحادى عشر: الفهم. قاله شريك.

١٢ - والمعنى الثانى عشر: العلم والعمل. وقد قاله ابن قتيبة وآخرون.

والمدقق فى هذه المدلولات للفظ "الحكمة" على النحو الذى ذكرنا أخذا من كلام ابن الجوزى يلاحظ التداخل الواضح بينها، وجماعها هو ما ذكرناه آنفا من الإصابة فى القول والعمل. كما أشار إليه صاحب التعريفات (الجرجانى).

كما يدخل فى المعنى المذكور فى جانبه النظرى والعلمى، تلك المحاولات التى يبذلها الفكر الإنسانى فى إيجاد تعليل يصح به الوجود كله بدءًا ومصيرًا وغاية. فضلاً عن الوجود الإنسانى - وهذه هى المحاولات العقلية التى بذلها ويبذلها الإنسان العاقل فى تفلسفه منذ عرف معنى الفلسفة حتى الآن، وهو ما سنتكلم عنه بشىء من التفصيل بعد ذلك.

وقد قسم بعض الكاتبين " الحكمة " قسمين:

١- الحكمة المنطوق بها، وهى: علوم الشريعة والطريقة.

٢- الحكمة المسكوت عنها، وهى: أسرار الحقيقة التى لا يطلع عليها علماء الرسوم (الحقائق الظاهرة)

والعوام على ما ينبغى - فيضرهم ذلك أو يهلكهم - وقد استصحبوا موقفا يبين معنى الحكمة المسكوت عنها مما ذكرته كتب السنة من أن رسول الله ﷺ كان يجتاز مع أصحابه سكك المدينة، فأقسمت عليه امرأة أن يدخلوا منزلها. فدخلوا فرأوا نارا مضرمة وأولاد المرأة يلعبون حولها، فقالت يا نبى الله، أترانى أحب أن ألقى ولدى فى النار. قال: لا. قالت: فكيف يلقى الله عباده فيها وهو أرحم بهم. قال الراوى: فبكى رسول الله ﷺ. وقال: هكذا أوحى إلى [٣].

ولاشك فى أن تعذيب العصاة بالنار يوم القيامة - مع تفاوت دركاته - لم يكن أمرًا عبثًا، يتنافى مع الحكمة الإلهية بعد أن أقام الحق سبحانه وتعالى الحجة على ذلك فى قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ (الإسراء:١٥)

بل إن بعض الفرق الإسلامية المبالغة فى تقدير العقل الإنسانى كالمعتزلة ترى أن العقل وحده كاف فى تكليف الإنسان قبل ورود الشرع لأنه بذاته يدرك ما فى طبيعة الأشياء من حسن وقبح وخير وشر. وأيا ما كان الأمر، فقد حسم القرآن الكريم تلك القضية فى قوله تعالى: ﴿ مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا ﴾ (النساء:١٤٧).

الحكمة مضافة إلى الحكيم:

ما ذكرنا سلفا كان يعنى مجرد "المصطلح" لذاته، سواء أكان فى جانبه اللغوى أم جانبه الاصطلاحى، غير مضاف إلى الحكيم. وهنا نقرر أن الحكمة بمفهومها السابق إذا أضيفت إلى ما تتعلق به كان لها من المعانى والدلالات - الشىء الكثير، فمثلاً: تضاف إلى الحق سبحانه وتعالى فيقال الحكمة الإلهية كما جاء فى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (يوسف:٦) وتضاف إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، لقوله تعالى فى حق داود عليه السلام: ﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ ﴾ (ص:٢٠)

وقوله تعالى فى حق لقمان: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ أَنِ ٱشْكُرْ لِلَّهِ ﴾ (لقمان:١٢)

وقد تضاف إلى أشخاص دون ذلك، غير أنهم يتمتعون بقدر من التعقل والتوازن ومعرفة عواقب الأمور أكثر من غيرهم، وأدق منهم فى الإصابة فى القول والعمل. وهؤلاء موجودون فى كل حضارة راقية تقريبًا، كما يقال عن إنسان متفوق إنه حكيم، مثل: الحكيم الترمذى، والحكيم التبريزى، والحكيم العربى وهكذا.

كما تضاف إلى بعض الأقاليم والحضارات فى حقبة من الزمان، كما يقال: الحكمة الشرقية

وحكماء الشرق، والحكمة الغربية وحكماء الغرب، وهكذا. بحيث يستخلص الدارس لكل هذه الحضارات سواء أكانت للأشخاص أم للجهات الخصائص المميزة لكل منها، مضافة إلى ما ينفع البشر، وسنتكلم عن كل نوع من أنواع الحكمة المضافة إلى متعلقها بشيء من التفصيل: حتى تكون أكثر بيانا وإيضاحًا للقارئ.

أولا: الحكمة الإلهية: (المطلقة)

من المستقر فى أذهان العقلاء من الباحثين فى كل زمان ومكان أن الحق سبحانه وتعالى مالك الملك والمانع المانح لكل شيء، وأن ذاته العلية تختلف عن ذوات المخلوقين، وكذلك صفاته وأفعاله، ضرورة التباين بين العلة والمعلول أو السبب والمسبب، فهو سبحانه وتعالى علة الوجود كله كما يقول الفلاسفة الإلهيون، وهو الخالق للأشياء كلها من العدم المحض ودون مثال سابق يقول علماء العقائد من المتدينين. وقد جاء فى صريح القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ (الشورى: ١١) لتؤكد تلك الضرورة المشار إليها، وهى: ضرورة "التباين" بين الحق سبحانه وتعالى "كعلة" أو"خالق" وبين المعلولين أو المخلوقين. وإذا كان هذا ما ينطق به العقل والفطرة والواقع، فإن "الحكمة الإلهية" بناء على ذلك تكون معنى متفردًا لا يستطيع العقل الإنسانى إدارك كنهها وحقيقتها إلا بقدر طاقته البشرية. وقد أدركت البشرية ذلك فى فجر وجودها المبكر جدا فى قصة آدم عليه السلام حين كان يسكن وزوجه الجنة فنهاهما الحق سبحانه عن الأكل من الشجرة - كنوع من الاختبار والابتلاء - فظنا أن النهى وارد على شجرة بعينها فأكلا من أخرى ولكن من جنسها، بناء على وسوسة الشيطان لهما كما هو معروف فى القرآن الكريم، فكان ما كان من إخراجهما من الجنة، غير أنهما ندما وتابا وعرفا الحقيقة التى كانت غائبة عليهما، ولم يدركا الحكمة من هذا النهى إلى أن أبان الله لهما هذه الحكمة. ومن قبل هذه الواقعة يحكى القرآن الكريم مشهدًا آخر من مشاهد الحديث عن آدم عليه السلام حين أمر الملائكة بالسجود له واختياره خليفة له فى أرضه، فقالوا - كما حكى القرآن ذلك - قال تعالى: ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٣٠).

ومما يؤكد المعنى الذى نحن بصدده ما ورد فى القرآن - كذلك - من أن الحكمة الإلهية فوق أى تصور لحقيقتها وكنهها ما جاء فى بعض

الآيات من بيان أن تلك الحكمة لا تدرك بالأفهام القاصرة التى يتلبس بها البشر، سواء أكان فى ذلك فى جانب النواهى - كما قدمنا فى قصة آدم حين نهاه عن الأكل من الشجرة، أم الأوامر كما كان الحال فى أمر الملائكة بالسجود له.

وتظهر تجليات الحكمة الإلهية فى الواقع الاجتماعى، فى عدة وجوه:

الأول: فى ضبط السلوك الاجتماعى على مستوى الفرد والأسرة والعائلة والمجتمع كله. الظاهر فى الأوامر والنواهى، فالحق سبحانه إنما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويأمر الدعاة إلى دينه من الأنبياء والمرسلين ومن بعدهم من الأنصار والحواريين بذلك، كما يوضحه قوله تعالى: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ﴾ (يوسف:١٠٨) ومن المعلوم أن المعروف المأمور به شامل لكل الفضائل الإيمانية والخلقية والعملية، والمنكر المنهى عنه شامل لكل الرذائل والموبقات الاجتماعية.. الخ

الثانى: ما به قوام الحياة بكل مستوياتها كذلك، يأتى التوجيه الإلهى بحل الطيبات من الأكل والشرب، وما يحفظ النوع البشرى من الممارسات المشروعة - الزواج - بشروطه المعروفة، وجعل من هذه الظاهرة سكنا للنفس ومودة ورحمة حين التعامل بين طرفى العلاقة الزوجية، وأن ذلك آية من آيات الله تعالى فى استقرار المجتمع على أساس صحيح، كما جاء ذلك فى قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الروم:٢١).

وحتى تتم صورة البناء الاجتماعى وتماسكها يسد الحق سبحانه وتعالى بحكمته كل منافذ الشرور والآثام المتجلية فى الخبائث أنواعها ومظاهرها، وفى هذا وذاك تتجلى الحكمة الإلهية بكل ألوانها. ثم يجسد القرآن الكريم هذين النمطين - الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - فى صورة موحية أخاذة فيما قرره من وصايا، كما جاء فى قوله تعالى: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ ۖ

﴿وَأَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ وَٱلۡمِيزَانَ بِٱلۡقِسۡطِۖ لَا نُكَلِّفُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۖ وَإِذَا قُلۡتُمۡ فَٱعۡدِلُواْ وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰۖ وَبِعَهۡدِ ٱللَّهِ أَوۡفُواْۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ۝١٥٢ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ (الأنعام ١٥١-١٥٣)

تلك إشارات موجزة إلى تجلى الحكمة الإلهية فى مجال التشريع والأخلاق ـ الأحكام التكليفية ـ قد تغني عن التطويل، وأما المجال الكونى فهو أرحب من ذلك بكثير، لأن الكون هو كلام الله تعالى المنظور، الذى يقابل به كلامه المسطور، فى كتابه الخاتم، القرآن الكريم، وبينهما من وثاقة الصلة ما يجعل كلا منهما كأنه الآخر؛ لأن منزل الكتاب هو نفسه خالق الكون،وحسبنا أن نقرأ بشىء من التركيز والتكثيف قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ﴾(فصلت ٥٣)

ويلحق بهذا النوع من الحكمة ما ألهم الله بها أنبياءه ورسله فى تبليغ رسالته إلى أقوامهم، فهو سبحانه أعلم حيث يجعل رسالته، وهو يصنع رسله وأنبياءه على عينه،ويعصمهم من الزلل حال كونهم كذلك. وأما فى أحوالهم البشرية فإن أخطأوا فإنه سبحانه يعاتبهم ويوجههم، وما عليهم حينئذ إلا تبرير تجاوزهم، كما عاتب محمدا ﷺ فى بعض اجتهاداته كالسماح للمخلفين عن الجهاد... الخ، وكما عاتب نوحًا عليه السلام حين قال: "إن ابنى من أهلى" وإبراهيم عليه السلام حين استغفر لأبيه.. الخ.

ثانيًا: الحكمة البشرية: (النسبية)[٤]:

جرت عادة كثير من الباحثين فى تاريخ الحكماء والحكمة أن يجعلوا من الفكر اليونانى بداية لذلك، وهذا خطأ جسيم فى منهج البحث، لأن دعواهم أن الفكر الشرقى القديم إنما كان من وحى الديانات الوضعية دعوى باطلة، لأن هذه الديانات هى - غالبا - من وضع البشر، وبينها وبين الفكر الفلسفى صلة وثيقة، ثم ما المانع أن تكون الأديان السماوية فيها أنظار عقلية، تكون أساسا لفلسفة صحيحة، ثم ما بال هؤلاء قد تغافلوا حقيقة هامة فى تاريخ الفكر الفلسفى الغربى، وهى أن فلسفة العصور الوسطى فى أوروبا كانت أغلب الأفكار مستوحاة من الدين المسيحى. من ثم لزم أن نتجاوز هذا الحكمة لبيان ملامح الحكمة فى بعض الحضارات الشرقية القديمة، لأنها ليست مقصورة على شعوب بعينها وأن

من سواها ليس كذلك.

أ ـ الحكمة عند المصريين القدماء:

ما دام هناك شبه إجماع على أن الفلسفة هى محبة الحكمة تحليلاً للفظة اليونانية " فيلو سوفيا" فإنه لا يعنينا ـ حينئذ ـ الألفاظ والدلالات بقدر ما تعنينا المفهومات والمعانى، من ثم يمكن أن نقول إن الحكمة ظاهرة إنسانية عامة، تجلت فى كل عصور التاريخ الإنسانى ولكن بدرجات متفاوتة حسب تطور التفكير الإنسانى ودواعيه حتى انتهى إلى التفكير المنظم لدى "المصريين القدماء"، ففى القرن الخامس قبل الميلاد، وجد المصريون أساسا للتوقيت ولمساحة الأراضى.. وكانت مصر فى نظر مفكرى اليونان الأقدمين، بلد علم ومعرفة يقصدونها للاطلاع على ما أنتجته من علوم ومعارف، كالهندسة التى أوجدتها ضرورة إعادة تخطيط الأراضى الزراعية عقب كل فيضان للنيل، ووضع تصميم الهياكل والأهرامات ومعرفة قياسات السطوح والأحجام، وعنهم أخذ العالم كله تقسيم السنة إلى ٣٦٥ يومًا وربع اليوم، وتقسيم السنة إلى اثنى عشر شهرًا وتقسيم الشهر إلى أربعة أسابيع، والأسبوع إلى سبعة أيام، واليوم إلى أربع وعشرين ساعة، كما عرفوا كروية الشمس والقمر، وأن النجوم من عنصر نارى وفسروا الكسوف والخسوف.

وفى مجال العلوم الطبيعية قرروا أن العناصر الكونية أربعة: الماء، والنار، والتراب، والهواء، وقد أفاد اليونانيون من هذه المعارف حين تفسيرهم لنشأة الكون[٥]. ويمكن أن نطلق على هذا النشاط الحكمة العملية.

وفى مجال المعرفة النظرية كانوا أول من نظم الآلهة وحددوا العلاقات بينهم وبين البشر، كما آمنوا بالحياة الآخرة، وبمبدأ الثواب والعقاب، كما آمنوا بخلود النفس، وثنائية الإنسان المركب من روح ومادة.. الخ، ويمكن أن نسمى هذه بالحكمة النظرية.

ب ـ الحضارة البابلية والآشورية والسومرية: (ما بين النهرين)

يرى كثير من الباحثين أن هذه الحضارة هى التى شع نورها فأضاء العالمين اليونانى والرومانى وكذلك الشرق الأقصى، وتتجلى الحكمة فيها فى البحث عن أصل الكون، الذى انتهت فيه إلى أن الماء والتراب هما العنصران الأساسيان فى تفسير أصل الكون، وهى بهذا أسبق من آراء بعض حكماء اليونان فى هذا المقام، مثل: تاليس الذى قال بذلك. ولعل من أشهر رموز هذه الحضارة هو "حمورابى" العظيم الذى أسس أول سلالة فى بابل.

وقد حدد مؤرخ الفلسفة الفرنسى "ماسون أورسيل" أثر بلاد ما بين النهرين فى الفكر العالمى، وأرجعه إلى

ما يلى:

١ - نظرية الزمان المبنية على النظام الكونى، وكثيرًا من المعارف الناجمة عن رصد النجوم ومراقبة حركات الأفلاك.

٢ - الاعتقاد بالقدر المسيطر على نظام الكون وعلى مصير الإنسان، وهو ناموس إلهى يسير كل كائن ويعين اتجاه تطوره، وقد تأثر بهذا القول اليونانيون وجعلوا عنه الكلمة المولدة كما تأثر به الهنود، فأصبح عندهم المرسوم الإلهى، كما وجدت هذه العقيدة لدى فرقة الإسماعيلية بعد صبغها بالصبغة الدينية الإسلامية، كما أخذ الرواقيون حتميتهم عن نظرية القدر ونظرية الزمان التى قال بها الكلدانيون.

جـ - الحكمة الإيرانية:

لقد وجدت فى إيران مذاهب فكرية كثيرة فالديانة المزدكية أصبحت الديانة السائدة فى إيران نسبة إلى الإله مزدك الحكيم الذى برز من بين الآلهة المتعددة، كما برز إله آخر هو " أهورا" الذى كان رمزًا للقوة العاقلة لديهم، ثم امتزج الإلهان أهورا و مزدك حتى أصبحا إلهًا واحدًا هو أهورا مزدك. ولما كان هذا الإله فى نظرهم مثالا للعقل والخير، ولما كان الشر أمرا يقره الواقع، فقد قالوا بإله آخر، هو إله الشر، من ثم تبلورت فى حكمتهم القديمة فكرة " الثنوية".

وفى منتصف القرن السابع قبل الميلاد جاءت الزرادشتية، فدعت إلى ما يشبه التوحيد، وإلى تمجيد أهورا مزدك ومقاومة مبدأ الشر واستئصاله، ومساعدة مبدأ الخير بأعمال يكون من ورائها الفوز والانتصار والتطهير الداخلى الذى تعود إليه السعادة.

وفى القرن الرابع قبل الميلاد أصبحت المزدكية دين إيران الوحيد، وأضحى أهورا مزدك الإله الأسمى، كما أصبح أهرمان زعيم الأبالسة الأشرار، وغدا زرادشت رسول أهورا مزدك ونبيه، وظل الأمر هكذا حتى جاء الإسلام[٦].

وأنبه هنا إلى شىء مهم جدا هو أن الأفكار الواردة فى تلك الحضارات لم تكن أفكارًا شعبية ساذجة بل كانت رؤى علمية دقيقة إذا قيست بسواها من الأفكار العامية فى تفسير نشأة الكون والطبيعة البشرية والوجود الكونى والإنسانى من حيث مصدره ومصيره والغاية من وجوده، وهذا كله جعلنا ندرج هذه المباحث تحت ما يمكن أن يسمى بالحكمة الشرقية القديمة، كمعين للحكمة الغربية، متمثلة فى الحكمة اليونانية، وهذا ما سنتكلم عنه الآن.

د - الحكمة اليونانية:

الحكماء السبعة: يحدثنا تاريخ اليونان أن القرن السابع قبل الميلاد قد نبغ فيه رجال معدودون، أشهرهم

الحكماء السبعة، منهم "سولون" و"طاليس" أول الفلاسفة الحكماء بالمعنى الدقيق كان مقصدهم الأكبر هو إصلاح النظم والأخلاق، وقد جاءت حكمتهم فى عبارات مركزة صاغوها من تجاربهم العملية حتى صارت أمثالا، مثل: اعرف نفسك - لا تسرف - الصلاح أمر عسير، فكانوا بذلك مصلحين اجتماعيين أكثر من كونهم فلاسفة متأملين، كما ظهر فى هذه الحقبة من تاريخ اليونان ما عرف بالشعر الحكمى، فى أمثال منظومة ونقد للأخلاق الإنسانية، حتى جاء دور الفلسفة بالمعنى الدقيق، ومر بأطوار ثلاثة هى:

١- دور النشوء المسمى فجر الفلسفة اليونانية

٢- دور النضوج، المسمى ربيع الفكر اليونانى.

٣- ودور الذبول والاضمحلال، وهو المسمى بخريف الفكر اليونانى.

والدور الأول نقسمه إلى مرحلتين: ما قبل سقراط - سقراط والسوفسطائية.

وأما الدور الثانى، فإنه يمثل عصر أفلاطون وأرسطو.

وأما الدور الثالث فقد كان تجديداً للمذاهب القديمة والعود إلى الأخلاق، والتأثر بالشرق والميل إلى التصوف والعناية بالعلوم الواقعية(٧).

والمرحلة الأولى من الدور الأول تظهر فيها ثلاثة اتجاهات متعاصرة تؤلف ما يمكن أن يسمى بالفلسفة الموضوعية، هى: الاتجاه الطبيعى، والاتجاه الرياضى، والاتجاه الميتافيزيقى. فالأول من هذه الاتجاهات يمثله: طاليس - أنكسمندريس - أنكيطانس - هيراقليطس. والثانى من هذه الاتجاهات يمثله: فيثاغورس صاحب الرياضيات، كما ظهرت المدرسة الإيلية القائلة بالوجود الثابت، ثم نشأ فلاسفة حاولوا التوفيق بين الاتجاهات الثلاثة وهم: أنبادوقليس - ديمقريطس - أنكساغورس.

والمرحلة الثانية من الدور الأول اجتازت العقلية اليونانية أزمة عصيبة هى وجود السوفسطائية، التى أخذت تشكك فى العقل ومبادئ الأخلاق، حتى حاربهم سقراط ومن تبعه من التلاميذ، حيث ظهرت الفلسفة المعرفية والأخذ بالأسلوب المنطقى فى الجدال والمناظرة(٨).

ويرى مؤرخو الفلسفة أن الكتب التى آلفها رجال هذه المرحلة قد ضاعت، ولا سبيل إلى معرفة أفكارهم إلا من خلال الشذرات التى توجد فى مؤلفات أفلاطون وأرسطو. أما فلسفة أفلاطون الذاتية فقد مزجت بين الحقيقة والخيال والبرهان والقصة، وأما أرسطو فقد عالج القضايا الفلسفية بالعقل المحض حتى أصبحت على وجهها النهائى الذى هى عليه حتى اليوم (٩).

وقد ظلت هذه الفلسفة عند كل من أفلاطون وأرسطو محل أخذ ورد منذ ظهورها فى الشرق والغرب على السواء، وإن كان السبق لفلسفة أرسطو لما فيها من معطيات العقل والمنطق الشىء الكثير إذا قيست بفلسفة أفلاطون للسبب الذى ذكرناه منذ قليل، حيث أخذت تلك الفلسفة نصيبًا وافرًا لدى الفلاسفة المخالفين، وبخاصة فلاسفة الإسلام وبصفة أخص لدى كل من الفارابى، وابن سينا، وابن رشد. وسنتناول بشىء من التركيز الحكمة عند هذين العلمين وأثرها فى الفلسفة الإسلامية وعقائد المسلمين.

الحكمة عند أفلاطون:

يمكن أن ندرك حكمة أفلاطون فى دراسته للموضوعات الآتية:

ا - المعرفة.

ب - الوجود.

جـ - الأخلاق.

وهى التى تشكل المقومات الأساسية لكل فلسفة، غير أن أفلاطون له فهم خاص فى بعض قضايا هذه الموضوعات، حتى تتميز فلسفته عن غيرها من الفلسفات الأخرى السابقة عليه، ولعل أبرز القضايا المعرفية لديه هو أنه تجاوز نظرة السوفسطائيين والاتجاه الحسى عموما، تلك التى قصرت المعرفة على جانبها الحسى فقط، أما هو فقد تابع سقراط فى أن موضوع المعرفة هو الماهيات المجردة التى تدرك بالعقل، وهذا يعنى أن حقائق الأشياء ثابتة، وأن العلم بها متحقق، بخلاف ما ذهب إليه السوفسطائيون حين زعموا أن المعارف حسية نسبية، وإن الإنسان الفرد هو مقياسها، بل إن هذا التوجه لدى هذه المدرسة قد تخطى نطاق المعرفة إلى مجال السياسة والأخلاق، واستخدم فى منهجه فى هذه القضية ما يعرف بالجدل الصاعد والجدل النازل.

ولعل أطرف ما فى نظرية المعرفة عند أفلاطون ما ذهب إليه من أن المعارف الإنسانية إنما تنبع من داخل الإنسان نفسه لا من الخارج، وحتى تتضح هذه الفكرة يرى أن النفس وهى فى عالم المجردات قبل حلولها فى البدن كانت عالمة بحقائق الأشياء، فلما نزلت إلى عالم الأرض، ولبست جسم الإنسان، أصابها نوع من النسيان، ولم يعبأ كثيرًا بما وجه إلى نظريته هذه من معارضة تقوم على أساس أن الإنسان إذا كان يجهل تامًا كل ما يبحث عنه، فإن البحث حينئذ يكون مستحيلاً، وإذا كان يعلمه فإن ذلك من قبيل تحصيل الحاصل؛ حيث ذهب إلى أن النفس عندما تلبست البدن لم تفقد كل صلاتها بالعلم الذى كانت تدركه فى عالم المجردات، بل كانت تتذكر ما نسيته كلما كان هناك داع لذلك من المثيرات والدوافع.

ولا شك فى أن هذا التفسير لنظرية المعرفة لم يسبق إليه أحد قبل أفلاطون، وأن قوله هذا وإن كان فيه بعض الخيال، إلا أنه جديد إذا قيس بما ذهب إليه غيره، وهذا قريب جداً من نظرية عالم الذر التى قررها القرآن فى آية الميثاق: وهى قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ ﴾ (الأعراف:١٧٢) كما أن نظريته فى المثل تعد من أطرف النظريات، وإن كان يمزج فيها بين العقل والخيال الشعرى كما أشرنا.

وأما نظريته فى الوجود فهى تحاكى نظريته فى المعرفة، حيث يستخلص من الوجود الحسى المتغير الوجود الثابت للحقائق المجردة، ويبرهن على الوجود الإلهى بالحركة والنظام، فأما الحركة فإنها تكون على سبع صور، أولاها الحركة الدائرية المنظمة، وهى أعراض للأجسام يستحيل أن تكون علة لذاتها، بل إنها معلولة لعلة خارجية عنها، هى العلة الأولى أو الله، كما يستحيل. أيضًا - أن يكون النظام والجمال الكونى قد جاء على سبيل الاتفاق أو المصادفة، ولكنه صنع عاقل كامل، كما أن تفاوت المحسوسات فى صفاتها وتنوعها إنما يدل على صانع حكيم، والخير المحض هو طبيعته الفائض على كل شىء والرابط له، وينتهى إلى أن العالم قد وجد فى زمان، وهذا يعنى حدوثه بعد عدم[١٠]. ولعل هذه الفكرة وغيرها من الأفكار الأخرى فى مجال الأخلاق والنفس هى التى جعلت أفلاطون أقرب إلى الروح الإسلامية أكثر من أرسطو، على ما هو معروف لدى فلاسفة ومتكلمى الإسلام، ذلكم لأنه يقول بخلود النفس وبالجزاء فى عالم آخر.. الخ

ومن المستحب هنا أن أسوق بعض أقوال مؤرخى الفكر الإنسانى من العرب المسلمين، وأخص منهم اثنين:

١ - أبو سليمان السجستانى: الشهير بأبى سليمان المنطقى المتوفى فى نهاية القرن الرابع تقريبًا.

٢ - الوزير جمال الدين أبو الحسن على بن القاضى الأشرف يوسف القفطى المتوفى سنة ٦٤٦ هـ

فأما الأول (السجستانى) فإنه يعتبر أن الحكمة اليونانية هى البداية الحقيقية للتأريخ الفلسفى، حيث بدأ بتاليس الذى يعده المؤرخون أول مفكر بحث عن أصل الكون بطريقة علمية. وهو هنا يبالغ جدا فى تقدير هؤلاء، كما جاء فى كتابه " صوان الحكمة " ثم ينسب إلى أفلاطون القول أنه عندما فشا الوباء وتضرع القوم إلى الله سبحانه أن يرفع عنهم البلاء: "إنكم

كنتم تزجرون عن الحكمة والهندسة فابتلاكم بالوباء عقوبة لكم فإن للعلوم الحكمية عند الله مقدارًا"[11] فلما سمع القوم كلامه وأحبوا الحكمة والهندسة رفع الله البلاء عنهم. ولا شك فى أن هذه مبالغة من أبى سليمان. إذ يستحيل أن يكون اليونانيون، وهم أصحاب الاتجاه الوثنى تقريبًا، على هذه الدرجة من معرفه كيف ينزل الله البلاء وكيف يرفعه.

وأما الثانى (القفطى) فيذهب إلى أن أفلاطون أحد أساطين الحكمة الخمسة فى بلاد اليونان، وكان كبير القدر شريف النسب، وصنف كتبا كثيرة فى فنون الحكمة، وأنه بعد أن توقف عن التدريس فى الأكاديمية فى آخر حياته تفرغ للعبادة، ثم ذكر من بين كتبه التى تركها، كتاب التوحيد، وقد جمع القفطى كثيرا من أقوال المؤرخين فيه إلى درجة تجعل منه الرجل الحكيم الإلهى"[12]، وهذه مبالغة لا تقل عن مبالغة السجستانى وبعض الكتب التراثية عندنا، كالملل والنحل للشهرستانى، يعظمونه بل يصل بعضهم به إلى أن يلقبه بالشيخ اليونانى، وحسبنا تلك المحاولة المتساهلة التى عقدها الفارابى فى الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو لنعرف مقدار هذه المبالغات إلى درجة تتجاوز المنهج العلمى الصحيح.

الحكمة عند أرسطو:

كانت فلسفته فى أغلبها مناهضة لمذهب أستاذه أفلاطون، وبخاصة فى نظريته فى المثل، وكان يغلظ القول فى حقه، فلما عوتب فى ذلك قال: أحب أفلاطون وأحب الحق، ولكنى أوثر الحق على أفلاطون. ويعنينا من تراثه الجانب الميتافيزيقى. حيث سمى موضوعه: العلم الإلهى أو الفلسفة الأولى. جاءت كتبه المنطقية موزعة على ثلاثة أقسام: المقولات - العبارة - التحليلات الأولى والتحليلات الثانية.

وأما الميتافيزيقا فأعلاها العلوم النظرية (الحكمة) وهى التى تدرس الوجود بما هو موجود ولما كنا نطلب المبادئ الأولى وأعلى علله، فهناك بالضرورة موجود ترجع إليه هذه العلل والمبادئ، وهو لا يحتاج فى اليقين به إلى برهان، لأنه المبدأ الأعلى الذى يرجع إليه كل برهان، وكل ما نستطيعه فى هذا المقام أن نقيم برهان الخلف ضد منكريه، وعلى هذا فموضوع العلة الأولى هو الموجود الثابت، ويمكن أن نطلق عليه اسم " الجوهر الأول " وأما الجواهر الثانية فهى معان كلية وموجودات ذهنية لا أعيان لها قائمة بأنفسها، كما ذهب إلى ذلك أفلاطون فى نظرية المثل.

ثم ينتقل أرسطو إلى الحديث عن المحرك الأول الذى يتحرك بذاته، لا بمحرك آخر قطعا للتسلسل، والمحرك الأول ليس جسميا، وأنه يحرك

كناية، وأنه معقول ومعشوق، وهو بهذا التحليل يستبعد على العالم فكرة الخلق، وقصر فعل المحرك على التحريك فقط، كما قرر أن المحرك الأول عقل وعاقل ومعقول، من ثم لا يعلم إلا ذاته، لأن المعلوم لابد أن يكون فى مستوى العالم والعلم ضرورة، ثم هو من جانب آخر: عشق وعاشق ومعشوق.

وهذا التحليل لمعنى المحرك الأول أو العلة الأولى إذا وضع تحت مخبار العقل الصريح والدين الصحيح فإنه يؤدى إلى نتائج بعكس ما انتهى إليها أرسطو، لأن القول بالحركة الطبيعية وشوق المتحرك إلى محركه يعنى عدم إرادة المحرك لما يحركه، والقول بأن الله لا يعلم إلا ذاته يعنى: أن ما يجرى فى الكون ليس داخلا تحت علمه إلى غير ذلك من الإشكالات العقلية والدينية. الأمر الذى جعل أرسطو نفسه يقول إن الحقيقة الكاملة فى هذا المقام لا تنال إلا بتعاون الجهود[١٣].

فى مجال الأخلاق:

معلوم أن الأخلاق فى جانبها النظرى يطلق عليها الحكمة النظرية، وخير ما يميز مذهب أرسطو الأخلاقى أنه حلل سلوك الإنسان من خلال الواقع، ومن خلال هذا التحليل رسم الطريق لما ينبغى أن يكون عليه، فلم يجنح إلى الخيال الشعرى كما كان الحال عند أفلاطون، كما لم يكن لنزعة الزهد والتصوف مكان لديه، ولم يحتقر عالم الشهادة ويمجد العالم الآخر هروبًا من هذه الحياة كما فعل أستاذه، بل يذهب إلى أن الحياة الفاضلة فى نظره لا تكون إلا حيث يكون الإنسان مقيمًا فى صميم تلك الحياة الواقعية، راسما لنفسه غاية محددة يتطلع إليها، واضعًا أحسن الوسائل لتحقيقها.

إن هذا المنهج فى تقرير فلسفة الأخلاق أقرب المناهج إلى الكمال الإنسانى، مقيسا بتلك المناهج المسرفة فى الواقعية، كمذهب اللذة الرخيصة، أو المسرفة فى المثالية، كمذهب المثالية الصارم عند أصحاب مذهب الواجب، إنه إرادة للنفوذ إلى ما ينبغى أن يكون من خلال ما هو كائن، وهذا يرينا كيف كان مذهب أرسطو الأخلاقى أكثر علمية من المذاهب الأخرى فى هذا المقام، حيث أراد تشييد بناء مذهبه فى الأخلاق بمنهج طبيعى يتطلع من الواقع إلى ما هو أعلا، أما أفلاطون فقد شيد بناء مذهبه الأخلاقى بمنهج متعال، بمعنى: أن الإنسان الذى يريد لنفسه أن يكون أخلاقيا ينبغى أن يكون متعاليًا على طبيعته البشرية.

وهذا المنهج الأرسطى فى بناء الحكمة الخلقية، كان معبرا بأمانة وصدق عن الروح اليونانية القديمة وما طبعت عليه من عمق وحيوية ونشاط.

ولا عجب فى ذلك، فقد كانت فكرة الجمال والانسجام والسعادة هى التى تسيطر على تفكيره فى الجانب الأخلاقى.

والحكمة الخلقية عند أرسطو مبنية على مذهبه فى الوسطية للفضائل، حيث ذهب إلى أنها وسط بين رذيلتين متى كانت قابلة لذلك، كالشجاعة - مثلا - التى هى وسط بين الجبن والتهور، والكرم الذى هو وسط بين التبذير والتقتير. والوسطية فى حقيقتها هى: ملكة عمل الفرد على أحسن الوجوه ما يعتبر خاصا بطبيعته الإنسانية كمخلوق عاقل. وعبارته فى ذلك واضحة ، حيث قال: " إن الإفراط بالأكثر خطيئة والتفريط بالأقل هو كذلك مذموم، وما بينهما وحده هو الحقيق بالثناء"(١٤).

ويذكر القفطى من أتى بعد أرسطو من الحكماء، ويبين أن فلسفتهم وحكمتهم كانت فى أغلبها ترديدا لكلام السابقين، فيشير إلى الإسكندر الأفرديويسى وجالينوس الطبيب الحكيم وفلسفة كل منهما.

وقد اتبع فى منهجه فى تاريخ الحكماء طريقة المعاجم اللغوية: التى تجعل الحروف الأبجدية هى الأساس فى التعريف بهؤلاء الحكماء، حتى ينتهى إلى عصره فى منتصف القرن السابع الهجرى، ويعد كتابه هذا مرجعا مهما فى تاريخ الحكماء.

يستوى فى ذلك حديثه عن الأفراد أو الجماعات، ومن أشهر الجماعات التى ذكرها جماعة إخوان الصفا ، فأبان حكمتهم، وأنهم اجتمعوا على تصنيف كتاب فى أنواع الحكمة الأولى، ورتبوه مقالات عدتها إحدى وخمسون مقالة، خمسون منها فى خمسين نوعًا من الحكمة. ومقالة حادية وخمسون جامعة لأنواع المقالات على طريق الإيجاز والاختصار، ثم يحكم عليها بأنها مشوقات غير مستقصاة ولا ظاهرة الأدلة والاحتجاج، وكأنها للتنبيه والإيماء إلى المقصود الذى يحصل عليه الطلب لنوع من أنواع الحكمة(١٥).

ويذكر أبو حيان التوحيدى أنه دفع بهذه الرسائل إلى أستاذه أبى سليمان السجستانى فلما قرأها قال: تعبوا وما أغنوا ، ونصبوا وما أجدوا ، وحاموا وما وردوا ، وغنوا فما أطربوا ، ونسجوا فهلهلوا ، وظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة التى هى علم النجوم والأفلاك والمقادير وآثار الطبيعة والموسيقى فى الشريعة ، وأن يربطوا الشريعة فى الفلسفة ، وهذا مرام دونه حود... فلما سمع البخارى ابن العباس، قال: ولم ذلك أيها الشيخ ؟ رد عليه قائلا: إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بوساطة السفير بينه وبين خلقه من طريق الوحى، وباب المناجاة، وشهادة الآيات وظهور المعجزات(١٦).

إن الناظر فى رسائل إخوان الصفا يحس بأنها حكمة تلفيقية - إن صح التعبير - حاولت جاهدة أن تجمع بين الدين والفلسفة فى منظومة واحدة، هى: علاج الإنسان من كل أدوائه فى صحته بالوقاية، وفى مرضاه بعلاجه، حيث كان من أشهر أقوالهم: إن الفلسفة طب الأصحاء والشريعة طب المرضى. وهذه غاية حكمتهم، والحكم عليهم بعد هذا البيان متروك لأولى النهى، وأما ما حكم به أبوسليمان السجستانى على هؤلاء. فإنى أقدره حق التقدير.

وتاريخ الفلسفة والحكمة يحدثنا عن كثيرين من الأفراد كانوا حكماء أو على الأقل ادعوا ذلك. ويطول بنا المقام لو نشير ولو بإيجاز إلى نوع حكمتهم، فلنتجاوز إيراد تاريخهم لمن يريد المزيد، ونتكلم على واحد يعتبره المؤرخون بداية للفلسفة والحكمة الإسلامية، وأعنى به: فيلسوف العرب " الكندى".

ومن الطبيعى أن تختلف الآراء حول فلسفته والآثار التى تركها، فابن النديم[17] يعتبره من كبار الفلاسفة الموسوعيين، ويذكر آثاره بأنها مائتان واثنان وأربعون، وهى غالبا - رسائل صغيرة. وأما موضوعات فلسفته فقد دارت حول: المنطق - الفلسفة الأولى - الحساب - الكرويات - الموسيقى - الفلك - الهندسة - الطب - التنجيم - الكلام - علم النفس - السياسة - الآثار العلوية - طبيعة الأقاليم - التكهنات - الكيمياء، وأما السجستانى فقد اعتبره عالما طبيعيا ورياضيا فقط[18]، وقد وصفه بعضهم[19] بالتقصير والسطحية، وبخاصة فى المنطق. وكلمة الحق فى هذا الحكم الأخير تتأكد أو تنتفى لو أن كتبه فى المنطق تحت أيدينا.

وقد عارض فلسفة أرسطو فى عدد من المسائل الفلسفية، وظل ممسكا بالروح الإسلامية، ولكن فى نطاق الفكر الاعتزالى، حيث نسبت إليه آراء هى كلها من صميم تفكير هؤلاء، مثل: العدل، وأن أفعال الله تعالى كلها كذلك، كما تكلم عن الاستطاعة وزمان كونها، ودافع عن فكرة الحدوث من العدم التى يقول بها المتكلمون، والتى تتفق مع نظرية الخلق القرآنية، ورد على الملحدين من المانوية وغيرهم، كما دافع أيضا عن حشر الأجساد، وإمكان حدوث المعجزات، وصحة الوحى، وقدرة الله تعالى على إحداث العالم وإفنائه.

وأما الفلسفة من حيث موضوعها فقد كان أرسطيا، لأنها: العلم بحقائق الأشياء على قدر الطاقة الإنسانية، ويتأتى العلم بها من العلم بعللها الأربع: المادية - الصورية - الفاعلة - الغائية.

وأما الفلسفة الأولى، التى حررها

فى رسالته إلى المعتصم فقد قرر أنها: علم الحق الأول الذى هو علة كل حق. وهو الواحد الحق الذى لا يمكن تصور عدمه، أو وجوده عن علة غير ذاته، ويعنى هذا أنه لا جنس له ولا نوع ولما كان كذلك فإنه لا يتغير ولا يفسد، لأنهما ينجمان عما يلحق الشىء من الاضرار التى هى تابعة لجنس واحد كالحار والبارد، والرطب واليابس، وهى تابعة لجنس واحد، ولما كان الأول غير جنس فقد لزم عدم قبوله للتغير والفساد.

ويثبت الكندى تناهى جرم العالم بطريقة رياضية لا تقبل الجدل، مما يعرف بقياس الخلف، ولما كان الجرم والحركة والزمان أمورا متلازمة، فإن هذا يعنى أن العالم متناه. وبهذا ينتهى إلى ما انتهى إليه المتكلمون فى العالم، غير أنه استخدم المنطق الرياضى لا النظرى فى إثبات ذلك، مما جعل برهانه هنا أقوى من برهانهم[٢٠]. وهذه مقدمات برهانية لإثبات وجود الله تعالى وأزليته.

وأما حديثه عن الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات، فقد كان فيها معتزليًا صرفًا، وهذا أمر طبيعى لمفكر يتمتع بقدرة فائقة فى الرياضيات التى تعتمد على الحقائق الموضوعية لا الجدلية، حتى إنه ليعد أحد أعلام الإنسانية البارزين فى هذا المجال حتى عصره[٢١]، ومن المناسب ونحن نتكلم فى الحكمة أن ننقل بعض المأثورات الحكمية التى نسبها إليه أبو سليمان السجستانى صاحب صوان الحكمة.

ومنها قوله: " إذا كانت العلة الأولى - الله - متصلا بنا لفيضه علينا، وكنا غبر متصلين به إلا من جهة فيضه، فقد يمكن فينا ملاحظته على ما يمكن المقاض عليه أن يلحظ الفائض فيجب ألا ننسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له، لأنها أعز وأوفر وأشد استغراقًا لنا، فإذا كان هذا هكذا، فقد بعد عن الحق بعدًا كثيرا من ظن أن العلة الأولى لا تعلم الجزئيات.

وقال أيضًا: أحسن الكلام ما كان صفو العقل من ناحية المعنى، وعفو الطبع من جهة التأليف، فيجتمع فيه صواب الراد وحلاوة الإيراد.

وقال: النظر فى كتب الحكمة أعياد النفوس الناطقة.

والحق أن هذه المأثورات فى الحكمة لم توجد إلا عند أبى سليمان السجستانى - فيما أعلم - كما لم يشر إليها المرحوم الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة. وهو الذى عاش معه كثيرًا فى تحقيق رسائله الفلسفية.

الفارابى:

إذا كان الكندى قد شق طريق الفلسفة، وكان له الفضل الأكبر فى نشر الفلسفة اليونانية بين العرب، فإن الفارابى كان أول الفلاسفة المسلمين

بكل ما للكلمة من معنى، وإذا كان الكندى لم يترك مذهبا فلسفيا، بل كان حاكيا للفلاسفة المتقدمين إلا فى نطاق الفكر الإسلامى الاعتزالى - كما أشرنا - فإن الفارابى كان أكبر فلاسفة الإسلام كما قال عنه "ابن خلكان"، وقام فى العالم الإسلامى بالدور الذى قام به أفلاطون فى العالم الغربى، فقد أخذ عنه تلميذه ابن سينا، كما أخذ عنه ابن رشد. وقد استحق بكل جدارة لقب المعلم الثانى. كما كان أرسطو يلقب بالمعلم الأول.

وقد عالج فى منهجه الفلسفى كثيرا من الموضوعات الفلسفية، غير أن كتبه لم يتح لها الانتشار مثل كتب ابن سينا إما لأنها مغلقة كما يقول بعض المؤرخين، بخلاف كتب ابن سينا. التى كانت رائقة الأسلوب ظاهرة المعنى، وإما لأنها رسائل صغيرة، وليست كتبا مطولة ككتب الشيخ الرئيس، وقد نال شهرة فى القرون الوسطى جعلت اليهود يكتبون عن آثاره، ونقلها إلى اللغة العبرية.

والناظر فى مؤلفاته يلحظ أن القسم الأكبر منها شروح وتعليقات على فلسفة أفلاطون وأرسطو. وقد نقل عن ابن سينا أنه قال: قرأت كتاب أرسطو فى ما بعد الطبيعة أربعين مرة، فلم أفهمه، حتى وقع فى يدى كتاب الفارابى فى أغراض هذا الكتاب، فلما قرأته فتح على ما كان مغلقا منه.

وفلسفته فى أساسها تقوم على المزج والتلفيق مع صبغة إسلاميته أحيانا، فهو أرسطى فى المنطق والطبيعيات، أفلاطونى فى الأخلاق والسياسة، أفلوطينى فيما بعد الطبيعة، مع نزعة شيعية إمامية، كما أنه من المؤمنين إلى حد بعيد بوحدة الفلسفة، المدافع عنها، من ثم كانت هى الأساس فى نزعته التوفيقية بينها وبين الدين، ولعل إيمان الفارابى بوحدة الفلسفة كان وراء اهتمامه بالجمع بين الآراء المتباعدة أحيانا، وكان من بين أعماله الظاهرة كتابه المعروف "الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو"، ويظهر أنه لم تتضح لديه حقيقة الدراسات المعمقة، وهذا هو الذى جعل واحدا مثل "ديبور" يصفه فى هذا المقام بأنه كان يتشرب المذاهب الفلسفية تشربا سطحيًا، كما لم تكن نفسه تنزع إلى النقد الذى يميز الأشياء بعضها من بعض، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحصل فى نفسه صورة شاملة للعالم، وهذه الرغبة فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح الفلسفة والعلم"[٢٢].

والآثار التى تركها الفارابى لتأكيد قضية التوفيق بين المذاهب والآراء تدعيما لوحدة الفلسفة، قد طواها الضياع، ولم يبق منها إلا كتاب الجمع بين رأيى الحكمين، وفصوص الحكم وعيون المسائل وإحصاء العلوم

وغيرها.

ومن خصائص منهجه فى التأليف أنه كان يعمد إلى القضايا الجوهرية فيجعلها مجالا لبحثه ويتغاضى عن القضايا الفرعية أو الهامشية، وكان لا يميل إلى الإسهاب والتكرار، ويستعمل الأسلوب الملغز المركز، ويرى أن التعبير عن القضايا الفلسفية ينبغى أن يمتاز بالحكمة، وقد أعجب الفارابى بفلسفة إخوان الصفا، وكان معهم على القول بوحدة الحقيقة الفلسفية، وأن الاختلاف بين الآراء والمذاهب إنما ينحصر فى الصورة الظاهرة، وأما الحقيقة الباطنية فواحدة، لا يدركها إلا الحكماء والراسخون فى العلم.

التوفيق بين الدين والفلسفة:

تظهر هذه القضية بوضوح فى حديث الفارابى عن الله سبحانه وتعالى وعلاقته بصفاته، ثم علاقته بالعالم. حيث يقسم الوجود قسمين:

أحدهما: إذا اعتبر ذاته وجب وجوده لذاته ويسمى "واجب الوجود".

وثانيهما: إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود لذاته أو واجب الوجود لغيره،وهو العالم". وهذا القسم من قسمى الوجود، لا بد له من علة أخرجته من دائرة الإمكان إلى دائرة الوجود والتحقق، ولما كان من المستحيل عقلا أن يكون ممكن الوجود قد تحقق بممكن مثله، ضرورة تسلسل الممكنات، ولما كان التسلسل باطلاً عقلاً فقد دل ذلك على آن الممكن لا بد أن يستند فى تحققه ووجوده إلى واجب الوجود، وهو الذى يلزم من افتراض عدم وجوده محال.

وواجب الوجود هذا بسيط غير مركب، وهو فى نفس الوقت لا شريك له ولا ند، وهو مبرأ من المادة والصورة، وكونه بسيطًا يعنى أنه لا ماهية له خارجة عن ذاته، لأن الماهية إنما تكون للموجودات التى يجمعها جنس ويميزها فصل.

وأما صفاته سبحانه، فهى لا تختلف عن جوهره نظرًا لبساطته، إذ هو بجوهره عقل بالفعل، ولما كان كذلك فإن صفاته الكمالية والجلالية إنما هى لذاته، لا تقتضى مع تلك الذات تكثرا ولو فى التصور الذهنى، وقد صدر العالم عنه بطريق الفيض، ولما كان واحدًا فإن ذلك يقتضى أن لا يفيض عنه إلا واحد مثله، هو العقل الأول، وهو مبرأ عن المادة، وبتصور هذا العقل لذاته ولمصدره يصدر عنه العقل الثانى والفلك الأول، وهكذا تستمر مسألة التعقل والفيض حتى تنتهى إلى العقل الفعال المتصرف فيما دون فلك القمر، وهو الذى يسميه الفارابى بالروح الأمين أو الروح مقابلا باللوح المحفوظ الذى جاء به الشرع.

والمدقق يلاحظ أن الفارابى واقع تحت تأثير عدة مصادر عليه، فنظام العقول فكرة أرسطية وأفلوطينية

كما وجدت لدى الإسماعيلية من الباطنية، والأفلاك عنده هم الملائكة، وهى فكرة إسماعيلية، ومحاولة إيجاد ترابط بين عالم العقول والأفلاك بعالم الملائكة الذى تحدث عنه الشرع، محاولة غير صحيحة، لأن عالم العقول والأفلاك فى الفلسفة وعند الإسماعيلية له تأثير فى عالم الخلق (العالم السفلى) وأما الملائكة. فهم عباد مكرمون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون بنص القرآن الكريم

من ثم يظهر أن الجهد الذى بذله الفارابى ومن على شاكلته فى التوفيق بين الدين والفلسفة كان جهدا ضائعا إلى حد بعيد، وكان تعليق المرحوم الدكتور محمد البهى على هذا الجهد بأنه كان على حساب كل من الدين والفلسفة كان حكما صحيحا وأمينا، كما قرر صاحبا كتاب "تاريخ الفلسفة العربية " أن الفارابى قد بذل جهودا جمة فى التقريب والتفسير والتوفيق، ولكنه لم يترك لنا فى هذا الباب ما يرضى العقل البصير[٢٣].

وحسبنا هذه الأحكام التى جاءت متسرعة إلى حد ما، وبخاصة ذلك الحكم الأخير على عمله فى الجمع بين رأيى الحكيمين.

ابن سينا:

يرى كثير من مؤرخى الفلسفة فى الشرق والغرب على السواء أن ابن سينا قد أدرك الفلسفة وقد تعبدت طرقها وتمهدت مسالكها على يد من سبقه ـ الكندى والفارابى ـ وبهذا كان شارحا وموضحا لفلسفة الفارابى على وجه أخص، ولم يكن ذا مذهب فلسفى مستقل، غير أن أسلوبه فى التأليف الفلسفى قد تميز بالشاعرية والوضوح، فانتشرت الفلسفة على يديه أكثر مما كانت لدى أستاذه الفارابى، كما تميزت مؤلفته بأنها كانت مطولة مسهبة، وقد شاء القدر أن يبقى معظمها حتى يومنا هذا. كما كان له من الأتباع والتلاميذ فى العالمين الإسلامى والغربى من أعجب بمذهبه الفلسفى وروج له، أمثال: الشهرستانى وفخر الدين الرازى، والنصير الطوسى فى الشرق، الذين شرحوا كتبه وعلقوا عليها. وبفضل الترجمات لأمهات كتبه إلى اللغة اللاتينية فى الغرب على يد أمثال: ميخائيل اسكوت وهرمان الجرمانى، فكان معروفا قبل ابن رشد لدى الغربيين الذين وجدوا فى فلسفته المعبر القريب إلى الفلسفة اليونانية وصورتها عن الأفلاطونية المحدثة. الذى اتهم ابن سينا بأنه من الآخذين بها والذائعين لها، فكانت الحملة على هذه الفلسفة، بعد حملة الغزالى عليها فى الشرق موجهة إلى ابن سينا فى الأساس.

ويقر بعض المؤرخين أن ابن سينا له الفضل فى تطوير التعبير الفلسفى

وترقيته، سواء أكان ذلك فيما ألفه باللغة العربية أم بالفارسية، التى ألف بها كتاب " دانشنامه " الذى هو أول كتاب فلسفى فى الإسلام يؤلف بهذه اللغة[٢٤].

كتب ابن سينا:

أشرنا إلى أن كتب ابن سينا بقى معظمها حتى الآن، فقد ورثنا عنه كل مؤلفاته تقريبا، وبخاصة موسوعتيه فى الشفاء، والإشارات والتنبيهات، وقد أصدر " الأب جورج قنواتى "كتابًا عن مؤلفات ابن سينا، حيث بلغت لديه مائتين وستة وسبعين مؤلفا بين مطبوع ومخطوط، وهى فى مجموعها تناولت كل علوم الفلسفة بمعناها الشامل من الطبيعيات والإلهيات والرياضيات والمنطقيات، كما جاء فيها عدد من الرسائل الصوفية. وكذلك فى كتابه " الإشارات " ما يكشف عن توجه واضح نحو ما يسمى بفلسفة الإشراق أو الفلسفة المشرقية، وقد كان لهذا التوجه أساس لمن قال.إن فلسفة الشيخ الرئيس ذات وجهين، أولهما ما قدمنا، وثانيهما ما أطلق عليه ابن سينا اسم " الفلسفة المشرقية " التى توهم فيها إمكانية وجود فلسفة إسلامية مستقلة عن الفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة، وهو توهم لم يتحقق، وبهذا يظهر أن دعوى ثنائيته الفلسفية ليست صحيحة، بل هو مشائى أفلاطونى أفلوطينى مسلم، تأثر إلى حد كبير بفلسفة إخوان الصفا كما فعل الفارابى قبله، وكذا بالمذهب الإسماعيلى الباطنى. ولعل هذا كله يرينا أن فلسفته كانت مزيجا من عدة فلسفات سابقة، مطعمة بنكهة إسلامية واضحة.

وفلسفته الإلهية والكونية، ترتكز عنى ما جاء لدى أرسطو والأفلاطونية المحدثة مضافا إليهما البطليموسية، والناظر فى كيفية صدور الكثير عن الواحد لديه يلحظ ذلك بسهولة، الذى لم يغادر ما قيل عنها فى هذه المدارس تقريبا إلا ما كان يقتضيه المقام من التوفيق بينها وبين الدين، كما رأينا لدى الفارابى قبله، مما يجعل ذكره هنا تكرارًا لا معنى له.

ابن سينا والنفس:

لهذا الجانب لدى الشيخ الرئيس عناية خاصة، حيث نوع أقسامها إلى نفس إنسانية فحيث تدرك الكليات وتفعل بالاختيار، وإدراك الجزئيات والتحرك بالإرادة هى نفس حيوانية، وأما من حيث التولد والنمو والغذاء فهى نفس نباتية، وهى فى حقيقتها نفس واحدة، وهذه هى قواها. وفى حديثه عن قوى النفس تكلم عن قوى هذه الأنواع الثلاثة، فقوى النفس النباتية هى: القوة الغاذية والقوة المنمية والقوة المولدة، وقوى النفس الحيوانية هى: المحركة وتحتها القوة الباعثة والقوة الفاعلة، وأما القوة المدركة

فإدراكها إما من الخارج (الحواس الخمس) وإما من الداخل وتحتها القوة الحافظة والواهمة، والمركبة، والمصورة، والحس المشترك. وأما النفس الناطقة فقواها: العقل النظرى والعقل العملى، وتحت العقل النظرى يأتى العقل الهيولانى (الممكن) والعقل بالملكة - والعقل القدس، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد.

ودراسة ابن سينا للنفس وقواها بهذا التحليل والعمق، لم يسبق إليها، وهو لم يقتصر فى دراستة لها على الجانب الميتافيزيقى، بل انتهى إلى نظريات جديدة فى الجانب التطبيقى، تجعله أساسا للدراسات النفسية المعاصرة لدى كثير من الغربيين، كما كان للعقل القدس لديه، أكبر الأثر فى تدعيم نظريته فى النبوة.

وأما عن الأخرويات المتعلقة بالنفس الإنسانية، فقد قال بخلودها، وأقام الحجة على ذلك، وعلى روحانيتها، وأما عن سعادتها أو شقائها فى الآخرة، فقد كان مترددا بين مذهب الذين يقولون بالمعاد الروحى، وبالضرورة بالسعادة أو الشقاوة الروحيين، وبين ما جاءت به الأديان من القول بروحانيتها وماديتها معًا.

وأما عن العلاقة الوجودية بين واجب الوجود والعالم، فإنه يرى أن المتكلمين الذى ذهبوا إلى ما ذهب إليه يحيى النحوى فى رده على بروتس القائل بقدم العالم ودحض حججه فى هذه المسألة، والانتهاء إلى القول بحدوثه، فإنه يستغرب من هذا القول، ويرده بشدة، وينتهى إلى أن يكون بين الله سبحانه وتعالى كعلة فاعلة وبين العالم كمعلول قابل، تكافؤ ما، ولما كان من لوازم المعلول أن لا تكون معلوليته لذاته، فقد لزم أن تكون لغيره، وهو واجب الوجود، ولما كان وجود الواجب خارج الزمان، فإن معلوله (العالم) كذلك يكون لا أول له، وشرف العلة عن شرف معلولها، إنما ينبغى أن ينحصر فى أن العلة واجبة لذاتها وأما المعلول فواجب بغيره ممكن بذاته[٢٥].

هذه باختصار فلسفة الشيخ الرئيس، وهى لا تعدو أن تكون انتقاء لرؤى فلسفة أرسطية بالدرجة الأولى وأفلاطونية وأفلوطينية وإسماعيلية وفارابية وفلسفة إخوان الصفا - فى الدرجة الثانية، مع امتزاج واضح برؤيته لمفكر مسلم له دين.

وقد وقف منه ومن المشائية عموما مفكر عربى أصيل له قدره فى البحث والتقصى، ونعنى به أبا البركات البغدادى موقف الناقد البصير، الذى كشف كثيرا عن عورات المشائية اليونانية والإسلامية على السواء، ويخص هنا ابن سينا، وذلك فى كتابه "المعتبر" فى الحكمة والإلهيات، الذى ننصح بقراءته.

وحسبنا هذا القدر من الحديث عن الحكمة أو الفلسفة، لدى رموز الحضارتين اليونانية والإسلامية لتعرف مدى إصابة كل واحد منهم لكبد الحقيقة، وليتأكد لنا فى النهاية أن الحكمة البشرية النسبية التى أشرنا إليها فى صدر هذا البحث، لا تعدو أن تكون عملا إنسانيا يجوز عليه الصواب والخطأ. وأما الحكمة الإلهية المطلقة فهى الجديرة بالتفرد، وصدق الله حيث قال: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الإسراء ٨٥).

أ.د محمد عبد الستار نصار

الهوامش:

(١) الفيروزآبادى: القاموس المحيط: ص ٣٨٨، ٣٨٩ ط القاهرة سنة ٢٠٠٨.

(٢) الجرجانى: التعريفات ط دار الكتاب المصرى اللبنانى ص ١٠٤ بيروت ١٩٩١.

(٣) جاء فى الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال: لا حسد إلا فى اثنتين: رجل آتاه الله مالاً فسلط على هلكته فى الحق ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقض بها ويعلمها " وقد نقل عن كثير من سلف هذه الأمة وتابعيهم ومن بعدهما كثير من الأقوال التى تقرر أن العمل بالفروع من الأحكام التى جاءت بها الأوامر والنواهى وما بينهما من المستحبات والمندوبات والمكروهات والمباحات ينبغى العمل بكل حكم يشمل هذه التوجيهات، وأن الخلاف فيها يبرر العذر للجدل والاجتهاد فيما بين الحلال والحرام، وأما الثوابت من أصول الاعتقاد والأصول المتعلقة بالشريعة فلا ينبغى أن تكون محل خلاف، وقد ساق ابن عبد البر فى كتابه جامع بيان العلم وفضله كثيرا من الأقوال تؤكد ذلك. ومنها أن مالك بن أنس كان يقول: وأكره من الكلام ما ليس عمل.

(٤) يذكر أن فيثاغورس هو الواضع الأول للفظ " فلسفة " حيث قال: لست حكيما، فإن الحكمة لا تضاف إلا إلى الآلهة وإنما أنا فيلسوف.

(٥) انظر: حنا الفاخورى وخليل الجبر: تاريخ الفلسفة العربية، ١/ ١٨، ١٩ منشورات دار الجيل بيروت.

(٦) أفدن كثيرًا فى تصوير الحكمة المشرقية لدى نماذج تلك الحضارة، من كتابات: أ) المؤرخ الفرنسى "ماسون أورسيل" مترجمة لدى حنا الفاخورى وخليل فى كتابهما تاريخ الفلسفة العربية. ب) الفلسفة الشرقية للدكتور محمد غلاب، ج٢، ط القاهرة ١٩٥٠م

(٧) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٨، ط١ القاهرة ١٩٣٦م.

(٨) نفس المصدر ص٢٠.

(٩) نفس المصدر ص٨.

(١٠) نفس المصدر ص١١٨.

(١١) هذا القول أحد القولين المنسوبين إلى أفلاطون فى قضية العالم. وقد ذكره فى محاورة "تيماوس" والقول الآخر إليه أن قال بقدم العالم فى محاورة السياسى". انظر أبو سليمان السجستانى: صوان الحكمة ص٨٩، تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى، طهران ١٩٧٤م.

(١٢) القفطى: أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص١٥، ط دار الأنصار، لبنان بيروت.

(١٣) ما بعد الطبيعة: نقلاً عن يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٢٣٨.

(١٤) الأخلاق نيقوماخوس، ج١ ص٢٤٦.

(١٥) نفس المصدر ص٥٨.

(١٦) نفس المصدر ص٦٠.

(١٧) الفهرست ص٢٧٠.

(١٨) تاريخ حكماء الإسلام ص٤٧.

(١٩) صاعد الأندلس – طبقات الأمم ص٥٢.

(٢٠) يرى كثير من المؤرخين – أن القائلين بحدوث العالم من مفكرى الإسلام كانوا متأثرين إلى حد كبير بآراء يحيى النحوى فى رده على أرسطو وبرومنّس من بعده اللذين قالا بقدم العالم وأزليته. وهذا كلام يحتاج إلى تحقيق لا يحتمله هذا المقام.

(٢١) يرى بعض الباحثين أن الكندى صاحب المحاولة الأولى للتوفيق بين الدين والفلسفة. (انظر: د/ أبو ريدة فى تقديمه لرسائل الكندى الفلسفية ج١ ص٩٧ وصفحات أخرى.

(٢٢) ديبور: تاريخ الفلسفة والإسلام ص٢٠٠ ط بيروت ١٩٨١م.

(٢٣) انظر: د/ البهى – الجانب الإلهى من التفكير الإســلامى ص١٥٠، د/ حنــا الفــاخورى وزميلــه: تــاريخ الفلسفة العربية ج٢ص١٢١.

(٢٤) ابن سينا: النجاة ص١٥٨.

(٢٥) ابن سينا: الشفاء ص٢٧٨.

الحوض

الحوض لغة: "حاض الماء وغيره حوضًا وحَوَّضه: حاطه وجمعه. وحضت أحوض: اتخذت حوضًا. واستحوض الماء: اجتمع. والحوض: مجتمع الماء معروف ؛والجمع: أحواض وحياض. وحوض الرسول ﷺ: الذى يسقى منه أمته يوم القيامة"[1].

والحوض فى الشرع:

هو حوض نبينا محمد ﷺ، وهو الحوض المورود.

حكمه:

قال القاضى عياض رحمه الله أحاديث الحوض صحيحة، والإيمان به فرض، والتصديق به من الإيمان، وهو على ظاهره عند أهل السنة والجماعة لا يُتأول ولا يختلف فيه ، قال القاضى - فيما يذكر الإمام النووى -: وحديثه متواتر النقل رواه خلائق من الصحابة . وقد جمع الإمام البيهقى ذلك كله فى كتابه (البعث والنشور) بأسانيده وطرقه المتكاثرات. قال القاضى: وفى بعض هذا ما يقتضى كون الحديث متواترًا"[2].

ويقول اللقانى:

إيماننا بحوض خير الرسل

حتم كما جاءنا فى النقل

ويشرح البيجورى هذا البيت بقوله: "تصديقنا بالحوض الذى يعطاه فى الآخرة أفضل المرسلين وهو نبينا محمد ﷺ واجب لكن لا يكفر من أنكره، وإنما يفسق"[3].

الدليل عليه: قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ﴾ (الكوثر:١).

قال الإمام الرازى: المشهور والمستفيض عند السلف والخلف أن (الكوثر) نهر فى الجنة"[4].

وقال القرطبى: اختلف أهل التأويل فى الكوثر الذى أعطيه النبى ﷺ على ستة عشر قولاً:

الأول: أنه نهر فى الجنة رواه البخارى عن أنس، والترمذى أيضًا. وروى الترمذى أيضًا عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: "الكوثر نهر فى الجنة، حافتاه من ذهب، ومجراه على الدرّ والياقوت، تربته أطيب من المسك، وماؤه أحلى من العسل وأبيض من الثلج" هذا حديث حسن صحيح.

الثانى: أنه حوض النبى ﷺ فى الموقف، قاله عطاء. وفى صحيح مسلم عن أنس قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺإذ أغفى إغفاءة ثم رفع رأسه مبتسما، فقلنا: ما أضحكك يا رسول الله؟قال: نزلت على آنفًا سورة ﴿ إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ﴾ (الكوثر:١) ثم قال:

أتدرون ما الكوثر؟ قلنا: الله ورسوله أعلم. قال: إنه نهر وعدنيه ربي عز وجل: عليه خير كثير، هو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة آنيته عدد النجوم"[٥].

وقال الإمام الرازي: "القول الثاني - في تفسير الكوثر -أنه حوض، والأخبار فيه مشهورة" ، ثم قال: "ووجه التوفيق بين هذا القول والقول الأول أن يقال: لعل النهر يصب في الحوض أو لعل الأنهار إنما تسيل من ذلك الحوض، فيكون ذلك الحوض كالمنبع".

وقال القرطبي: يجوز أن يسمى ذلك النهر أو الحوض كوثرًا؛ لكثرة الواردة والشاربة هناك من أمة محمد عليه الصلاة والسلام[٦].

وتعددت الأقوال في تأويل الكوثر، والأصح من هذه الأقوال - فيما يذكر القرطبي - الأول والثاني (أي نهر في الجنة، والحوض)؛لأنه ثابت عن النبي ﷺ نص في الكوثر. وسمع أنس قوما يتذاكرون الحوض، فقال: ما كنت أرى أن أعيش حتى أرى أمثالكم يتمارون في الحوض، لقد تركت عجائز خلفي، ما تصلي امرأة منهنّ إلا سألت الله أن يسقيها من حوض النبي صلى الله عليه وسلم.

وفي حوضه يقول الشاعر:

يا صاحب الحوض من يدانياك

.. وأنت حقا حبيب بدانيكا

وجميع ما قيل بعد ذلك في تفسيره (أي الكوثر): قد أعطيه رسول الله ﷺ زيادة على حوضه ﷺ تسليمًا كثيرًا"[٧].

وأما السنة:

أفردت كتب السنة أبوابا خاصة في إثبات حوض نبينا ﷺ ففي صحيح مسلم: باب إثبات حوض نبينا صلى الله عليه وسلم وصفاته، باب (٩) من كتاب الفضائل، وفي سنن أبي داود: (باب في الحوض) باب (٢٦) من كتاب السنة. وفي سنن ابن ماجه: باب ذكر الحوض، من كتاب الزهد، وفي صحيح البخاري: (كتاب التفسير، تفسير سورة الكوثر)، وكذلك صحيح الترمذي (أبواب التفسير، تفسير سورة الكوثر).

وقد روى أحاديث الحوض أربعون صحابيًا، ذكرهم جميعا ابن القيم في شرحه على مختصر أبي داود للمنذري (١٣٥/٧)[٨].

ومن هذه الأحاديث ما رواه عبد الله ابن عمرو بن العاص: قال رسول الله ﷺ: (حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء (أي طوله كعرضه)، وماؤه أبيض من الورق (بكسر الراء أي الفضة)، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه كنجوم السماء، فمن شرب منه فلا يظمأ بعده أبد)ا[٩] . ولقد وصف رسول الله ﷺ حوضه بصفات كثيرة، ذكرها أصحاب الصحاح والسنن، السالف ذكرهم. وخص القرطبي بابًا

من " تذكرته " فيما جاء في حوض النبي ﷺ في الموقف وسعته وكثرة أوانيه وذكر أركانه ومن عليها[10].

أما الدليل العقلي:

فإن ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب، والحوض المورود، وشهادة الأعضاء، كلها حق بلا تأويل عند أكثر الأمة، والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها؛ إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته، مع إخبار الصادق عنها، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف، ونطق به الكتاب[11].

الاختلاف في موضع الحوض:

اختلف العلماء في موضع حوضه ﷺ وترتيبه، فقد ذكر القرطبي في "التذكرة " أن صاحب القوت وغيره. (يقصد قوت القلوب لأبي طالب المكي) ذهب إلى أن حوض النبي صلى الله عليه وسلم هو بعد الصراط، والصحيح أن للنبي ﷺ حوضين: أحدهما في الموقف قبل الصراط، والثاني في الجنة، وكلاهما يسمى كوثرًا... واختلف في الميزان والحوض أيهما قبل الآخر، فقيل: الميزان قبل، وقيل: الحوض، قال أبو الحسن القابسي: والصحيح أن الحوض قبل. قلت (القرطبي): والمعنى يقتضيه، فإن الناس يخرجون عطاشًا من قبورهم، فيتقدم قبل الصراط والميزان[12].

واستدل القرطبي بما رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: **"بينا أنا قائم على الحوض، إذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال: هلم فقلت: إلى أين ؟ فقال: إلى النار. والله قلت: ما شأنهم ؟ فقال: إنهم قد ارتدوا على أدبارهم القهقرى، ثم إذا زمرة أخرى، حتى إذا عرفتهم خرج من بيني وبينهم رجل فقال لهم: هلم، فقلت: إلى أين ؟، قال: إلى النار . والله قلت: ما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا على أدبارهم، فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم"**[13].

قال القرطبي: "فهذا الحديث -مع صحته -أول دليل على أن الحوض يكون في الموقف قبل الصراط؛ لأن الصراط جسر على جهنم فمن جازه سلم من النار، وكذا حياض الأنبياء تكون أيضًا في الموقف"[14].

أما عن مكان الحوض:

فعن ابن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "إن أمامكم حوضًا ما بين ناحيتيه كما بين جربا و أذرح"، وفي رواية ابن المثنى (حوضي)[15].

وفي حديث أبي ذر ﷺ (**... عرضه مثل طوله. ما بين عمان إلى أيلة، ماؤه أشد بياضًا من اللبن وأحلى من العسل**).

وعن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال: "ما بين ناحيتي حوضي كما بين

صنعاء والمدينة" [١٦]. وذكر القرطبى عقيب هذه الأحاديث قوله: ظن بعض الناس أن هذه التحديدات فى أحاديث الحوض اضطراب واختلاف، وليس كذلك؛ وإنما تحدث النبى ﷺ بحديث الحوض مرات عديدة. وذكر فيها تلك الألفاظ المختلفة، مخاطبا لكل طائفة بما كانت تعرف من مسافات مواضعها، فيقول لأهل الشام: ما بين أذرح وجربا، ولأهل اليمن من صنعاء إلى عدن وهكذا، وتارة أخرى يقدر بالزمان فيقول: مسيرة شهر والمعنى المقصود: أنه حوض كبير متسع الجوانب والزوايا، فكان ذلك بحسب من حضره ممن يعرف تلك الجهات، فخاطب كل قوم بالجهة التى يعرفونها. والله أعلم [١٧] ويريد الرسول ﷺ أن يقرب الفهم من السامعين فيمثل لكل فريق بما يعرف فلا تعارض.

وينبه القرطبى الأذهان: بأن لا يخطر ببالها أو يذهب وهمها إلى أن الحوض يكون على وجه هذه الأرض، وإنما يكون وجوده فى الأرض المبدلة على مسامتة هذه الأقطار أوفى المواضع التى تكون بدلا من المواضع فى هذه الأرض، وهى أرض بيضاء كالفضة، لم يسفك فيها دم، ولم يظلم على ظهرها أحد قط [١٨]: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾ (ابراهيم:٤٨).

أما من يطردون عن الحوض فقد أخرج مسلم عن أسماء بنت أبى بكر ﵄ قالت: قال رسول الله ﷺ: "إنى على الحوض حتى أنظر من يرد على منكم، وسيؤخذ ناس دونى، فأقول: يارب: منى ومن أمتى، فيقال: أما شعرت ما عملوا بعدك؟ والله ما برحوا بعدك يرجعون على أعقابهم" [١٩].

أ. د. شوقى على عمر

الهوامش:

(١) لسان العرب مادة (حوض).
(٢) صحيح مسلم بشرح النووى ٥٣/١٥، دار الفكر سنة ١٤٠١هـ/١٩٨١م، وكذلك ابن الهمام وابن أبى شريف: المسايرة وشرحها المسامرة ص٣٢٣ بتحقيقنا.
(٣) جوهرة التوحيد ص١٨٤، ط. دار الكتب الحديثة القاهرة . بدون تاريخ.
(٤) الرازى: التفسير الكبير ١٢٤/٣٢.
(٥) تفسير القرطبى ص٧٣٠٦، ٧٣٠٧، ط. دار الشعب.
(٦) التفسير الكبير ١٢٤/٣٢.
(٧) تفسير القرطبى ص٧٣٠٧.
(٨) سنن أبى داود (التعليق) ١٠٩/٥، ط، أولى دار الحديث. حمص ـــ سورية، سنة ١٩٧٤م.
(٩) صحيح مسلم ١٧٩٣/٤، ١٧٩٤، كتاب الفضائل، باب فى إثبات حوض نبينا ﷺ، القسطلانى: شرح صحيح البخارى ٣٧٣/٩.
(١٠) التذكرة فى أحوال الموتى والآخرة ص٥٨٢، ٥٩٤، دار الصحابة للتراث بطنطا.
(١١) المواقف بشرح الجرجانى ٣٢٠/٨.
(١٢) القرطبى: التذكرة فى أحوال الموتى والآخرة ص٥٨٢، ابن أبى العز الحنفى: شرح العقيدة الطحاوية ص٤٧٥، ط. السادسة المكتب الإسلامى بدمشق سنة ١٤٠٠هـ.
(١٣) أخرجه البخارى فى صحيحه ١٥٠/٨، ح رقم ٦٥٨٧، ومسلم بمعناه ح رقم ٢٣٠٤، والتذكرة ص٥٨٢، ٥٨٣.
(١٤) التذكرة ص٥٨٣.
(١٥) أخرجه مسلم (كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ).
(١٦) السابق نفسه.
(١٧) القرطبى: التذكرة ص٥٨٦.
(١٨) الحديث أخرجه البخارى فى صحيحه ح رقم ٦٥٨٥، ٦٥٨٦، ومسلم ح رقم ٢٣٠٢.
(١٩) أخرجه البخارى ح رقم ٦٥٨٢، ومسلم كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته، المسند ٢٨١/٣.

خلق الأفعال

لم يكد يمضى القرن الأول الهجرى حتى شغلت هذه المشكلة أذهان المسلمين وتعددت حولها الاتجاهات واختلفت فيها الآراء.

وظهر فى العصر الأموى معبد الجهنى بالبصرة وغيلان الدمشقى بدمشق وأخذا يقولان بحرية الإنسان وقدرته على خلق فعاله وإن الإنسان يملك الإرادة الحرة التى توجهه نحو هذا الفعل أو ذاك. ولا سبيل لمسئوليته إلا إذا تحققت حريته، وكان معبد وغيلان من أسبق من قالوا بخلق الأفعال وعاصرهما من جانب آخر الجهم بن صفوان الذى كان يعمل بالكوفة على شيوع فكرة الجبر وأن الإنسان ليس خالقًا لفعله بل هو مضطر فى أفعاله ولا اختيار له فيها وكان يشبهه فى ذلك بالريشة المعلقة فى الهواء التى تصرفها الرياح كيف تشاء، فالأعمال كلها مخلوقة لله ونسبتها إلى العبد ليست إلا على سبيل المجاز فقط. وبين هذين الاتجاهين نشأت مشكلة أفعال العباد أو خلق الأفعال التى كانت مثار خلاف كبير بين المعتزلة والأشاعرة.

وجوهر الخلاف فى هذه القضية أنه إن كان للعبد قدرة واستطاعة وإرادة مستقلة فهل هذه القدرة تعارض القدرة الإلهية أو تحد من إطلاقها ؟

وكيف نوفق بين قدرة الإنسان على أفعاله وبين قدرة الله المطلقة على كل شىء؟

وإذا قلنا أن الله هو الخالق لفعل العبد فعلام يحاسب العبد أو يساءل فى الآخرة ؟ إن الحلول التى قدمها كل فريق لعلاج هذه المشكلة لم ترق للفريق الآخر، فلقد وجد الأشعرى - وتابعه تلاميذه من بعده - أن القول بقدرة العبد على أفعاله يتنافى مع كمال قدرة الله وإرادته وأنه يفسح المجال لمؤثرات أخرى غير القدرة الإلهية وأتى بنظرية الكسب ليفسر بها خلق أفعال العباد. وفى وسط هذه التساؤلات الكثيرة كانت تدور ألوان الصراع بين المعتزلة والأشاعرة حول هذه القضية، ولكن قبل أن نقف مع كل فريق على حقيقة مذهبه لابد أن ننبه هنا إلى أساس الخلاف بينهما ومنشأه فإن اختلاف المبدأ الذى يصدر عنه كل فريق كان سببًا مباشرًا فى الخلاف الذى ثار بينهما فى هذه القضية.

فالمعتزلة وقد أخذوا بمبدأ العدل والحكمة أو تعليل أفعاله تعالى قالوا: إن أفعال الله تجرى داخل نطاق العدل والحكمة بمفهومها الخاص - عند

المعتزلة - الذى لا يختلف كثيرًا عما يجرى فى عالم الشهادة ولذلك قالوا: بموجب قدرة العبد على فعله وحريته فى اختياره له. بينما نرى الأشاعرة يصدرون فى موقفهم من قضية أفعال العباد عن مفهومهم للقدرة الإلهية وإطلاقها وعموم المشيئة وظن كل فريق أن المبدأ الذى يصدر عنه قد يناقض المبدأ الذى يصدر عنه الآخر مع أن النظرة الصحيحة للموقف ترى أن العبد فاعل مختار وأن حريته فى فعله لا تعنى التضييق أو الحد من إطلاق القدرة الإلهية ولا عموم المشيئة ومن المفيد أن ننبه هنا سلفًا إلى أن كل فريق قد حاول فى موقفه أن يحافظ على جانب معين من الكمال الإلهى رأى أن الانتقاص منه يعد نقصًا فى جانب الله.

فالمعتزلة رأوا أن يحافظوا على كمال الحكمة والعدل الإلهيين لأنهم رأوا أن محاسبة العبد على ما لم يفعله يعد ظلمًا يجب أن ينزه الله عنه. ومن هنا وجب القول بأن الإنسان يخلق أفعاله.

ورأى الأشاعرة أن يحافظوا على كمال القدرة الإلهية وعموم المشيئة فألغوا أثر قدرة الإنسان فى أفعاله لأنهم رأوا أن وجود مؤثر آخر سوى قدرة الله يعد عجزًا فى القدرة وهى مطلقة وتحديدًا للمشيئة وهى عامة. من هنا قالوا: إن الله خالق أفعال العباد كاسب لها.

فالفريقان يقصدان إلى تنزيه الله عن جانب النقص الذى ظنوه ولكن النظرة إلى القضية يجب أن تكون أكثر شمولاً واتساعًا. فإثبات عموم المشيئة لا يلغى وجود الحكمة وإثبات كمال القدرة لا يعنى أن الله يعاقب العبد على ما لم يفعله ولقد ساعد على اتساع دائرة الخلاف فى هذه القضية عدم تحديد المصطلحات التى يستعملونها فإن كل فريق كان يستعمل اللفظ فى معنى معين، ويبنى على ذلك مقدمات ليصل بها إلى نتائج معينة، أما الفريق الآخر فيستعمل نفس اللفظ فى معنى يختلف عن المعنى الأول، ويظن أن هذا هو المعنى المقصود من الخصم، ثم يبنى على ذلك مقدمات ويصل منها إلى نتائج أخرى تختلف تمامًا عن النتائج التى توصل إليها الفريق الآخر، فتتسع الهوة بينهما، ولو تنبه علماء الكلام إلى أهمية تحديد معنى اللفظ والمصطلح فى الوصول إلى الحقيقة لوجدنا أنفسنا الآن أمام موقف موحد من علماء الكلام تجاه معظم القضايا التى كثر فيها الخلاف بينهم. ولما أجهد كل فريق نفسه فى توجيه الاتهامات إلى الفريق الآخر.

أ - المعتزلة:

يعتبر المعتزلة أكثر الفرق الإسلامية حرصًا على تأكيد القول بأن الإنسان

خالق أفعاله وعرف ذلك عنهم، ولقد عنى المعتزلة فى موقفهم من هذه القضية بأمرين:

الأمر الأول:

الرد على مذهب القائلين بالجبر سواء منهم من قال بالجبر المطلق كالجهمية أو من توسط فقال بالكسب كالأشاعرة.

الأمر الثانى:

إثبات أن الإنسان خالق أفعاله وأنه قادر على الفعل والترك بما وهبه الله من قدرة صالحة لفعل الضدين.

ولقد حكى القاضى عبد الجبار أن المعتزلة وهم أهل العدل والتوحيد قد أجمعوا على القول بحرية الإنسان وقدرته على أفعاله الاختيارية التى تأخذ صفة التكليف بالأمر أو النهى لأنها إنما تحدث من جهتهم ومن تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادث بتصرفهم وأن الله عز وجل هو الذى أقدرهم عل ذلك، ومن قال إن الله هو الموجد لأفعال العباد فقد أعظم الخطأ، وقدرة الإنسان إنما تتعلق بفعله على جهة الإحداث والإيجاد وليس على جهة الكسب كما يرى الأشاعرة.

وليس على جهة الظرفية أو المحلية كما يرى الجهم وأتباعه.

مفهوم الخلق:

شاع فى كتب المعتزلة والأشاعرة على سواء استعمال لفظ الخلق مضافا إلى العبد أو منفيًا عنه، فيقال الإنسان خالق أفعاله أو غير خالق لها. ولفظ الخلق من الألفاظ المجملة التى تحتاج إلى توضيح، فإن بعض المتكلمين ومنهم الأشاعرة، يستعملون الخلق هنا بمعنى الإبداع والاختراع، والإيجاد من العدم على غير مثال سابق، ولذلك فهم لا يستعملون الخلق إلا مضافا إلى الله تعالى.

أما المعتزلة فهم يستعملون لفظ الخلق بمعنى آخر هو حسن التقدير للأمور وحسن ترتيبها، وعملية التقدير هذه عملية عقلية سابقة على وجود الفعل فى الخارج، لأن وجود الفعل خارجًا يكون نتيجة لهذه العملية العقلية السابقة، وإلى هذا المعنى ذهب القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة وصرح بأن " الخلق ليس بأكثر من التقدير " واستعمال الخلق بمعنى التقدير معروف ومشهور فى اللغة. فيقال: خلقت الأديم.

ولا يضير المعتزلة أن يستعملوا لفظ الخلق مضافا إلى العبد بهذا المعنى لأنهم قد ميزوا فى الفعل الواحد بين ما هو لله وما هو للإنسان، والفعل الواحد يتعلق بقدرة الله من جهة إبداعه وإيجاده من العدم ويتعلق بقدرة العبد من جهة إحداثه وإيجاده على هيئة مخصوصة وبصفة معينة، وفعل الإنسان إنما يختص بالعرض دون الجوهر؛ لأنه عبارة عن الحركة، والحركة ليست إلا عرضًا قابلاً

للزوال؛ وهى الجانب الذى يدخل فى مقدور قدرة العبد من الفعل، فليس هناك ممانعة بين القدرتين فى الفعل الواحد، لأن جهة التعلق مختلفة، وليس معنى ذلك أن الفعل يقع بالقدرتين معا فيكون مقدورًا لهما. وإنما الله يقدر العبد على إحداثه وإيجاده بعد أن لم يكن، فماهية الفعل البشرى كامنة فى إحداث الفعل على تقدير سابق فى العقل وكيفية مخصوصة فى الخارج وليس فى إيجاد الفعل أو إبداعه من العدم، ويرى القاضى عبد الجبار أنه ليس هناك ما يمنع إطلاق لفظ المخترع على العبد كما يطلق على الله سبحانه، لأنه ليس هناك ما يثبت أن المخترع أو الاختراع مما يختص بالله تعالى ولا يشركه فيه غيره [1] لأن اللفظ العام إذا أضيف فإنه يكتسب نوعًا من التخصيص المناسب لما يضاف إليه. فإذا قيل أن هذا الفعل من اختراع الإنسان فإن الذهن يقف على حدود الفعل الإنسانى وإمكاناته فى الاختراع التى لا يتخطاها. وإذا قيل أن هذا من اختراع الله أو خلق الله فإن الإضافة هنا تضع أمام العقل معنى كمال الفعل الإلهى وعدم تناهيه وعدم السبق. ويقف العقل على الفرق بين كيفية اختراع الإنسان واختراع الرب. حيث يحتاج الأول إلى السبب الموصل وارتفاع العوائق وتحقيق الشروط اللازمة لذلك وانعقاد العزم وترجيح الإرادة ووجود الدواعى القوية المرجحة.

أما فى جانب الله تعالى فقد يخترع الفعل بلا سبب وبدون واسطة. كما قد يخترعه بالوسائط محافظة على قانون الأسباب والمسببات وهذا يدل على تناهى قدرة العبد ومقدوره وعدم تناهى قدرة الله تعالى فاستعمال الألفاظ فى مثل هذه الأمور لا يلغى الفوارق التى تحددها الإضافات إلى الفاعل ؛ لأن ذلك من بداثة العقول.

أولا: يرجع حرص المعتزلة على تأكيد حرية الإنسان وأنه فاعل لأفعاله حقيقة إلى أن إثبات ذلك فى الشاهد هو الطريق لإثبات وجود الله فى الغائب، فما لم يصح فى الشاهد أن لكل حدث محدثًا أو جده على سبيل الاستقلال لا يصح لنا ذلك فى الغائب، ذلك أن المتكلمين سلكوا فى إثبات وجود الله طريقة الجواهر والأعراض ، واستدلوا بملازمة الأعراض - وهى حادثة - للجواهر على حدوث العالم، وأن له محدثًا هو الله. وهذه الطريقة لا تصح عندهم ما لم يثبت فى الشاهد أن لكل حادث – محدثًا على الحقيقة حتى يصح لنا قياس الغائب على الشاهد فى ذلك. فإذا رفض الأشاعرة القول بأن الإنسان فاعل لفعله حقيقة لم يصح منهم الاستدلال أو الأخذ بدليل الجوهر والعرض. وهم جميعًا متفقون على صحته وقائلون به وهذا

تناقض منهم فى المنهج ؛ لأنه كيف يصح لهم القياس هنا إذا بطل الشىء المقيس عليه فضلاً عن أنهم تفننوا فى إبطاله.

ثانيًا: يفرق المعتزلة بين فعل الإنسان الاضطرارى الذى لا دخل له فيه وبين الفعل الاختيارى الذى يرجع فى وصفه إلى العبد وأحواله. فالنوع الأول لا تعلق لقدرة العبد به، ولا يصح مساءلته عنه. فلا يقال للطويل لم طالت قامتك، ولا لم قبح وجهك، ولا لم عميت عينك، ولا يحسن منا ذلك ولكن يحسن منا أن نقول للكاذب لم كذبت وللظالم لما ظلمت : لأن هذا النوع تتعلق به قدرة الإنسان عكس النوع الأول [٢].

كما يفرقون فى الفعل الواحد بين ما يمكن أن يضاف إلى العبد ويصح نسبته إليه وبين ما يمكن أن يضاف إلى الله ولا تصح نسبته للعبد، فقدرة الإنسان تقترف السبب الموجب للفعل فيحدث الفعل بهذا السبب والسبب من العبد والفعل من الله. والذم والمدح يكونان على مقدمات الفعل وأسبابه الموجبة التى هى فعل للعبد ويخلق الله بها الفعل، ونحن لا نذم أحدنا على الإماتة والغرق والحرق وإنما ذممناه على مقدمات ذلك... ألا ترى أن من وضع صبيا تحت البرد ليموت فإن ذمنا إياه ليس على الإماتة وإنما هو على إلقائه أو وضعه تحت البرد، وكذلك من ألقى صبيا فى تنور ليحرقه الله تعالى فإننا لا نذمه على الإحراق الموجود من قبل الله تعالى وإنما نذمه على تقريبه من جهة النار وإلقائه فيها [٣].

ففاعلية الإنسان كامنة فى المقدمات وتجميع الأسباب بعضها إلى بعض التى ينتج عنها مسبباتها. فلا تقول: لم أمت الصبى ولا لم أحرقته ولكن تقول: لم وضعته تحت البرد ولم قدمته إلى النار.

وعملية التقريب إلى النار أو وضع الطفل فى البرد فعل الإنسان، أما الإماتة بالبرد أو الإحراق بالنار فهذه خلق الله سبحانه.

ولما كانت الأفعال تنسب إلى أسبابها المباشرة لها فإنه صح أن يقال إن فلانًا هو القاتل للطفل والمحرق له ؛ باعتبار أنه كان سببًا مباشرًا فى ذلك، ومن هنا صحت لنا مساءلة المجرم المذنب. وجاز أن يعاقب الله القاتل والعاصي فى الآخرة. وصح كون الإنسان فاعلاً على سبيل الحقيقة، لأنه لما اقترف السبب ترتب على ذلك وجود المسبب ضرورة ؛ لأن العلاقة هنا ضرورية كارتباط المعلول بعلته فكان هو الفاعل ومع وجود هذه العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب فإن الله قادر على إبطالها، ولكن ليس ذلك فى الأحوال العادية أو فى القوانين الكونية التى من شأنها الثبات والدوام والتلازم بين الأسباب والمسببات ضرورى الوجود

حتى يكون هناك نوع من الاستقرار والأمان بالنسبة للمستقبل. فإذا أخذ العبد فى السبب فإنه يطمئن إلى الحصول على المسبب وتحصيل النتائج. من هنا كان اقتراف السبب موجبًا لسريان حكم الفعل على العبد خيرًا كان أو شرًا. فيقال هو القاتل والمغرق والمحرق ويجب أن يحاسب على اقتراف الأسباب باعتبارها موجبة للنتائج ولا مجال هنا للاحتجاج بالخوارق أو المعجزات، لأن ذلك ليس قانونًا كونيًا بل يحدث ذلك فى موقف معين ولظروف خاصة به فلا عبرة بذلك فى الأمور العامة التى تتعلق بأحوال الناس ومصالحهم.

وهذه الأمور يجب أن نفهم موقف المعتزلة فى ضوئها، لأنها مقدمات ضرورية للوقوف على حقيقة مذهبهم، فلا نخرج باللفظ عن معناه الذى اصطلحوا عليه حتى يكون حكمنا عليهم صادقًا فى التعبير عن حقيقة مذهبهم. إن المعتزلة إذا قالوا إن الإنسان خالق أفعاله فلا يعنون بالخلق هنا معنى الإبداع من العدم، لأن ذلك لله وحده، وهم قد فصلوا بين خلق الجوهر فجعلوه لله وبين خلق العرض فجعلوه من مقدور الإنسان.

وإذا قالوا إن الإنسان قادر على أفعاله فلا يعنون بذلك أن قدرة الإنسان تزاحم قدرة الله فى الفعل، بل إن لكل قدرة مقدورها المناسب لها فى الكمال أو النقص، وإذا قالوا إن الإنسان قادر على أفعاله فلا يعنى بذلك أنه شريك لله فى ملكه، فالمعتزلة يعترفون بأن الله مالك أفعالنا من حيث يقدر على إبطالها ومنعنا منها "... ولذلك قلنا : إن كل ما نملكه فهو المملك لنا"[٤]. والله قد وهب الإنسان قدرة واستطاعة صالحة لفعل الشىء وضده، وحريته تكمن فى اختياره المطلق للفعل أو لضده مما يدخل فى حدود قدرته، والله تعالى لا يحاسبه إلا على ما هو مقدور له فقط. أما ما هو خارج عن حدود قدرته فهو فوق الطاقة ولا حساب ولا تكليف للمرء بذلك. هذه أمور تعتبر محل إجماع بين المعتزلة يجب توضيحها فى موقفهم من قضية أفعال العباد حتى لا ننخدع بحملة الأشاعرة ضدهم فنقع فى الخطأ فى فهم مذهبهم.

ولقد اختلف المعتزلة فيما بينهم فى تحديد دور الفاعلية الإنسانية فى الفعال، فذهب الجاحظ وثمامة بن أشرس ومعمر بن عباد السلمى وبشر ابن المعتمر إلى القول بأن لا فعل للإنسان إلا الإرادة فقط، وجميعهم ما عدا ثمامة على أن الفعل يصدر عن الجسم بمتقضى طبعه وخلقته كالسمع من الأذن والبصر من العين والسير من القدم والنطق من اللسان.

أما ثمامة فذهب إلى أن الحوادث ما عدا الإرادة حدث لا محدث له [٥]

وخالفهم فى ذلك القاضى عبد الجبار لأن مضمون هذا القول يعنى أن الفعل يكون بالطبع وليس بالاختيار وجعل هذه الحوادث فعلا للإنسان[٦].

وذهب النظام إلى القول بأن كل ما يدخل فى حيز القدرة الإنسانية فهو من فعل الإنسان، وما جاوز قدرته فلا يعد من فعله بل يكون خلقا لله، والطبع الذى يتحدث عنه المعتزلة ليس هو فعل الطبيعة الذى يقول به الطبيعيون من الفلاسفة الذين يرجعون فعل كل شىء إلى الطبيعة لأن ذلك يلزم عنه الحتم والاضطرار وينفى الاختيار تماما.

وهذا يناقضه مذهب المعتزلة، وإنما يعنون بالطبع الفطرة أو الخلقة التى خلق الله الأشياء عليها، يقول الجاحظ فى توضيح فكرته عن الطبع:

اعلم أن الله خلق خلقه ثم طبعهم على حب اجترار المنافع ودفع المضار، وهذا فيهم مركب وجبلة مفطورة. فهذه الغرائز تجمعها خلتان: غرائز فى الفطر وكوامن فى الطبع جبلة ثابتة وشيمة مخلوقة[٧].

وليس معنى هذا أن الطبع يعنى القهر والاضطرار كما ظن معتزلة البصرة، لأن الجاحظ لا يشك فى حرية الإنسان واختياره، وهو يعطى لقدرة الإنسان واستطاعته أهمية كبيرة فى التأثير فى أفعاله فليس طبع الإنسان على حب النساء يعنى الجبر على الزنى، وليس طبعه على حب الطعام يعنى جبره على أكل الحرام "... وإنما جعلت فيه استطاعة هذا وذلك فاختار الهوى على الرأى"، ولم يكن معنى طبعه على شىء معين أنه مجبر على نوع واحد من الفعل بل يملك من الاستطاعة ما يختار بها الشىء أو ضده.

وإذا كان المعتزلة يفرقون بين الفعل الاضطرارى والاختيارى حين يجعلون الفعل الاختيارى مناط المسئولية ومجال الحرية والاختيار فإنهم يفرقون فى الفعل الاختيارى نفسه بين نوعين من الأفعال... هما أفعال الجوارح وأفعال القلوب، فأفعال القلوب لا قدرة للعبد على الاختيار فيها ؛ لأنه لا يعلم كيفيتها ولذلك لا تنسب للفاعل ولا يجرى عليها حكم تكليفى كالأمر أو النهى، لأنها من الله وليست من العبد لأن شرط نسبة الفعل إلى العبد أن يعلم كيفية إحداث الفعل، وهذا لا يتوفر فى أعمال القلوب.

أما أفعال الجوارح فقد فرقوا فيها بين الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة وأجمعوا على أن الأفعال المباشرة فعل للإنسان وحادثة من جهته وهو مسئول عنها، ولم يهمل المعتزلة أثر الدواعى الخارجية فى التأثير على الإنسان والظروف الخارجية التى قد يبلغ أثرها حد الإلجاء أو الاضطرار إلى الفعل لكن أثر هذه الدواعى والظروف الخارجية لم يعف الإنسان من مسئوليته

عن أفعاله لأنها واقعة بقدرته ومسببة عنها ومتعلقة باختياره هو، وليست قوة الداعى تبلغ حد الإلجاء بحال ما ، بدليل أن قوة الدواعى ليست هى الموجدة للفعل أو المؤثرة فيه[٨].

الفعل المتولد:

أما الأفعال المتولدة عن فعل آخر سابق عنها فقد اختلف فيها المعتزلة فذهب الجاحظ إلى أن الإنسان لا يملك عنصر الاختيار فى الفعل المتولد إلا عند إرادته له فقط، أما الحركات وما شاكلها فإنها تحدث بمقتضى طبع الأشياء التى تحركت عن الفعل المولد.

وذهب النظام ومعمر إلى أن هذه الحوادث التى تحدث فى الجمادات فإنها تحصل فيها بطبع المحل المنفعل بالحركة وليس بطبع المحل الفاعل لها.

وذهب ثمامة بن أشرس إلى أن الإرادة فقط هى التى تحدث باختيار الإنسان . أما الحوادث التى تقع بعد ذلك فهى حدث لا محدث له، والشبهة التى يتمسك بها هؤلاء أنهم قالوا: إن الفعل الذى ينسب إلى العبد لابد أن يكون باختياره، وقالوا فى الوقت نفسه: بوقوع المراد عند حدوث إرادته كما قالوا: يجب وقوع المسبب عند حدوث مسببه. لذلك لم يقولوا: بتعلق الفعل المتولد بفاعله وإنما أخرجوه عن التعلق بفاعله، ومنهم من علقه بالطبع، ومنهم من جعله حدثا لا محدث له، ولو أمعنوا النظر لعلموا أن المتولدات مما للاختيار فيها مدخل فيقع مرة بأن يختار للفاعل ما هو كالسبب والواسطة فيه، ولا يقع بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة.

ومتى أراد الفاعل السبب فإنه يجب حصول مسببه، ومتى وجب حصوله عند حصول سببه وزوال مانعه يكون حاله حينئذ كحال المبتدئ عند تكامل الدواعى فإنه يحصل لا محالة لا فرق بينه وبين الفعل المباشر[٩].

ثم إن الفعل المتولد لا يفترق عن الفعل المباشر من ناحية استحقاق المدح والذم ، كما أن أحوال الفاعل تؤثر فيه كقوة الدواعى مثلا ، فإنها تتعلق بالفاعل وتؤثر فى الفعل ، ثم إن الفعل المتولد قد يكون على خلاف مقصود الفاعل. فقد يضرب الصياد بسهمه ليصطاد فريسته فإذا بها تصيب إنسانا فتقتله. وهنا نجد أن المسئولية ذات شقين، الشق الأول يمثل الجانب الدنيوى أو القانونى من الفعل وهذا يتمثل فى قيمة ما حل بمن أصيب بالسهم على سبيل الخطأ. وهذه القيمة المادية قد فصلتها كتب الفقه ومسائل الفروع وهى وجوب الدية مثلا على العاقلة. أما الشق الثانى من المسئولية فيتمثل فى الجانب الأخروى والدينى منها أو الجانب الأخلاقى. وهنا نجد أن المسئولية تناط بالنية والقصد من الفاعل فلا يستحق الذم فى الدنيا ولا العقاب فى الآخرة، لأن النية لم تتوفر

لقتل المصاب "والله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أجسامكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم " **إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى"** وليس ما عمل.

وهناك ثلاث حالات يجازى فيها المرء على عمل غيره من الأفعال المتولدة عن فعله هى:

١ ـ أن يكون للإنسان تسبب مقصود فى عمل الغير بالأمر به أو الإيحاء إليه فلا يكون مسئولاً عن الأمور والإيحاء فقط بل يتحمل فى ذلك شطرًا من جزاء العمل. فالدال على الخير كفاعله، والآمر بالسوء والفحشاء كذلك.

٢ ـ أن يكون للعبد تسبب فى الفعل لمجرد مكانته الاجتماعية أو قدرته السلوكية لغيره.

فمن سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة وكذلك من سن سنة سيئة.

٣ ـ أن يكون هناك تسبب غير مباشر فى فعل الغير كأن يكون سبب انتشار الشر والفسق سكوتنا عن محاربته فيشيع ذلك فى المجتمع، فإن السكوت على الباطل نوع من محاربة الحق، والساكت عن الحق شيطان أخرس.

وهذا يدل على اتساع مسئولية الفرد تجاه المجتمع [١٠] لوجوب محاربته الأمراض الاجتماعية التى قد تظهر وتشيع بين أفراده.

أدلة المعتزلة على صحة مذهبهم:

يقدم المعتزلة أدلة كثيرة ومتنوعة على صحة مذهبهم فى أن الإنسان قادر على خلق أفعاله وإنه حر فى اختيارها. وموقف المعتزلة تجاه إثبات صحة مذهبهم ذو شقين: الشق الأول يتمثل فى البرهنة على صحة المذهب عقلاً وشرعًا. أما الشق الثانى فيتمثل فى نقض مذهب خصومهم من الأشاعرة والجهمية الذين يرون أن أفعال العباد ليست من خلقهم بل هم مضطرون إليها أو كاسبون لها.

وتتنوع البراهين التى يقدمها المعتزلة على صحة مذهبهم حسب تنوع المصدر الذى يصدرون عنه ويعتبرونه مؤثرا فى صحة مذهبهم غير أنها تنحصر جميعها فى نوعين من الأدلة هما الأدلة العقلية والأدلة النقلية. أما الأدلة العقلية فيمكن إجمالها على النحو التالى:

١ ـ دليل أخلاقى:

يلجأ المعتزلة إلى المسئولية الأخلاقية لكى يبرهنوا بها على حرية الإنسان فى فعله وقدرته عليه، فإن العقلاء يجمعون على أن الأعمى والأقطع لا يقدران على حمل السلاح مجاهدة عن الوطن وأنهما لا يستحقان بذلك ذما ولا لومًا من المجتمع، أما القادر على حمل السلاح ولا يجاهد فإنه يستحق الذم واللوم من جميع العقلاء، وكذلك

المضطر إلى فعل القبيح أو ترك الواجب فإن المكره على فعل القبيح لا يستحق الذم بينما من يفعل القبيح مختارًا فإنه يستحق الذم، وليس ذلك إلا لوجوب التفرقة بين حال المضطر والعاجز وحال المختار والقادر. فإن المسئولية الأخلاقية واجبة فى حال القادر المختار ومنفية فى حال العاجز المضطر، ولهذا فنحن نحمد المحسن ونذم المسئ على الفعل الاختيارى فقط ولا يحسن منا أن نذم من خلق دميم الوجه قصير القامة أعمى، ولا نمدح من خلق حسن الهيئة طويل القامة ، لأن المعنى الأخلاقى لا مدخل له فى الأفعال الاضطرارية ، وهذه التفرقة توضح لنا أن الإنسان حر فى فعله قادر عليه ولو لم يكن كذلك لما حسن منا ذم المسئ ولا مدح المحسن [11].

٢ ـ دليل وجدانى شعورى:

يعتمد هذا الدليل على ذلك الوجدان الداخلى الذى يشعر به كل إنسان حين يريد أن يفعل شيئا ما، فإنه يحس أن أفعاله تقع حسب قصده ودواعيه وتنتفى حسب كراهته للفعل ووجود الصارف عنه، فلولا وجود الداعية إلى الفعل بأن يقع وجه دون وجه وفى وقت دون وقت وفى مكان دون مكان لما فعل شيئا ، فمتى اشتد جوع المرء أسرع إلى تناول الطعام مادام ذلك ممكنًا له، ومتى اعتقد أو ظن ظنا راجحا أن فى الطعام سُمًّا فإنه يمتنع عن تناوله، وهكذا فى جميع الأفعال [12].

٣ ـ دليل واقعى:

يقوم هذا الدليل فى مجمله على أن الواقع الخارجى من صنع الإنسان وفعله وهو فى الوقت نفسه يؤكد لنا أن الإنسان نفسه هو صانع واقعه ومسئول عنه فأنت إذا أردت أن تكتب حال كونك جاهلا بالكتابة فإنها لا تقع منك الكتابة ولو أراد أحد البناء فإن الذى يقع منه هو البناء وليس الكتابة مثلا ، ولو أراد إنسان ما حمل الجبال لم يقع ذلك منه ولاستهجن العقلاء منه ذلك؛ لأن ذلك خارج عن حدود قدرته كما أن الأفعال التى يأتيها تحتاج فى إيجادها إلى آلات وقدر وتوفر الشروط وارتفاع الموانع. ثم إن الواحد منا قد يطلب من آخر فعلا ما ويستحثه على القيام به وليس ذلك إلا لعلمه بأن ما يطلبه مقدور لهذا الشخص ، ولولا وجود العلم الضرورى لدينا بأن العبد حر فى فعله وأنه محدثه باختياره لما صح من أحدنا أن يطلب من غيره شيئا أصلا ولفسد بذلك جانب كبير من حياتنا الاجتماعية [13].

٤ ـ دليل اجتماعى:

لو صح أن الإنسان مجبر فى فعله وأنه لا خيار له فيما يأتيه من أفعال وأنها كلها من خلق الله لما صح لنا أن نعاقب مجرما على إجرامه ولبطل مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر،

لأنه كيف يقر بالمعروف من لا يستطيع فعله أو ينتهى عن المنكر من لا يستطيع الانفكاك عنه ، مع أن صلاح المجتمعات الإنسانية قائم على مبدأ الأمر والنهى والترغيب والترهيب.

٥ ـ أدلة دينية:

والأدلة الدينية التى يلجأ إليها المعتزلة ترجع فى جملتها إلى أن الله حكيم لا يفعل العبث والقبح، عدل لا يظلم، وأفعال العباد قد كثر فيها القبيح عن الحسن والظلم عن العدل، ولو كان الله هو خالق أفعال العباد وهى كذلك، فكيف يكون عدلاً حكيمًا ؟ وكيف ننزهه عن ذلك إذا كان فعل له.

إن الإيمان بالحكمة الإلهية يعنى أن الله لا يفعل العبث أو القبيح ، وإذا ثبت ذلك وكان الله هو الخالق لفعل العبد وأن العبد مجبر فى فعله. فأى فائدة تكون فى بعثه الرسل وإنزال الكتب، وكيف يرسل الرسول إلى من لا يستطيع أن ينفذ أوامره ونواهيه، فإذا كان هو الخالق للكفر فى الكافر فما معنى أن يرسل إليه رسولاً يدعوه إلى الإيمان وما معنى التكاليف لو صح أنه لا خيار للإنسان فى فعله. أليس فى هذا القول نفى للتكليف الشرعى ؟ أليس فى ذلك تجويز للعبث على الله ؟ ثم لماذا يتوعد الله العاصى إذا كان هو خالق معاصيه ولا خيار للعبد فى ذلك ؟ ألا يتضمن هذا القول إبطالا للوعد والوعيد والثواب والعقاب ؟ ولو كان الله خالق فعل العبد لصح أن يقع جميع أفعاله محكمة متقنة مرتبة على غاية من الاتساق، وإن لم يكن العبد مُلمًّا بكيفيتها فيجوز أن تقع القراءة والكتابة من الرجل الأمى فى الأحوال العادية ، والظواهر الاجتماعية والشخصية تكذب ذلك ، فإن فى أفعال العباد من الفوضى وعدم الاتساق ما يجل مقام الحكمة الإلهية عن أن ترتبط به. فما ترى فى خلقه تعالى من تفاوت [١٤].

ثم أن الإيمان بالعدل الإلهى يقضى بأن يكون الإنسان حرا فى فعله مادام أن الله سيحاسبه عليه ثوابا أو عقابا، لأنه كيف يصح أن يخلق الله الكفر فى الكافر ثم يعاقبه عليه فى الآخرة، إنه لو صح ذلك لصح لنا أن نرضى بالكفر والمعصية مادام الله خالقهما وكيف يجوز ذلك مع إجماع المسلمين على أن الواجب مجاهدة الكافر والعاصى وعدم الرضى بذلك.

ومن جهة أخرى كيف يتحقق العدل الإلهى إذا كان الله يتوعد العاصى والمذنب بالعذاب الأليم على شىء لم يفعله. أليس فى ذلك نسبة الظلم إلى الله تعالى ؟ أليس ذلك تجويرا له ؟ إن أحدا من الخلق لا يرضى لنفسه بأن يشوهها بفعل ما تنفر عنه الطباع لعلمه بقبح ذلك. فكيف تنسب أفعال العباد إلى الله تعالى وهى

فـى معظمهـا ظلـم وجـور وفسـوق وكـذب، ولـو كـان الله خالقها لوجب وصفه بذلك[١٥] والله تعالى منزه عن أن يوصف بقبيح الصفات.

إن القـول بالعـدل الإلهـى يتـناقض مـع القول بأن الله خالق أفعال العبـاد أو أنـه ألجـأهم إليهـا ثـم يحاسـبهم عليهـا فـى الآخـرة . لـذلك فـإن المعتزلـة كـانوا أحرص الفرق الإسلامية تأكيدا على حريـة الإنسـان واختيـاره انطلاقـا مـن مفهومهم للعدل الإلهى.

وهـكـذا يقـدم المعتزلـة كـثيرا مـن الأدلـة التـى تعتمـد فـى معظمهـا علـى الإحسـاس الشخصـى بالفعـل فـإن أى متأمـل لأفعالـه وكيفيـة حصـولها يسـتطيع أن يحكـم بـأن الفعـل يقـع حسب قصده ودواعيه وينتقد بحسبها أيضا وأن فعله متعلق به هو وليس بغيره. ومـن جانـب آخـر نجـد أن حسـن التكليـف والأمـر والنهـى والثـواب والعقـاب والمدح والـذم وغير ذلـك مـن الأحكـام المتعلقـة بالأفعـال لا يصـح عقلا إلا إذا كان العبد حرا فيما يفعل أو يترك ولو لم يثبت حرية الإنسان فى فعله لما حسنت التكاليف ولا الأوامر والنـواهى ولمـا حسـن تعلـق الثـواب والعقـاب بهـا وهـذا يتعلـق بالعـدل والحكمة الإلهية.

أدلة القرآن :

أمـا الأدلـة النقليـة التـى يسـتدل بهـا المعتزلـة فيمكـن أن تعـد أدلـة مكملـة للاستئناس بها ولبيان أن مذهب المعتزلة لا ينـاقض الـنص القرآنـى ، وهـذه الآيـات نوعـان فمنهـا مـا تشـير إلى أن أفعال العبـاد واقعـة مـن جهتهم ، ومنهـا مـا يـدل علـى أن الله لا يخلـق أفعـال العباد. ولا أريد أن أستطرد هنا بذكر العديـد مـن الآيـات التـى وردت فـى كتبهم لأن ذلك قد يطول بنا الحديث عنه مما يخرجنا من مقصودنا ويكفى الحديث عن ذلك على سبيل الإجمال... فمن آيات النـوع الأول التـى تشير إلى أن أفعال العباد واقعة منهم:

أ ـ كـل مـا ورد مـن الآيـات فـى التكليف والأمر والنهى والزجر والمدح والـذم والثـواب والعقـاب يـدل علـى أن أفعـال العبـاد منهم. مـن ذلـك مثلا ﴿ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ ﴾ (الإسراء ٩٤) وقولـه ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ﴾ (البقـرة ٢٨) وقولـه: ﴿ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ (السجدة ١٧) وقوله تعالى : ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ (الحديد ٨)...... الخ

ب ـ الآيات التى تنسب الأفعال إلى العبـاد مباشـرة ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ ﴾ (البقرة ١٦) قال تعالى : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ ۝٢ وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنِ

ٱللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴾ (المؤمنون ١-٣)

قال تعالى: ﴿ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ ﴾ (آل عمران ١٣٣) الخ .

جـ - آيات تشير إلى أن الله جعل الأنبياء أئمة وقدوة لأممهم ، وجعلهم أئمة يعنى حرية الفاعل واختياره : لأن الله لو جعل المرء مضطرا إلى طاعته لم يكن لفعل الأنبياء أثر فى قدوتهم ، من ذلك قوله تعالى : ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾ (الأنعام ٩٠) ﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ (البقرة ١٢٤) ... إلخ.

د - آيات تميز بين فعل الله وفعل عباده مثل قوله تعالى: ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾ (المؤمنون ١٤) ولم يصح أن يقال أحسن الآلهة لأنه لم يوجد إله سواه ؛ ولكن صح أحسن الخالقين، وأرحم الراحمين لوجود راحم وخالق غيره ، ولكن هذا اللفظ لا يستعمل عند إطلاقه إلا مضافا إلى الله.

أما آيات النوع الثانى التى تدل على أن الله ليس بخالق أفعال عباده فمنها:

أ - قوله تعالى: ﴿ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ﴾ (الملك ٣) بمعنى إثبات الحكمة فى فعله وأفعال المخلوقين ليست كذلك لاشتمالها على القبيح والظلم والكذب لذلك لم يجز أن تكون من خلقه.

ب - قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ﴾ (ص ٢٧) وهذا ينفى أن يكون فى خلقه باطل كما حصل فى تصرفاتنا. وهذا ينفى نسبتها إلى الله تعالى.

جـ - قوله تعالى : ﴿ ٱلَّذِيٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُۥ ﴾ (السجدة ٧): قال القاضى : إن الحسن ضد القبيح والآية تدل على أن الله أحسن فى كل شىء خلقه ، ولما كان فى أفعال العباد ما لا حسن فيه امتنع نسبتها إليه تعالى[16].

وهناك آيات كثيرة ذكرها القاضى عبد الجبار للاستئناس بها على أن العبد خالق فعله لكنها فى مجموعها لا تخرج عن معنى إثبات العدل والحكمة لله تعالى وإن إثبات ذلك عقلاً ونقلاً يعنى أن العبد حر فى فعله.

ثم كان على المعتزلة بعد ذلك أن يوضحوا موقفهم من الآيات الواردة فى القرآن الكريم والتى تنسب فعل العبد إلى الله تعالى والتى يحتج بها الجبرية على مذهبهم، فهناك آيات كثيرة قد يفهم منها معنى الجبر والاضطرار. وموقف المعتزلة إزاء هذا النوع من الآيات لم يخل أحيانًا من تأويل الآية على غير معناها حتى لا تناقض الآية ما يذهبون إليه ، فمثلاً تقول الآية الكريمة ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ (الأنعام ١٠١) ولفظ شئ هنا عام يتناول كل

مسـميـاته ومنهـا أفعـال العبـاد. لكـن المعتزلـة خصصـوا ذلـك بخلـق السـموات والأرض والليل والنهار والشـمس والقمـر وما أشبه ذلك ولم يرد أنه خلق الكفـر والظلم والكذب.

وكذلك قوله تعـالى : ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الصـافات ٩٦) يتأولـه المعتزلـة علـى معنـى أن الله أخـبر عـن إبـراهيم أنـه يقـول لقومـه : "سـتنحتون الخشـب ثـم تعبدونـه ، والله خلقكـم وخلـق الخشـب الـذى سـتنحتونه صنمـا" فسـمى الصـنم عمـلا لهـم وإن كـان العمـل هـو مـا حـل بالصـنم مـن النحـت والتشـكيل ولـيس المعنـى إن الله خلقكـم وخلـق عملكـم الـذى تعملونـه فـى الصنم. والحقيقة أنه ليس هنـاك مـا يمنع هذه الآيات عن إطلاقها وعمومهـا. فإنـه لا شـك أن الله خـالق كـل شـئ . ولـيس معنـى ذلـك نفـى حريـة العبـد فـى فعلـه لأن المعتزلـة أنفسـهم يفرقـون بـين معنـى الخلـق مضـافا إلى الله وبينـه مضـافا إلى العبـد ، فـالله خـالق كـل شـئ مـن العـدم ومنهـا أفعـال العبـاد. والعبـد فاعـل لفعلـه حقيقـة ولا تنـاقض بين المعنيين[١٧].

وأمـا قولـه تعـالى: ﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ (الحديـد : ٢٢).فلـيس المقصود بذلك أفعال العباد وإنما المراد بما ما ينزل بالعباد من الشدائد والبلاء من قحط وغيره.

ولـذلك ذكـر فيهـا الأرض وأنفسـنا جميعا ثم قال بعدها : ﴿ لِّكَيْلَا تَحْزَنُوا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ ﴾ (آل عمـران ١٥٣) وهـذا يعنـى أن جميـع مـا يصـيب العبـاد فهـو معلوم له سبحانه وإن التحرز وإن كـان واجبا فإنه يجب على العبد أيضا أن لا يتحسر على ما فات [١٨].

أمـا الآيـات التـى تفيـد آن الله يهـدى المـؤمن ويضـل الكـافر والظـالم وهـى كثيرة الورود فى القرآن الكـريم . فـإن المعتزلـة يتـأولون ذلـك علـى معنـى أنـه حكـم بالهدايـة للمـؤمن بـأن سمـاه مهتـديا ، وحكـم بالضـلالة علـى الكـافر بـأن سمـاه ضـالا ، وكـذلك قولـه:﴿ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ (الحشـر ١٠) أى لا تحكـم علينـا بـذلك [١٩] ومن الواضح أن هـذا التأويـل لا يمثل حلا مقبولا للمشكلة بقدر مـا هـو هـروب منهـا . ولم يخـل موقـف المعتزلـة فـى هـذه القضـية مـن تعصـب للمذهب أكثر من تعصبهم للبحـث عـن الحقيقـة التـى هـى مطلـب الجميـع . مـن هنـا فقـد ألزمـوا الأشـاعرة كـثيرًا مـن الالزامـات التـى لم يقولـوا بهـا ولم يقصـدوها وإن كـان كلامهـم يـؤدى إليهـا إلا أنـه يجـب أن نعلـم آن لازم

المذهب ليس بمذهب ولقد صرح القاضى عبد الجبار فى كتابه المغنى بأن هدفه من إلزام الأشاعرة كثيرا من الأمور التى لم يقولوا بها ليس المقصد به بيان وجه الحق فى المشكلة بقدر ما يقصد من ذلك بيان جهل الخصم وخروجه عن الملة.

ويقول القاضى عبد الجبار: اعلم أن كثيرا مما يلزمون به المقصد منه الإبانة عن خروجهم من الإجماع وارتكابهم ما يقتضى الدين خلافه. لأن الذى يلزمون دون ما يذهبون إليه ولو التزموا ذلك لكان أعظم من قولهم: "والآن فقد عظم خطؤهم حتى بلغ حد الكفر" لأن الذى يصف الله بأنه خالق أفعال العباد يكون قد وصفه بالظلم والكذب من أفعال العباد، ومعلوم أن الأشاعرة لم يصفوا الله تعالى بالظلم أو الكذب، وإنما هذا إلزام من المعتزلة[٢٠].

والأشاعرة لم يقصدوا بقولهم إن الله خالق أفعال العباد أن يكون الله موصوفا بها كما ألزمهم بذلك المعتزلة وإنما قصدوا إثبات عموم المشيئة وإطلاق القدرة كما سيأتى. كما أن المعتزلة لم يقصدوا إطلاقا من قولهم أن الإنسان خالق أفعاله أن يحدوا من قدرة الله تعالى كما اتهمهم الأشاعرة وإنما قصدوا تثبيت معنى كمال العدل الإلهى وهم يعترفون على لسان القاضى عبد الجبار بأن الله مالك أفعال العباد من حيث إنه يقدر على إبطالها ومنعهم منها [٢١]لأن الله هو الذى وهب العبد القدرة والاستطاعة على الفعل، وهو الذى يخلق الدواعى ويمنع الصوارف من الفعل والذى يقصده المعتزلة من وراء ذلك هو تأكيد حرية المرء ليحسن لنا أن نسائله عن نتائج أفعاله ونحاسبه على الإهمال فيها إن هو قصر أو تباطأ وإذا لم تتوفر للإنسان حريته فى فعله فلا تصح مساءلته ولا محاسبته عن نتائج أفعاله لا عقلا ولا نقلا، فالهدف الاساسى عند المعتزلة هو المحافظة على المسئولية الخلقية والاجتماعية والدينية والسياسية فى ضوء من العدالة والحكمة الإلهية. ولاشك أن شرف المسئولية من أسمى المقاصد فى بناء المجتمع والمحافظة عليه. ومع تأكيدنا على نبل الهدف عند المعتزلة فإنه لابد أن نعترف بأنهم قد أخطأوا فى كثير من الوسائل التى ظنوا أنها مؤدية إلى هدفهم بالضرورة وهنا أمور لابد من بيانها.

أولا: إن موقف المعتزلة من أفعال العباد يقوم على مفهومهم للعدل الإلهى وهم قد قاسوا أفعال الله على أفعال خلقه فى الحسن والقبح وهذا خطأ فليس كل ما كان ظلما من العبد يكون ظلما من الله ولا ما كان قبيحا من العبد يكون قبيحا من الله؛ ولو كان الأمر كما ذهبوا إليه للزم أن يقبح منه أمور قد فعلها على مذهب

المعتزلة. فإن الواحد من العباد إذا أمر غيره بأمر ما وليست فيه فائدة وهو يعلم إنه لا يفعله ثم توعده بالعذاب كان ذلك عبثا منه..والمعتزلة يقولون: إن الله خلق الكافر لينفعه وأمره بالإيمان مع علمه بأنه تضرر منه ولا ينتفع به فلو صح قياس فعله تعالى على أفعال عباده لصح منه ذلك. والمعلوم أنه لا يفعل العبث، وعلى أساس هذا الفهم لعدل الله تعالى قال المعتزلة بأن الإنسان يستطيع بقدرته منفردا عن قدرة الله أن يأتى فعله وأن الله لا يمنع الكافر عونا أمد به المؤمن وإن نعمته على المؤمن والكافر سواء، ولا يجوز عندهم أن يقع الفعل الواحد مقدورا لقدرتين معا هما قدرة العبد وقدرة الله تعالى[٢٢] وهذا خطأ. فإن امتناع مقدور واحد لقادرين مختلفين يكون صحيحا لو أن جهة التعلق كانت واحدة ويكون التعلق بالفعل بينهما على نحو من المزاحمة والممانعة، وهذا الدليل قد استعاره المعتزلة من دليلهم على التوحيد وهو دليل التمانع. وإذا صح الاستدلال بذلك على التوحيد فإنه لا يصح الأخذ به هنا، لان هناك إلهين وهنا إله معبود وعبد عابد، ولو صح هناك القول بالممانعة فلا يصح هنا لأن العبد لا يمانع الرب قدرته وفاعليته وكان على المعتزلة أن يفرقوا فى ذلك بين جهة التعلق فى الفعل بالنسبة لله وبينها بالنسبة للعبد لأن جهة التعليق ليست واحدة.

فالفعل يتعلق بقدرة الله من جهة الخلق من العدم ولا يصح أن يتعلق من هذه الجهة بقدرة العبد كما يتعلق فى الوقت نفسه بقدرة العبد من جهة أحداثه وفعله ومن جهة أحكامه وصفاته، وهو من هذه الجهة لا يصح أن يتعلق بقدرة الله ومادامت جهة التعلق مختلفة فلا معنى إذن لتخصيص المعتزلة للآية ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ (الزمر:٦٢) بأنها لا تشمل أفعال العباد. وليس فى هذا ما يمس جوهر العدل الإلهى فى شئ .

ثانيا : من أدلة المعتزلة أن الله لو كان خالقا لفعل العبد لصح أن يقع به ومنه الظلم والكذب والفسوق والله تعالى يتنزه عن ذلك، وهذا أيضا لا حجة فيه والموقف يحتاج إلى شىء من التأمل، فلا شك أن الله منزه عن الظلم والكذب ولكن ليس معنى هذا أنه غير خالق لها. والله تعالى خلق الأكل والماء والمشى ولا يوصف بأنه آكل أو شارب أو ماش. وإنما يوصف بذلك من فعل الأكل والشرب والمشى وهو الإنسان. وهنا يجب أن نوضح أن مفعولات الله ومخلوقاته المنفصلة عنه والمباينة له والقائمة بغيره لا تجوز أن تجرى أحكامه عليه ولا يتصف هو بها، وذلك كالمرض والجوع والعطش

وأفعال العباد. فان الله خالق كل هذه الأشياء من العدم وهى مخلوقة له وقائمة بغيره فلا يجوز أن يتصف بها فلا يقال أنه تعالى آكل أو جائى أو شارب كما لا يقال أنه ظالم أو فاسق. لان هذه الأمور يتصف بها المحل الذى تقوم به وتعود أحكامها إليه وهو الإنسان ولا يجوز أن يتصف بها من خلقها فى غيره، أما فعله تعالى القائم به الذى هو مصدر فعل يفعل فعلا كفعل الخلق والرزق والأحياء والإماتة فإنه تعالى يتصف به وتعود أحكامه إليه سبحانه فيقال هو الخالق الرازق المحيى المميت فإذا قيل أن الله خالق أفعال العباد فليس معنى هذا أنه يجوز أن يتصف بها أو تعود أحكامها إليه. تعالى الله عن ذلك. بل تعود أحكامها إلى الإنسان الذى فعلها وقامت به وصارت فعلا له. من هنا فان جمهور أهل السنة يصرحون بأن الله خالق أفعال العباد حقيقة وأن العباد فاعلون لها حقيقة لامنافاة بين الأمرين أبدا وليس فى ذلك ما يقلل من جلال الله ولاصفاته ومن لم يفرق فى هذه المسالة بين فعل الله القائم به وبين مفعولاته المنفصلة عنه فإنه يلزمه أحد أمرين كلاهما محظور، فهو إما أن يوصف الله بأفعال عباده وفيها الظلم والكذب، وإما أن ينفى عنه ما أثبته لنفسه من خلقه لكل شئ ، وكلا الأمرين على خطر عظيم[٢٣] لأن الله تعالى لا يوصف بشئ من مخلوقاته بل صفاته قائمة بذاته وهذا مطرد على أصول أهل السنة أنهم يفرقون بين الخلق والمخلوق، ويقولون: إن خلق السموات والأرض غير السموات والأرض، وقد علم بصريح العقل أن الله إذا خلق صفة فى محل كانت صفة لذلك المحل وليس لله، فإذا خلق حركة فى جسم كان الجسم هو المتحرك وليس الله، وإذا خلق لونا أو ريحا أو مرضا فان الجسم القابل هو المتصف بهذه الأمور وليس الله فكذلك إذا خلق إرادة أو محبة أو بغضا كان الإنسان هو المحب المريد المبغض وإذا خلق فعلا للعبد كان العبد هو الفاعل فينسب الفعل إليه هو وليس إلى الله.

ثالثا: إن العلاقة الموجودة بين قدرة الإنسان وفعله هى العلاقة الموجودة بين السبب والمسبب حقيقة أنها علاقة ضرورية ولكنها فى الوقت نفسه ليست القدرة هنا مستقلة بالتأثير فى مسببها وأنها لابد أن ينضم إليها شروط أخرى يجب تحققها ويمتنع عنها العوائق المانعة من تأثيرها فى مسببها حتى تتم العلاقة ويتحقق وجود المسبب، ذلك أن كل مسبب ليس مستقلا بالتأثير منفردا ذلك لان له شريكا يعاونه وله أيضا ضد يمانعه فإذا لم تتم معاونة الأسباب الأخرى المشاركة وتنتفى الأضداد والعوائق المانعة لم يحصل المسبب فالمطر وحده لاينبت

النبات بل لابد أن تنضم إلية عوامل أخرى لاتقل فى تأثيرها عن المطر، فلابد من اعتدال الهواء، وكون التربة صالحة. فإذا نزل المطر وبذر النبات فى أرض جدباء وفى صخر فمن العبث أن ننتظر إنبات الزرع لأن التأثير هنا منتف لانتفاء المحل القابل للأثر. والزرع لا ينمو ولا يؤتى ثماره إلا بتعهد صاحبه له وصرف الآفات المضرة عنه، والطعام لا يغذى الإنسان منفردا بل لابد من قابلية الجسم لنوع الطعام وسلامة الأعضاء والقوى المنبثة فى الجوارح وكل ذلك لا يفيد شيئا مالم يكن الجسم قد صرفت عنه الآفات والعوائق. وأفعال العباد فى علاقتها بقدرة العبد من هذا النوع، فلا يتم تأثير القدرة فى مقدورها إلا بتوفير أسباب كثيرة هى فى ذاتها خارجة عن قدرة الإنسان لكنها فى الوقت نفسه معينة لها على تحصيل مطلوبها، فلا يتم المطلوب إلا بوجود المقتضى، وارتفاع المانع، وكل سبب معين أو شرط مطلوب تحققه فى حدوث الفعل يعتبر جزءا من المقتضى التام للفعل ويكون مؤثرا فى إحداث الفعل بقدر حاجة الفعل إلى تحصيله ومعاونته وليس فى الوجود سبب مقتض للفعل بذاته مستقل عن الأسباب المعاونة، وإذا كان بعض الباحثين يسمى الأسباب المساعدة شروطا والبعض يسميها متقضيات فإن هذا نزاع لفظى لا يلتفت إليه هنا لأن المقصود هنا هو بيان أن الفعل لا يحصل إلا بتوفر هذه العوامل المساعدة لسببه ولا مشاحة فى تسميتها سببا أو شرطا وينبغى ألا يصرف نظرنا هذا الخلاف اللفظى عن دور هذه الأسباب فى التأثير فى الفعل وتوقف الفعل عليها. وحينئذ فلابد فى كل فعل من توفر ثلاثة أمور:

١ - وجود المقتضى التام للفعل

٢ - توفر الأسباب المساعدة أو الشروط الخارجية

٣ - انتفاء المانع العائق.

فإذا تحققت هذه الأمور فلابد من وجود الفعل أما أن يكون فى الوجود علة تامة تستلزم معلولها فهذا باطل.ولا فرق فى ذلك بين الأسباب الطبيعية وغيرها.

فإذا تم لنا ذلك فليس من الصواب فى شىء ما يقوله المعتزلة من أن قدرة العبد تؤثر فى مقدورها على سبيل الاستقلال عن قدرة الله؛ لأن علاقة القدرة بمقدورها كعلاقة الأسباب بمسبباتها فى ضرورة التلازم بينهما فإذا كان السبب لابد له من مسبب فإن السبب ليس مستقلا بالتأثير فى المسبب، ومما يوضح لنا هذه القضية أن أفعال الإنسان الظاهرة ليست إلا ترجمانا أمينا لما يدور بخاطره من عوامل وانفعالات وتفكير وإرادة، لأن كل إنسان لا يقوم بعمله من فراغ بل يسبقه نوع من العمل العقلى يتقرر به

تنفيذ الفعل وكيفية إحداثه واختيار الظرف المناسب لذلك، وهذه العملية تتم تحت سيطرة الدواعى إلى الفعل أو الصوارف عنه التى يتم بناء عليها ترجع الإرادة جانبا على جانب أخر، فهى عملية قلبية باطنة تؤثر بدورها فى أعمال الجوارح الظاهرة، ومعنى هذا أن أعمال الجوارح ليست مستقلة عن أعمال القلب والعقل معا، والمعتزلة أنفسهم يصرحون بأن أعمال القلوب - ومنها الخواطر - مما ليس للإنسان اختيار فيها لأنه غير عالم بكيفيتها، ففيها جانب لا يخضع لاختيار المرء بقدر ما يخضع للمشيئة الكونية العامة لله.وهنا لابد أن نقرر مطمئنين أن العبد ليس مستقلا بالتأثير فى فعله بل لابد من اعتبار هذه الجانب الباطنى القلبى ودوره فى التأثير على الأعمال الظاهرة، وهذه الأعمال الباطنة من جملة المقتضى للفعل وتأثيرها فيه كتأثير القدرة نفسها فى مقدورها، فادعاء المعتزلة أن القدرة وحدها مستقلة بالتأثير ادعاء باطل لأن القدرة هنا كالواسطة فى خلق الفعل والفعل لايستغنى عنها فى أحداثه ولكنها ليست مستقلة بالأحداث بمفردها، هذا شأن جميع الأسباب والمسببات، فالله يخلق أعمال الجوارح بأعمال القلوب ويكون لأحد الفعلين تأثير فى الآخر بهذا الاعتبار وتكون أفعال القلوب من جملة الأسباب المؤثرة فى أفعال الجوارح لأن القدرة المؤثرة فى الفعل عبارة عما يكون الفعل به كالقصد والإرادة وسلامة الأعضاء والقوى المنبثة فى الجوارح وغير ذلك وكل من هذه الأمور يؤثر فى الفعل بقدر توقف الفعل عليه، فإذا تخلف واحد منها كالقصد أو الإرادة توقف الفعل لتخلف سببه أو نقصه.

وبهذا التفصيل يثبت أن للإنسان أثرًا فى فعله ولكنه ليس الأثر المستقل بالإيجاد بل هو واحد من مجموع الأسباب المؤثرة بانضمام بعضها إلى بعض غاية ما هناك أنه السبب المباشر للفعل ولهذا أسند التأثير إليه هو دون بقية الأسباب.

وبهذا صح أيضا أن يضاف الفعل إلى العبد فى كثير من آيات القرآن الكريم مثل (يعملون) (يفعلون) (تتقون) (يؤمنون) (يتفكرون) ولكون هذا الأثر ليس مستقلا بالتأثير فى إيجاد الفعل صح أن يضاف الفعل إلى الله، وأن تتوقف مشيئة العبد على مشيئة الله ، فقال سبحانه ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ (الإنسان: ٣٠) ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىۡءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴾ (الكهف: ٢٣)

ولهذا أيضا تنتفى شبهة أن أفعال العباد ليست مقدورة لله كما تنتفى شبهة الجبر ولا يؤثر ذلك فى موقف

المعتزلة من قضية العدل الإلهى فى شئ .

ب - موقف الأشاعرة

يختلف موقف الأشاعرة فى هذه القضية عن موقف المعتزلة تبعا لاختلاف المبدأ الذى يصدر عنه كل منهما . لقد رفض الأشاعرة مبدأ المعتزلة القائل بأن الإنسان خالق أفعاله وله قدرته عليها ومع أن الأشاعرة يجمعون على مخالفة المعتزلة فى هذه القضية فإنهم لم يتفقوا فيما بينهم على رأى جامع بينهم فى علاقة قدرة الإنسان بفعله وأثرها فيه، فلقد ذهب أبو الحسن الأشعرى فى تحديد علاقة الإنسان بفعله إلى أن قدرة الإنسان لا أثر لها فى خلق الفعل أو إحداثه ولا فى صفة من صفاته ولكن تتعلق به على وجه أخر يسمى كسبا، فالفعل مخلوق لله مكسوب للعبد فى وقت واحد، وإن الله تعالى يحاسب العبد فى الآخرة ليس لكونه خالقا للفعل أو فاعلا له وإنما لكونه محلا للفعل وكاسبا له، والواحد منا إنما سمي فاعلا بمعنى أنه مكتسب لفعله وليس بمعنى أنه خالق له أو مخترع، الشىء إذا وقع بقدرة محدثه يكون كسبا لمن وقع بقدرته ووصفا له[٢٤] والفعل بجميع صفاته مخلوق بالقدرة القديمة ولا أثر للقدرة الحادثة فى شئ منه.

هذا هو رأى أبى الحسن الاشعرى كما جاء فى الإبانة والمقالات وكما نقله عنه أتباعه من بعده[٢٥].

وينبغى أن ننبه هنا سلفا إلى أن الأشعرى لم يصرح فى كتبه بأن الإنسان مجبور فى فعله أو ملجأ إلى فعل المعصية ولكنه صرح فى جميعها بأن الله يخلق فى العبد الإيمان والكفر،والطاعة والمعصية والخير والشر،وصرح فى الوقت نفسه بأن قدرة المرء لا أثر لها فى مقدورها ولا فى صفاته وإنما يكتسب العبد صفة فعله لمقارنة قدرته لحدوث ذلك الفعل وإيجاده،ولا ينبغى أن نقف مع الأشعرى عند حدود الألفاظ أو ظواهرها بل يجب أن نبحث عن مضمونها ومحتواها وعن المعنى الذى يقصده الأشعرى من وراء ذلك.

لقد قصد الأشعرى من نفى تأثير القدرة الإنسانية فى مفعولها إلى تأكيد انفراد القدرة الإلهية بالتأثير وعدم مشاركة القدرة المحدثة لها فى شيء من ذلك،فهو لم يقصد أساسا أن الإنسان مجبر فى فعله وأن الله حمله على المعصية قهرا بقدر ما كان يهدف إلى تأكيد انفراد القدرة الإلهية

بالتأثير لقد تنبه أصحاب الأشعرى إلى ما فى هذا القول من مغالاة فى نفى حرية الإنسان فى فعله وإلغاء أثر القدرة الإنسانية فى مقدورها فحاولوا تفسير المذهب بما يتفق مع منطق العقل والنقل معا، وتعددت محاولتهم فى ذلك واختلفت اتجاهاتهم فى تعريف الكسب الذى أتى به الأشعرى وفى تحديد علاقة القدرة بمقدورها، غير أن هذه المحاولات فى معظمها لم تستطع أن تتخلص من التقليد للمذهب والتبعية له فجاءت محاولاتهم مضطربة وانفرادية بحيث لا يستطيع الباحث أن يخرج بنظرة عامة وشاملة حول موقف الأشاعرة بعامة من حرية الإنسان وقدرته على فعله اللهم إلا إجماعهم على القول بالكسب – مخالفة للمعتزلة –مع اختلافهم فى تفسير هذا الكسب ومضمونه.

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش:

(١) انظر المغنى: ٨ / ٢٩٨.
(٢) شرح الأصول الخمسة: ٣٣٢.
(٣) شرح الأصول: ٣٣٣.
(٤) المغنى: ١١ / ٢٩.
(٥) شرح الأصول الخمسة: ٣٨٨.
(٦) المرجع السابق، المحيط ٣٨٠.
(٧) انظر رأى العلاف فى: مقالات الأشعرى ٢ / ٨٠.
(٨) انظر المغنى: ٨ / ١١١.
(٩) شرح الأصول: ٣٨٨.
(١٠) انظر المسئولية فى الإسلام: د. محمد عبد الله دراز: ١٨٠ ــ ٣٩.
(١١) انظر: المختصر فى أصول الدين: ١ / ٢٨٠ رسائل أصول، شرح الأصول ٣٣٢، المغنى ٨ / ١٩٣، نهاية العقول للرازى ٢ / ١٣٨.
(١٢) شرح الأصول: ٣٣٧– ٣٤٠، المختصر فى أصول الدين ١/٢٠٨، رسائل العدل نهاية العقول٢/١٣٨.
(١٣) انظر المختصر فى أصول الدين ١ / ٢٠٨، نهاية العقول ٢ / ١٣٨.
(١٤) أنظر المحيط: ٣٤٠ ــ ٣٤٨، المفتى ٨ / ١٨٥، ٢١٧، شرح الأصول ٣٣٦.
(١٥) انظر شرح الأصول: ٣٤٤ ــ ٣٤٥، المغنى ٨ / ١٩٦، ٢٤٩.
(١٦) انظر فى ذلك شرح الأصول الخمسة: ٣٥٤ ــ ٣٦٣ عند القاضى عبد الجبار ٣٤٦ ــ ٣٤٧.
(١٧) انظر المختصر فى أصول الدين ١ / ٢١ ــ ٢١٥ رسائل العدل، إنقاذ البشر.
(١٨) المغنى ٩٨٨–١٠٣٠.
(١٩) المغنى: ٨ / ٣١٦.
(٢٠) المغنى: ٨ / ٣١٢.
(٢١) المغنى ١١.
(٢٢) المغنى ٨ /١٠٩
(٢٣) انظر فى نقد موقف المعتزلة:منهاج السنة لابن تيمية ١٧/٢، ٢٦١ - ٢٧٠، القدر: ١٢١ - ١٢٤
(٢٤) المقالات ٢/٢٠٥، الإبانة ٥٠– ٥٤.
(٢٥) انظر الأربعين أى ٢٢٨.

الخواطر

الخاطر: من مقومات العلم والمعرفة، وهو أمر يرد على النفس فيقع عند ذلك مشاعر تحفز الإنسان إلى البحث أو العمل، وهو ما يعبرون عنه أحياناً: "بالخوف" الذى يعرفه الإنسان من نفسه، عند وقوع الخاطر فى قلبه[1].

والخاطر: هو الصوت الداخلى الذى يرد على النفوس فينبهها إلى وجوب معرفة الله، وذلك أمر مركوز فى فطرة الإنسان وهو مناسب للحنيفية التى خلق الله عباده عليها. فالخاطر عبارة عن منبه يثير كوامن الفطرة فيعود الإنسان الغافل إلى حقيقة نفسه، ويتنبه إلى معرفة ربه ويزداد العالم علما ومعرفة بخالقه.

ولا يخفى دور الخاطر فى تربية الإنسان ومعرفته باعتباره منبهًا داخليًا يجيش فى داخل الإنسان فيذكره دائمًا بحاجته إلى ربه وافتقاره إليه، ويعرفه أن كماله الحقيقى فى عبوديته له عز وجل، وبذلك تتحقق للإنسان راحته النفسية ويقينه واستقراره العقلى والقلبى، فهو نوع من أنواع التعلم الذاتى، وهذا أمر له أهميته لدى القدماء والمحدثين.

وموضوع الخاطر تناوله المتكلمون والصوفية، فعرض له المعتزلة عند الحديث عن وجوب النظر فى معرفة الله تعالى:

الخاطر عند المعتزلة:

الخاطر عبارة عن: هاتف أو منبه داخلى يطرأ للإنسان فيحدث عندها الإحساس بوجوب النظر فى معرفة الله، وما يتبعه من الخوف من تركه، نظرًا لما يترتب على الترك من مضار تتصل بالدين كالعقاب والذم وما شاكلهما. ولا ينشأ الخاطر فى عقل العاقل من جهة العادة كتلك الأمور التى نشأ عليها واختبرها ومارسها. كما تمارس الصناعات وتصرف الناس، فيعرف بذلك المقاصد، ويترتب عند ذلك في نفسه العلوم بالصناعات، فلابد إذن من ورود أمارة عليه لكى يخاف عندها فيلزمه النظر، وتلك الأمارة هو تنبيه الداعى والخاطر؛ لأنهما يفيدانه ما يخاف عنده من العقاب بترك النظر، ويدلانه على ما ترتب فى عقله من الإشفاق الذى يجده فاعل القبيح والنقص الذى يختص به؛ فإنه لا يأمن من مضرة عظيمة تنشأ عنه فيخاف عند ذلك. فهذا الخوف لابد فيه من أمر حادث لعدم جريان العادات به. وذلك الأمر الحادث هو الخاطر أو الداعى الذى ينبه الإنسان إلى وجوب العلم، وذهب الجبائيان إلى أن التنبيه، أى الموجه للإنسان من

خارجه، يقوم مقام الخاطر فى وجوب النظر[٢].

ويرى ماسينيون أن مصطلح الخاطر، وما يتصل به من مصطلحات كالاعتقاد والقصد وميل الطبع، مصطلحات إسلامية محضة من اختراع فلاسفة الإسلام، وأن المعتزلة هم أول من قالوا بهذا المصطلح حيث فرق أبو الهذيل العلاف بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح[٣].

وإن كان البغدادى قد ذهب إلى أن المعتزلة قد أخذوا القول بالخواطر ودعائها إلى النظر والاستدلال عن البراهمة، وساعدوا البراهمة فى قولهم بالتكليف من جهة الخواطر[٤].

(١) تعريف الخاطر:

اختلف رجال المعتزلة فى تعريف الخاطر فيرى أبو على الجبائى أنه ظن واعتقاد بينما يرى ابنه أبو هاشم أنه كلام. وقد انتصر القاضى عبد الجبار لرأى أبى هاشم[٥]، وكذلك فعل ابن متويه[٦].

فأبو علىّ ذهب إلى أن الخاطر ظن واعتقاد، ومنع من أن يكون كلامًا لكنه جوَّز كما روى ابن متويه أن يكون فكرًا[٧]، فقد قال أبو هاشم: إن أبا على قد أقام الخاطر مقام دعاء الداعى، وهذا يقتضى أنه يذهب إلى أنه كلام[٨]، لكن ابن متويه الذى روى الخبر يرد على هذا بأن المنصوص له بخلاف ذلك[٩].

ويؤكد كلام ابن متويه هذا ما رواه القاضى عبد الجبار عن أبى على من قوله: بأن الخاطر ظن واعتقاد، ودفاع أبى على عن هذا بأنه لو كان كلامًا، لكان الله سبحانه مكلمًا لكل مكلف. وقد ثبت أنه خص بعض أنبيائه بأن كلمه دون غيره[١٠].

ويرى القاضى عبد الجبار أنه يمكنه -يقصد أبا على- أن يقول أيضًا: لو كان كلامًا لوجب أن يدركه من ورد عليه على الحد الذى يدرك الكلام. ولو كان كذلك لتنبه من نفسه وعرفه؛ لحل ذلك فى بابه محل خطاب الغير، ولأوجب ذلك أن يكون مكلمًا بما يتضمنه الخاطر وإن لم يكن المكلم له العباد، وهذا فى حكم المعجز لخروجه عن العادة. ويمكنه أن يقول: -كما يرى القاضى أيضًا -أن الواحد منا فى أكثر حالاته قد تخطر الأمور بباله، إذا هو نظر وفكر، وإن لم يكن هناك كلام، وذلك يبين أنه من أفعال القلوب[١١]...

أما أبو هاشم فيرى، أن الخاطر "كلام خفى يفعله الله تعالى فى داخل سمع المكلف أو يفعله الملك بأمره جل وعز"[١٢] وأنه لا يجوز أن يكون سواه، واستدل على ذلك بأنه أغنى عنه دعاء الداعى وخطابه، ولو كان غير كلام لم ينب منابه. وأضاف أبو هاشم: ولأنه يجرى فى بابه مجرى تخويف المخوف

من سلوك طريق بأنه لا ماء فيه، فيجب أن يكون كلامًا"[١٣].

وقد رد أبو هاشم على أبى على بأنه " يجب إذا أثبتنا أن الخاطر كلامًا أن يكون الله تعالى مكلمًا لكل الخلق على الحد الذى كلم به موسى، وأنه لو كان اعتقادًا -كما ذهب أبو على - لكان المخطر بباله مضطرًا إليه، والمتعالم من حاله خلافه، ولو كان ظنًا لحل محل الظن المبتدأ؛ لأنه تعالى لا يجب أن يفعله فيه بإمارة، فكان ذلك ينبئ عن نقصه، وكان يجب أن لا يكون سببًا لوجوب النظر، وفى بطلان ذلك دلالة على أنه من جنس الكلام"[١٤].

وقد انتصر القاضى عبد الجبار لرأى أبى هاشم بأن الخاطر كلام، وذلك من خلال حصره لكل الوجوه الممكنة وإبطاله بقية الآراء التى تتعارض معه، ثم يحدد حقيقة الخاطر عند أبى هاشم، فيقول: "واعلم أن المعتمد فى ذلك أنه لا بد من إثبات الخاطر معنى؛ لأنه أمر حادث يختص من ورد عليه، ولا بد إذا كان معنى من أن يكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح؛ لأن إثباته سوى هذين لا يصح. ولا يمكن أن يثبت من أفعال القلوب إلا ظنًا، أو اعتقادًا؛ لأن ما عداهما لا لبس فيه من حيث صح أن من ورد عليه الخاطر خائف ظان لما يخاف منه غير قاطع عليه، فلا يصح كونه علما. ولا مدخل للإرادة وغيرهما من أفعال القلوب فى هذا الباب. فأما النظر، فهو مما يجب عند الخاطر، فلا يلتبس بنفس الخاطر"[١٥]. وأفعال الجوارح لابد أن تكون مما يوجب التنبيه، أو مما يفيد المواضعة، أو غيرها كالكلام، والكتابة، والإشارة. ولا يمكن أن يكون الخاطر الكتابة أو الإشارة، كما لا يكون الخاطر اعتقادًا، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون من فعل الله تعالى، أو من فعل العبد نفسه، ولا يصح أن يكون من فعله تعالى؛ لأن الدلالة قد دلت على أن القادر بقدرة لا يصح أن يفعل الاعتقاد فى قلب غيره، كما لا يكون من فعل العبد نفسه؛ لأن ما يبتدئه العاقل من الاعتقاد يجرى مجرى التبخيت وهذا لا يوجب النظر الذى يقع به الخوف، كما أن الخاطر من الله تعالى فكيف يكون اعتقادًا من فعل المكلف"[١٦].

والخاطر لا بد من أن يرد على المكلف فيحدث فيه "الخوف الذى يلحق قلبه، حال من يخوف فى أمور الدنيا، أو من يرد عليه الخوف بالداعى؛ وذلك لأنه لا يخاف من أمر واحد، بل يرد عليه الخاطر بوجه من التفضيل يقتضى مخافة على وجوه مخصوصة لا تصح بظن واحد، فلا بد من أن يكون هناك ما يفيد هذه الفوائد أجمع، ليبينه على جميعها، فيظن عندها ما يقتضى كونه خائفًا. وهذا معنى ما ذكره

رحمه الله، إذا قام كلام الداعى مقامه، فيجب أن يكون كلاما؛ لأنه لا بد من أن يتضمن كل الفوائد التى يتضمنها تخويف الداعى، وهذا يوجب ما ذكرناه"[١٧].

كما ناصر ابن متويه أيضًا هذا الرأى لأبى هاشم، إذ يرى أن الذى يدل على أنه كلام "أن الخاطر من حقه أن يغير حال المكلف فى الخوف، وإن كان من أفعال القلوب، فأما أن يجعل اعتقادًا أو ظنًا أو فكرًا، ومعلوم أن حال من يرد الخاطر عليه ليست حالة المتحير فى خاطره، فلا يجوز أن يكون من فعله. ولا يجوز أن تقدر الملائكة على فعل هذه المعانى فى الواحد منا؛ لأنها تقدر بقدرة، وإنما تعدى الفعل عن مجال قدرتها بالاعتماد، ولاحظ له فى توليد الاعتقاد وما شاكله، فيجب أن يجعل من فعله عز وجل"[١٨].

ويستشهد على صحة كونه كلامًا - بالإضافة إلى ما استشهد به أبو هاشم نفسه والقاضى عبد الجبار آنفا -بأنه يخطر لكل أحد على اللغة التى قد عرفها، فلا يخطر للعربى بالزنجية، ولا بغيرها من اللغات المجهولة، ولولا أنه كلام لما وجب ذلك"[١٩].

وعلى هذا فلا يجوز أن يكون الخاطر اعتقادًا ولا ظنًا ولا فكرًا، أو النظر بمجرده باعتباره مولدًا للعلم، ولا شيئا من أفعال القلوب، كما لا يكون من أفعال الجوارح، كالإشارة أو الكتابة[٢٠]. أى أنه إلقاء مباشر من الله تعالى -فى روع الإنسان ووعيه، يدعوه إلى النظر فى عواقب هذا الخاطر، وما قد يترتب عليه من نظر أو عمل.

وعلى الرغم من براعة كل فريق فى عرض آرائه، وفى الدفاع عنها عند تعريفه للخاطر، إلا أن الخاطر من الممكن أن يكون من أفعال القلوب، فيكون اعتقادًا أو ظنًا أو فكرًا أو - بالأحرى -إلهامًا يدفع الإنسان إلى النظر الموجب للعلم. ولا مانع أن نتصوره أيضًا إلهامًا فى صورة كلام خفى يلقى فى روع الإنسان، يفعله الله مباشرة أو بواسطة أحد الملائكة، وعلى هذا فلا تعارض بين هذا وذاك، ويصبح من السهل الجمع بين هذين الرأيين، فلا مانع من هذا الاحتمال الأخير عقليًا، بصرف النظر عن كلام ابن متويه -الذى أوردناه آنفا -أن الملائكة تفعل بقدرة، أى أنها لا تقدر بذاتها، فذلك تحديد لقدرة جنس من المخلوقات لا تشهد له تجربة أو نص. بل لعل النص قد ورد بخلافه وذلك فى الحديث المشهور[٢١]: «إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة، فأما لمة الشيطان فإيعادٌ بالشر وتكذيب بالحق، وأما لمة الملك فإيعادٌ بالخير وتصديق بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم»، ثم قرأ: ﴿ ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم

بِٱلْفَحْشَآءِ ﴾ (البقرة:٢٦٨). ولعل هذا ينقلنا إلى الحديث عن خاطرى الخير والشر.

(٢) خاطرا الخير والشر:

روى عن النظّام أنه كان يقول: "لابد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام، والآخر بالكف ليصح الاختيار"[٢٢].

وذهب أبو الهذيل العلاف وسائر المعتزلة إلى أن الخاطر الداعى إلى الطاعة من الله، وخاطر المعصية من الشيطان، وأثبتوا أن الخواطر أعراضًا[٢٣]، إلا أن ابن الراوندى حكى عن النظام أنه كان يقول: إن خاطر المعصية من الله، إلا أنه وضعه للتعديل لا ليعصى"[٢٤]، كما حكى عنه أنه كان يقول: إن الخاطرين جسمان. إلا أن الأشعرى لا يوافق ابن الراوندى فى قوله عن النظام أنه قال: إن الخاطرين جسمان، فيقول: "وأظنه غلط فى الحكاية الأخيرة عنه"[٢٥]. وإن كان اتجاه الأشعرى يلتقى مع حكاية ابن الراوندى عن النظام، أن كلا الخاطرين من الله، وأن خلق الشر - بوساطة الشيطان - هو فعل الله تعالى إذ لا فاعل فى الكون سواه، ويسأل الإنسان عن الكسب المترتب على هذا الخاطر فحسب.

وكان أبو الهذيل يرى أن الحجة قد تلزم الإنسان المفكر من غير خاطر. وقريب منه موقف بشر بن المعتمر الذى قال: "قد يستغنى المختار فى فعله وفيما يختاره عن الخاطرين، واحتج فى ذلك بأول شيطان خلقه الله، وأنه لم ينقل شيطان يخطر"[٢٦] فهل كان بشر ممن اتبع النظام فى قوله بأن الخاطرين من الله وأن خاطر الشر على الرغم من كونه فعلاً لله -حيث لا فاعل فى الكون سواه - إلا أنه يقع بواسطة الشيطان، وهذا يفسر قوله بأنه لم ينقل شيطان يخطر.

وجاء موقف النظام وجعفر بن حرب مناقضًا لقول العلاف حيث قالا: لابد من خاطر[٢٧].

ووقف فريق منهم ابن الراوندى موقفا وسطًا بين أصحاب الموقفين السابقين، وذلك حيث فرقوا بين الأفعال التى تحبها النفس، والأفعال التى تنفر منها، فقالوا: إن الأولى ليست بحاجة إلى خاطر، أما الثانية: فإن الله إذا أمر بها أحدث لها من الدواعى مقدرا ما يوازى كراهتها لها ونفارها منها، وإن دعاء الشيطان إلى ما تميل إليه نفسه، وتحبه زادها من الدواعى والترغيب، ما يوازى الشيطان ويمنعه من الغلبة. وقد أنكر قوم الخواطر جملة، وقالوا: لا خاطر[٢٨].

(٣) شروط الخاطر:

وللخاطر عند المعتزلة مجموعة شروط لابد أن يتضمنها لكى يحسن وروده.

وهذه الشروط هى:

١ - أن يفيد الوجه الذى له يحسن

إيجاب النظر والمعارف.

٢ - أن يتضمن ذكر وجوب المعرفة التى لأجل وجوبها وجبت سائر المعارف.

٣ - أن يتضمن الوجه الذى يخاف من أجله، وذلك بذكر الأمارات التى تقتضى الخوف.

٤ - أن يتضمن ترتيب النظر على الوجه الذى يلزم المكلف[٢٩].

فالخاطر سبب مباشر لوجوب النظر الذى يولد المعرفة بالله عز وجل -تلك المعرفة التى هى أفضل المعارف والعلوم -بل إن قيمة العلوم وأفضليتها تتضح فيما يلزم عنها من قرب الإنسان أو بعده من الخالق عز وجل، وذلك عن طريق الخوف الذى يحث الإنسان على التأمل المباشر فى آيات الله المبثوثة فى الأنفس والآفاق، وبذلك يصل الإنسان إلى اليقين بالله والثقة به، ويصير ذلك واضحًا فى سلوكه ومعاملته مع الآخرين، فيكون حافزًا له على السعى نحو خير الجماعة وسعادتها، وهذا هو ما تسعى إليه التربية وتنشده سواء بالنسبة للأفراد أو الجماعات.

(٤) الخاطر وتكليف الأصم:

يرى أبو هاشم أن الذى لا يعرف شيئًا من اللغات، وكذلك الأصم (الأخرس) يصح تكليفهما بالتنبيه فيحدث لهما الخوف الذى يوجب عليهم النظر. أما ورود الخاطر والداعى عليهما، فيرى أن الأخرس الأصم ربما تكون الآفة فى أذنه الخارجية، وسمعه سليم من الداخل، والخاطر يكون فى داخل السمع، فلا يمتنع أن يسمع إذا كان هذا حاله. كما أن الذى لا يعرف شيئًا من اللغات من الممكن أن يقرر لنفسه لغة خاصة به، وإن لم تتقدم له المعرفة باللغات، وتلك اللغة التى قررها فى نفسه مواضعة تحل محل مواضعته مع غيره فى أنه متى خوطب به فهم الغرض، وحينئذ يصح ورود الخاطر والداعى عليه. لكن على الرغم من هذا لا يمكن أن نقطع بأن ما نراهم من الصم مكلفون؛ لأن حالهم قد ينقسم: فعلى أحد الوجهين يجوز أن يكلفوا، وعلى الوجه الآخر يمتنع. فأما القطع على كونهم مكلفين فمتعذر إلا أن تعرف من مقاصدهم أنهم يعرفون من الأحوال ما يعرفه العاقل، وأنهم قد خافوا ونظروا وعرفوا، فتكون منزلتهم منزلة سائر العقلاء الذين يتكامل فيهم شروط التكليف[٣٠]. لكن القاضى عبد الجبار يرى أن من لا يعرف اللغات " لا يصح أن يرد عليه الخاطر، وأنه قد يُكلف لا بورود الخاطر، لكن بتنبيه الداعى بالإشارة، أو بأمر يجرى مجرى المواضعة. أو بأن يتنبه من ذى قبل، وإن كانت هذه الوجوه لا تصح فيه، فإنه لا يكلف أصلاً"[٣١]. ويرى أن هذا القول لا يمكن إفساده والطعن فيه بشئ ثابت؛ لأنه لم يصح عندهم أن بعض من لا يعرف شيئًا من اللغات قد

كُلف لا محالة[٣٢].

(٥) أهمية الخاطر عند المعتزلة:

يتحدث أبو هاشم الجبائى عن أهمية الخاطر فيرى: أن الخاطر مع ما يضاف إليه من الأمارات أقوى من الخبر بانفراده، وأنه إذا كان الخبر يقتضى التخويف، فبأن يقتضى الخاطر ذلك أولى. لكنه يرى أن دعاء الداعى مع ما ينبه عليه من جهات الخوف التى يتبينها العاقل أقوى لا محالة من الخاطر مع ما يقترن به. ورغم هذا فإن ذلك لا يقدح فى تساويهما فى باب التخويف الواقع، ولا يمتنع أن تتفاوت أحوال الإمارات والأخبار وغيرهما فيما يحصل من الظن عندهما. فأنت تجد من يخطر بباله الشئ فى المنام يحذر ويخاف، فكيف إذا خطر بباله ما يذكره من التخويف فى ترك النظر فى معرفة الله، مع ما يشاهده من آثار النعم فيه وعلامات الحدث وأنه لا بد من صانع مدبر، ولا بد من طريق يفرق به بين الطاعة والمعصية؛ ولأن المعصية تضر كما أن الطاعة تنفع، وأن الضرر قد يعظم والتحرز منه لا يكون إلا بالأخذ فى طريق التبين، وذلك هو النظر والتفكر وربما بلغ الحال فيمن يحسن نظره لنفسه، ويقوى فكره فى عاقبته، ويشتد تأمله لأحوال الدين عند ورود هذه الأمور، عليه أن يتعدى الخوف إلى القلق الشديد حتى يأخذ فى طريق التخلص والنظر. وهذا معروف من أحوال كثير من العقلاء خصوصًا إذا سمعوا موافقة الداعى إلى الله[٣٣].

والخاطر عند المعتزلة يكفى وحده فى حصول كون الإنسان مكلفا، بل إن بعضهم لا يرى لزوم التكليف إلا عند ورود الخاطر[٣٤]، لكن مذهب الجمهور هو أن الدعوة تغنى عن الخاطر، وفى هذا يقول القاضى عبد الجبار: "ولم يختلف مشايخنا فى أن عند دعاء الداعى يستغنى عن الخاطر"[٣٥]. وينتقد ما ورد عن أبى هاشم من أنه لا بد من خاطر، وإن تنبه من ذى قبل. ويرى أن الصواب هو ما قاله أبو على من أن الخوف إذا حصل بالتنبيه من ذى قبل عن طريق الداعى يغنى عن الخاطر، كما أن العاقل إذا خوف من مضار عظيمة بأمارات جائزة عقلاً يستغنى عن التنبيه أيضًا[٣٦].

والخلاف بينهما يعود -كما يرى القاضى عبد الجبار -إلى الإجابة عن السؤال التالى: هل يعد ذلك من كمال العقل أم لا؟.

فذهب أبو على إلى أنه إذا استغنى عن الخاطر والتنبيه عليه بكمال العقل فلا حاجة إليه.

وأما أبو هاشم، فيرى أن كمال العقل وحده لا يكفى، وأنه لابد معه من التنبيه من قبل الخاطر[٣٧].

(٦) الخاطر ودعوة الرسل:

وهدف المعتزلة من الحديث عن

الخاطر هو بيان أن الإنسان العاقل البالغ يصير مكلفاً مسئولاً عن أعماله بالخاطر، وإن لم تصله دعوة الرسل [٣٨] ولعل هذا ما دفع البغدادى إلى اتهام المعتزلة، بأنهم أخذوا عن البراهمة القول بالخواطر ودعائمها إلى النظر والاستدلال[٣٩]، وأنهم ساعدوا البراهمة فى قولهم بالتكليف من جهة الخواطر، وإن خالفوهم فى القول بإجازة بعثة الرسل[٤٠]. ويرى أن قولهم بالتكليف من جهة خاطرين: أحدهما من الله، والآخر من الشيطان، يلزمه أن يكون تكليف الشيطان بخاطرين: أحدهما من الله والآخر من شيطان آخر، وكذلك القول فى شيطان آخر وثانٍ وثالث حتى يتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية. كما يرى أن قول النظام: إن الخاطرين من الله يلزمه بالتصريح بأن الله يدعو إلى شىء لا ليفعل، ولو جاز ذلك لجاز أن يأمر بما لا يجوز فعله وينهى عما يجوز فعله.

أما قول البغدادى بأنهم أخذوا القول بالخواطر عن البراهمة، فليس معنى أنهم وافقوا البراهمة على رأيهم فى الخواطر، أنهم أخذوه عنهم، فلا يعيب المعتزلة -أو غيرهم- موافقتهم للبراهمة أو أى مذهب من المذاهب خارج الإسلام فى هذه الفكرة أو غيرها، إذا كانت لا تصطدم مع الأصول المقررة من الكتاب والسنة، كما أن هذا القول لا يقدح فى المعتزلة وليس[٤١] تهمة تستحق الدفاع عنها والتبرى منها، خاصة إذا علمنا أن قول المعتزلة بالخواطر يتفق مع مذهبهم العام فى الأخلاق، فإن الأساس الخلقى لديهم هو الإحساس الذاتى النابع من داخل الإنسان، وهذا يتفق مع مفهوم الفطرة، وأن الإنسان متدين بطبعه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يعود إلى تأكيد المعتزلة لحرية الإنسان وقدرته الذاتية التى خلقه الله عليها ومنحه إياها، وإصرارهم الشديد على ذلك.

وربما كان راجعًا أيضًا – بالإضافة إلى ما سبق– إلى موقفهم من السلطة السياسية، باعتبارهم حركة سياسية مناهضة تسعى إلى تغيير الواقع، وبالتالى يريدون أن يقاوموا الأفكار الجبرية والحشوية التى امتلأت بها الحياة الفكرية فى ذلك الحين، والتى كانت تدعم سلطان وجبروت الحكام من بنى أمية وبنى العباس، فكانوا يؤكدون حرية الإنسان، وقدرته على أفعاله وبالتالى قدرته على مجابهة الظلم ومقاومته، فالإنسان هو أداة التغيير ولن يتم ذلك إلا إذا تأكد من قدرته الذاتية الكامنة فى أعماقه، والتى وهبه الله إياها، من هنا حرصوا على ضرورة التغيير الذاتى للأفراد عن طريق برنامجهم التربوى حتى يتم التغيير والإصلاح الاجتماعى المنشود.

وأما قوله – أى البغدادى– بتسلسل تكليف الشيطان بخاطر من الله وآخر من شيطان آخر إلى ما لا نهاية فهو مجرد جدل من البغدادى قصد به التشغيب على المعتزلة باعتبارهم خصوما، وكذلك نسبته إلى النظام قوله: إن الخاطرين من الله خيرا كان أو شرا يلزم عنه التصريح بأن الله يدعو إلى شىء لا ليفعل، فهذا يتناقض مع أصل العدل عند المعتزلة عموما وما ينتج عنه من مسئولية الإنسان الخلقية عن أفعاله. وقد وافقهم النظام على ذلك جملة وإن خالفهم فى بعض التفاصيل كما أشرنا، إلا أن هذا القول من النظام لا ينتج عنه ما ذهب إليه البغدادى.

وإن كان من الممكن أن يحتج على المعتزلة فى قولهم: إن الإنسان العاقل من الممكن أن يصير مكلفا بالخاطر وحده، دون دعوة الرسل، بأن القرآن الكريم اشترط فى صحة التكليف والمسئولية، وجود رسول أو نبى، وهذا واضح فى قوله تعالى:

﴿ كُلَّمَآ أُلۡقِىَ فِيهَا فَوۡجٌ سَأَلَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ نَذِيرٌ ۝٨ قَالُواْ بَلَىٰ قَدۡ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبۡنَا وَقُلۡنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىۡءٍ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ ۝٩ وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ۝١٠ فَٱعۡتَرَفُواْ بِذَنۢبِهِمۡ فَسُحۡقًا لِّأَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ (الملك:٨ -١١) مع قوله سبحانه: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولاً ﴾ (الإسراء:١٥).

وإن كان فى القرآن الكريم ما قد يؤيد قول المعتزلة، بأن الإنسان يستطيع أن يهتدى إلى الخالق بفطرته، ويشهد بإمكانية ذلك قصة سيدنا إبراهيم، وبحثه عن خالق السموات والأرض، فقد حركه نظره فى السموات والأرض وما خلق الله، إلى معرفة أن لهذا النظام المبدع خالقا، واهتدى إلى ذلك دون وحى سماوى[٤٢]. وقد يشهد لذلك أيضا ظاهرة الحنفاء فى العصر الجاهلى، وتعبد الرسول – صلى الله عليه وسلم – قبل البعثة فى غار حراء. وهذا وإن كان يصح حدوثه فى بعض الأفراد إلا أنه لا يمكن أن يطرد كقاعدة عامة تطبق على كافة البشر، والقانون الإلهى جاء للكافة وليس لأفراد مخصوصين أو الأقل من البشر. كما أنه لا مجال لمثل هذا مع وجود القرآن الكريم معجزة خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم.

وقد يؤيد قول المعتزلة: إن الخاطر وحده يكفى فى التكليف دون دعوة الرسل أيضا حديث بعض الفلاسفة عن كفاية العقل فى التهدى إلى معرفة الخالق دون وحى، ويشهد لذلك قصة حىّ بن يقظان الذى يرمز به ابن طفيل إلى العقل الإنسانى، ويصوره إنسانا

وجد فى جزيرة منعزلة، وأخذ يتأمل فى الكائنات من حوله، ويفحصها إلى أن توصل إلى أن لكل حادث محدثا، وأن هذا الكون لابد له من فاعل[٤٣]. ثم تحصل له العلم شيئا فشيئا بفطرته وذكاء خاطره[٤٤]. إلى أن توصل إلى أن جميع الموجودات تفتقر فى وجودها إلى هذا الفاعل، وأن لا قيام لشىء منها إلا به، فهو علة كل معلول، وأنه هو الأول والآخر، وأنه غنى عن الموجودات وهى مفتقرة إليه، وأن قوته وقدرته غير متناهية، فتوصل من ذلك إلى أن هذا العالم بكل ما فيه من السموات والأرض والكواكب، وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه - سبحانه[٤٥]. فهذا أمر من الممكن تحققه لآحاد الناس، ولكن من الصعب جعله قاعدة عامة تعمم على جميع البشر.

وحديث المعتزلة عن الخاطر قريب الصلة بموضوع الطبع عند الجاحظ والإلهام عند الصوفية، والحدس عند بعض المفكرين المحدثين.

وسنتناول موضوع الطبع والحدس الآن، أما موضوع الإلهام فسنعرض له فيما بعد عند الحديث عن الخاطر عند الغزالى.

٧ - الخاطر والطبع عند الجاحظ:

وحديث المعتزلة عن الخاطر قريب الصلة بموضوع الطبع عند الجاحظ، الذى ذهب إلى أن المعارف طباع أو ضرورية[٤٦]، وكان ذلك سببا فى مهاجمته سواء من جمهور المعتزلة[٤٧] أو غيرهم كالبغدادى[٤٨] وغيره.

وقد روى مثل ذلك عن صالح قبة من رجال المعتزلة حيث زعم: أن المعارف كلها ضرورية يبتديها الله عز وجل فى القلوب اختراعا من غير سبب يتقدمها من نظر واستدلال، كما روى مثله أيضًا عن بعض الشيعة، حيث ذهبوا إلى أن المعارف كلها ضرورية لكنهم يختلفون عن صالح قبة فى قولهم: إن الله - تعالى - لا يفعلها فى العبد إلا بعد نظر واستدلال[٤٩]. وذهب ثمامة بن أشرس أيضا إلى أن المعرفة ضرورية[٥٠].

ومعنى هذا أن الجاحظ، ومن تابعه على رأيه هذا، يذهبون إلى أن المعارف مركوزة فى فطر الناس، ويكون دور المعلم والمربى هو إخراج ما بداخل الإنسان من العلم من مجرد شىء موجود من القوة إلى الفعل، وتحويله بالتدريج والتدريب من علم مركوز فى فطرته إلى سلوك يحيا به بين الناس، وهذا قريب من أنصار التعلم الذاتى. ورغم هذا فإن الجاحظ لم ينكر دور التربية فى تغيير السلوك وتعديله.

٨ - الخاطر والحدس:

كما أن حديث المعتزلة عن الخاطر أيضا هو نفسه ما عرف لدى الفلاسفة

المحدثين باسم الحدس وخاصة عند برجسون.

يقول أندريه كريسون: « فإن الحدس عند برجسون أو الإدراك المباشر- أو الإدراك الداخلى- لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة المطلقة إلا بشرط أن يتخلص من كل تحليل ومن كل تفريق إلى عوامل، ومن كل عملية ذات طابع عددى ورياضى»[٥١]. فالحدس لا يتحقق المطلوب منه إلا إذا خلى الإنسان نفسه له، واستطاع أن يتخلص من كل تأثير خارجى وهذا ما عبر عنه روجيه باستيد بأن الحدس لا يكون إلا إذا انتزع الإنسان نفسه من تأثير البيئة الخارجية، وأن ينسى لحظة ما زوده به المجتمع من عادات عقلية أوعاطفية[٥٢].

ويرى برجسون أن كل إنسان يستطيع أن يجرب ذلك بنفسه، فيهتدى بذلك إلى الحق، فيقول: « ومن المستطاع، بل من الواجب، أن يجرى كل شعور فردى هذه التجربة على نفسه، قبل كل شىء. وعلى هذا النحو يهتدى إلى العثور فى ذاته على الوجود المطلق، دون أن يستخدم أساليب التحليل وجميع الوسائل العلمية العادية وسوف يتيح له ذلك أن ينتقل من الوجود الذاتى المطلق، إلى الوجود المطلق لجميع الأشياء»[٥٣]. أى أن الإنسان حينما ينزع نفسه من كل تأثير، ويستبطن ذاته يستطيع أن يتعرف من خلال شعوره الداخلى أو فطرته إلى معرفة أن لذاته صانعا، هذا الصانع هو الخالق لكل شىء فى الوجود، وبذلك يتوصل من ذاته إلى معرفة الوجود المحيط به، وهذا هو ما يتحقق بالنظر الذى هو نتيجة للخاطر، فيولد العلم والمعرفة، وأول ما يولده هو العلم بالله، ولهذا فإن الحدس – أو الخاطر – يعد فتحا عقليا – كما يرى برجسون – يكشف لنا عن المستقبل، ويفتح لنا آفاق الوجود، وفى هذا يقول كريسون موضحا ذلك: « وفى الواقع لا يتجلى الحدس فحسب على أنه إدراك الفرد لذاته إدراكا شعوريا بل أنه يعد أيضا انعطافا عقليا، أى انعطافا يكشف عن المستقبل، ويفتح لنا آفاقا على الوجود الدفين للموجودات الآخرى، كما يزيح الستار عن أعمق بواطن كياننا الذاتى. ويؤكد لنا برجسون أن هذه الطريقة تتيح للمرء أن ينتقل بشعوره إلى كنه شىء ما، لكى يتطابق تماما على ما ينطوى عليه هذا الشىء من وجود خاص به وحده، ومن ثم فلا نستطيع التعبير عنه، مما يجعله بحثا ميتافيزيقيا يكشف عما ينطوى عنيه من طبيعة جوهرية خاصة به»[٥٤]. فالخاطر أو الحدس بما يثيره من كوامن الفطرة، يفتح أمام الإنسان آفاقا جديدة للمعرفة ويحرك عقله للتأمل والتفكر فى حقيقة وماهية هذه الموجودات.

ولقد تحدث ماكسى مولر قبل برجسون عن الحدس، محاولا العثور على حل وسط بين نظرية الوحى عند المسيحيين، التى كانت لا تبدو فى نظر الباحثين قائمة على أساس علمى كاف، وبين الوثنية الساذجة التى قال بها « كونت» وذلك بجعل أصل الحدس نوعا من الوحى الذاتى، أى الحدس بوجود اللانهائى، وكان رأيه أن الدين، إن هو إلا تلك اللغة التى يعبر بها الناس عن هذا الغامض الذى يأتيهم عن طريق حواسهم وقلوبهم[٥٥]. فمولر قصر الوحى على الخاطر المنبثق من داخل الإنسان فقط دون الوحى السماوى الذى يهبط على الأنبياء والرسل، من لدن رب العالمين. وواضح أن مولر – ومن تابعه على هذا الرأى – كان متأثرا بالحياة الثقافية فى عصره فى أوروبا، حيث سادت مع بداية عصر التنوير الدعوة إلى إرجاع كل شىء إلى الطبيعة، ومحاولة طمس أى أثر للقول بوجود خالق للكون، وما فيه من أشياء وموجودات وكان ذلك الاتجاه هو الأقوى والأكثر شهرة وتأثيرا[٥٦].

والفرق بين الخاطر عند المعتزلة والحدس عند المعاصرين، أن الخاطر عند المعتزلة منبه يثير فطرة الإنسان لينظر فى نفسه وفى الآفاق فيتولد له العلم بالله الخالق، فالخاطر أحد مقومات العلم بالله، أما الحدس فقد أرادوا أن يعرفوا عن طريقه حقيقة الإنسان بعد قطع علاقته بالله الخالق، ورفض الإيمان بالوحى والأديان فى بداية عصر النهضة نتيجة لتعنت الكنيسة ووقوفها بشدة أمام العلوم الحديثة وتحريمها، وتكفير من يشتغلون بها. وبالتالى لم يستطيعوا تفسير حقيقة الإنسان باعتباره خليفة الله فى أرضه ولا وصل بهم الحال فى هذا الاتجاه إلى مرحلة اليقين والاستقرار؛ لأنهم قطعوا الطريق على الخاطر وما يولده من العلم بالله عن طريق النظر فى النفس والآفاق باستثناء بعض الحالات مثل برجسون التى لم يكتب لها النجاح والاستمرار نتيجة لطغيان المذاهب المادية التى سترت حقائق الألوهية.

(٩) الخاطر والفطرة:

لقد ربط مفكرو الإسلام بين الخاطر أو الواردات التى ترد على النفوس، وبين الفطرة فأبو طالب المكى يرى أن الخواطر من كوامن الفطرة[٥٧]، وابن تيمية يرى أن الله فطر عباده على محبته ومعرفته، وهذه هى الحنيفية التى خلق الله عباده عليها «وعلى هذا فالعلم الحاصل بتيسير الله تعالى وهدايته، وإلهامه وجعله فى قلب العبد بدون استدلال يسميه هؤلاء – يقصد المتكلمين – علما ضروريا. وإن كان ابن حزم وأمثاله لا يسمونه ضروريا، فهذا نزاع لفظى»[٥٨] وهذا الكلام يؤكد أن الإلهام الذى يتولد

عن الخاطر - كما يرى ابن تيمية - هو المولد للعلم اليقينى، وليس جدل المتكلمين. كما يؤكد صواب حد المعتزلة للعلم بأنه« ما يقتضى سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب».

ويستشهد ابن تيمية بأن الإلهام هو المولد للعلم اليقينى، وليس الجدل بما ذكره عن أبى العباس المقدسى، حينما دخل عليه فخر الدين الرازى، وأحد كبار المعتزلة، فقالا له: كيف تعلم علم اليقين، ونحن نتناظر من وقت كذا إلى وقت كذا وكلما أقام حجة أبطلتها، وكلما أقمت حجة أبطلها ؟ فقال لهما: ما أدرى ما تقولان، ولكن أنا أعلم علم اليقين، فقالا له: فبين لنا ما هذا اليقين، فقال: واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردها. وتعجبا من هذا الجواب؛ لأنه بين أن ذلك من العلوم الضرورية التى تلزم القلب لزوما لا يمكنه مع ذلك دفعها. ثم سألاه عن الطريق إلى هذه الواردات، فقال لهما: بأن تسلكا طريقتنا التى نأمركم بها، فاعتذر الرازى، وأما المعتزلى فقال: أنا محتاج إلى هذه الواردات فإن الشبهات قد أحرقت قلبى، فأمره الشيخ بما يفعله من العبادة والذكر، وما تبع ذلك، ففتح الله عليه بهذه الواردات[٥٩].

فهذه الواردات هى الخواطر التى ترد على النفوس فتزكى نور الفطرة التى خلق الله عليها عباده. ويزداد ورود هذه الخواطر، كما يزداد تأثيرها فى الفطرة بالمواظبة على الذكر والمداومة على العبادة. كما أوصى بذلك الشيخ المقدسى، وكما يستفاد من آية النور[٦٠]: ﴿ نُورٌ عَلَىٰ نُورٍ ﴾ (النور:٣٥)، بأنه نور الفطرة الصحيحة والإدراك السليم، ونور الوحى والكتاب، وبإضافة أحد النورين إلى الآخر يزداد العبد نورًا على نور، وعندها يكاد ينطق بالحق والحكمة قبل أن يأتيه نور الوحى ثم يبلغه، فيتفق عنده شاهد العقل والشرع والفطرة.

وهكذا فإن الخاطر عند المعتزلة كما يتضح من خلال حديثهم السابق من مقومات العلم والمعرفة وهو أمر يرد على النفوس فيحفزها إلى البحث فى النفس والآفاق عن أصل الخلق والخالق، عن طريق النظر الذى يولد المعرفة. وبذلك يصل الإنسان إلى اليقين بالله والثقة به، وينعكس ذلك على سلوكه ومعاملته مع الآخرين فيكون حافزا له على العمل على تنمية المجتمع وتطويره.

وقيمة الخاطر ومكانته بالنسبة للعلم والتربية عند المعتزلة تتضح من نظرتهم إليه على أنه أقوى من الخبر المفرد، حتى إن بعضهم ذهب إلى أن الإنسان لا يكون مكلفا إلا إذا وردت عليه علامات الخاطر من الخوف الذى

يؤدى إلى النظر المولد لمعرفة الله عن طريق البحث فى النفس والآفاق. وبالتالى ذهبوا إلى أن الإنسان البالغ العاقل يصبح مكلفًا مسئولا عن أعماله إن خيرا فخير وإن شرا فشر عن طريق الخاطر وإن لم تصله دعوة الرسل، وهذا القول من المعتزلة أو بعضهم له شواهد كثيرة تؤكده كما أشرنا. كما أن هذا القول يعكس نظرة المعتزلة المتفائلة إلى الإنسان على أنه مخلوق زوده الله بالملكات والأدوات التى توصله إلى المعرفة بالخالق سبحانه وتعالى، وأنه مفطور على الخير، وأن الخاطر أحد كوامن الفطرة. وهذا يتسق مع منهج المعتزلة العقلى ونظرتهم إلى العقل على أنه أساس معرفة حسن الأشياء وقبحها باعتبار أن العقل أحد مظاهر الفطرة. كما يتفق أيضا مع مذهبهم العام فى الأخلاق على اعتبار أن الأساس الخلقى لديهم هو الإحساس الذاتى النابع من داخل الإنسان، فالخاطر أحد طرق التربية والمعرفة، وهو طريق هام ومكمل للعوامل الخارجية والمكتسبة بالعلم والتدريب.

وتتميز نظرة المعتزلة للخاطر - باستثناء الجاحظ ومن وافقه فى القول بأن المعرفة طباع - فى النظر إليه على أنه أحد طرق العلم وأنواعه، وليس كل أنواع العلم والمعرفة، وبالتالى لم يقصروا العلم والمعرفة على طريق واحد بعينه.

هذا كما أن نظرة الجاحظ ومن وافقه إلى المعرفة على أنها طباع، لم تنف دور التربية فى تعديل السلوك، وتنميته وتطويره.

الخاطر عند الأشاعرة:

حديث الأشاعرة عن الخاطر ورد مجرد إشارات عابرة هنا وهناك، ولم يخصصوا له - فيما نعلم - مبحثا مستقلا، كما فعل المعتزلة، حيث خصص له القاضى عبد الجبار جزءا كبيرا فى المجلد الثانى عشر من المغنى.

والخاطر عند الأشاعرة عرض وليس بجسم[٦١]، وهم فى هذا موافقون لرأى أبى الهذيل العلاف والجبائيين من المعتزلة، أنصار القول بعرضية الخاطر ومخالفون لرأى النظام الذى ذهب إلى أن الخاطر جسم.

والأشاعرة - كما يرى البغدادى - يوافقون أبا هاشم الجبائى فى قوله بأن الخاطر الداعى إلى النظر والاستدلال من قبل الله تعالى، جار مجرى الأمر، وهو قول عندهم، إلا أن أبا هاشم كان يرى أنه قول خفى، والأشاعرة يرون أنه قول جلى مضافًا إلى الله تعالى بلا واسطة، وقد أضافه الجبائى إلى الله تعالى أو إلى ملك، ويشترط البغدادى ضرورة كون ذلك الملك المكلف بإلقاء الخاطر مقرونًا بمعجزة تدل على صدقه[٦٢].

الجوينى: والخاطر عند الجوينى أحد السبل المفضية إلى العلم عن طريق إيجابه النظر، ويرى أن ذلك يعلم عقلا، فيقول: « فالعقل يقضى باختيار سبيل النجاة وإيثار تجنب المهلكات، فإذا كان السبيل المفضى إلى العلم بوجوب النظر اختلاج الخواطر فى النفس، وتعارض الجائزات فى الحدس، فمن ذهل عن هذه الخواطر وغفل عن هذه الضمائر، فلا يكون عالما بوجوب النظر»[٦٣].

لكن الخاطر عند الأشاعرة لا يكفى فى حصول كون الإنسان مكلفا: لأن شرط الواجب عندهم – كما يرى الجوينى - « ثبوت السمع الدال عليه مع تمكن المكلف من الوصول إليه. فإذا ظهرت المعجزات، ودلت على صدق الرسل الدلالات فقد تقرر الشرع، واستمر السمع المنبىء عن وجوب الواجبات وحظر المحظورات. ولا يتوقف وجوب الشىء على علم المكلف به، ولكن الشرط تمكن المخاطب من تحصيل العلم به»[٦٤] فلابد من ثبوت التكليف شرعًا، مع سهولة الوصول إليه، والتمكن من معرفته، وظهور المعجزات المؤيدة للرسل والدالة على صدقهم.

الغزالى: أما الخواطر عند الغزالى فهى « آثار تحدث فى قلب العبد تبعثه على الفعل أو الترك وحدوث جميعها فى القلب من الله – تعالى – إذ هو خالق كل شىء»[٦٥]. وعلى هذا فخاطر الشر عند الغزالى – والأشاعرة عموما – يقع فى قلب العبد بواسطة الشيطان، لكنه فعل الله – تعالى – لأنه لا خالق إلا الله تعالى، وتكون مسئولية الإنسان عن الكسب المترتب على الخاطر فحسب.

ويستشهد بحديث الرسول ﷺ: «إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة، فأما لمة الشيطان فإيعاذ بالشر وتكذيب بالحق، وأما لمة الملك فإيعاذ بالخير وتصديق بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ من الشيطان» ثم قرأ: ﴿ ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ وَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡفَحۡشَآءِ ﴾[٦٦]. أما عن أهمية الخواطر وقيمتها المعرفية والتربوية، فيقول: «إنما يتطلع إلى معرفة اللمتين وتميز الخواطر طالب مريد يتشوق إلى ذلك تشوق العطشان إلى الماء، لما يعلم من وقع ذلك وخطره وفلاحه وصلاحه ونساده، ويكون ذلك عبدا مرادا بالحظوة بصفو اليقين ومنح الموقنين، وأكثر التشوق إلى ذلك للمقربين ومن أخذ به فى طريقهم. ومن أخذ فى طريق الأبرار قد يتشوق إلى ذلك بعض التشوق؛ لأن التشوق إليه يكون على قدر الهمة والطلب والإرادة، والحظ من الله الكريم، ومن هو فى مقام عامة المؤمنين، والمسلم لا يتطلع إلى معرفة

اللمتين ولا يهتم بتمييز الخواطر.

ومن الخواطر ما هى رسل الله تعالى إلى العبد، كما قال بعضهم: لى قلبٌ إن عصيته عصيت الله، وهذا حال عبد استقام قلبه، واستقامة القلب لطمأنينة النفس، وفى طمأنينة النفس يأس الشيطان»(٦٧).

وينبغى على المريد السالك طريق التربية أن يداوم على هذه الحالة من الطمأنينة بالذكر والرعاية، فللذكر نور يتقيه الشيطان كاتقاء الإنسان للنار، وقد ورد فى الخبر:

«أن الشيطان جاثم على قلب ابن آدم، إذا ذكر الله تعالى تولى وخنس، وإذا غفل التقم قلبه فحدثه ومناه». وقال تعالى: ﴿ وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُۥ شَيْطَٰنًا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٌ ﴾ (الزخرف:٣٦)، وقال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴾ (الأعراف:٢٠١).

فبالتقوى وجود خالص الذكر، وبها ينفتح بابه، ولا يزال العبد يتقى حتى يحمى الجوارح من المكاره ثم يحميها من الفضول وما لا يعنيه، فتصير أقواله وأفعاله ضرورة، ثم تنتقل تقواه إلى باطنه ويطهر الباطن ويقيده عن المكاره، ثم من الفضول حتى يتقى حديث النفس. قال سهل بن عبد الله: "أسوأ المعاصى حديث النفس"، ويرى الإصغاء إلى ما تحدث به النفس ذنبًا فيتقيه، ويتقد القلب عند هذا الاتقاء بالذكر اتقاد الكواكب فى كبد السماء ويصير القلب سماء محظوظا بزينة كواكب الذكر، فإذا صار كذلك بعد الشيطان، ومثل هذا العبد يندر فى حقه الخواطر الشيطانية ولماته، ويكون له خواطر النفس ويحتاج إلى أن يتقيها ويميزها بالعلم؛ لأن منها خواطر لا يضر إمضاؤها، كطالبات النفس بحاجاتها، وحاجاتها تنقسم إلى الحقوق والحظوظ، ويتعين التمييز عند ذلك واتهام النفس بمطالبات الحظوظ »(٦٨).

ومن الآداب التى يجب على المريد السالك طريق التربية مراعاتها عند الاشتباه بين خاطر الحق، وخاطر الحظ: إنزال الخاطر بمحرك النفس وخالقها وبارئها وفاطرها، وإظهار الفقر والفاقة إليه، والاعتراف بالجهل، وطلب المعرفة والمعونة منه، فإنه إذا أتى بهذا الأدب يغاث ويعان، ويتبين له هل الخاطر لطلب حظ أو طلب حق ؟ فإن كان للحق أمضاه، وإن كان للحظ نفاه، وهذا التوقف إذا لم يتبين له الخاطر بظاهر العلم؛ لأن الافتقار إلى باطن العلم عند فقد الدليل فى ظاهر العلم، ثم من الناس من لا يسعه فى صحته إلا الوقوف على الحق دون الحظ، وإن أمضى خاطرًا يصير ذلك

ذنب حاله فيستغفر منه، كما يستغفر ذلك من الذنوب[٦٩]، لكن خاطر الحظ ليس دائما ذنبا ولا تهمة، فهو حسن بالنسبة للذين استقرت حالتهم النفسية، ووصلوا إلى مرحلة النفس المطمئنة؛ لأن مثل هذا العبد يكون على بصيرة من أمره، ومثل هذا العبد الذى من شأنه تمييز خواطر النفس أن تكثر لديه خواطر الحق وخواطر الملك، ويسقط لديه خاطر الشيطان إلا نادرا لضيق مكانه من النفس؛ لأن الشيطان يدخل للإنسان بطريق اتساع النفس، واتساع النفس يكون باتباع الهوى والإخلاد إلى الأرض، ومن ضايق النفس على التمييز بين الحق والحظ ضاقت نفسه وسقط محل الشيطان إلا نادرا لدخول الابتلاء عليه.

أما المريدون الذين يترقون فى الأحوال حتى مرحلة الفناء فإن هؤلاء تنقطع عنهم الخواطر؛ لأن الخواطر تستدعى وجودًا، وفى الفناء ينتقى خاطر الحق لمكان القرب، ويبعد خاطر النفس لبعد النفس فى هذه الحالة، ويتخلف خاطر الملك عن صاحب الحال كتخلف جبريل فى ليلة المعراج عن الرسول ﷺ[٧٠].

ويقسم الغزالى الخواطر إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: يحدثه الله تعالى فى قلب العبد ابتداء، ويقال له: الخاطر فقط.

القسم الثانى: يحدث موافقا لطبع الإنسان ويقال له: خاطر النفس.

القسم الثالث: يحدث عقب دعوة الشيطان فينسب إليه، ويقال له: الوسواس.

القسم الرابع: يحدثه الله ويقال له: الإلهام[٧١].

وينبغى ألا نخلط بين القسمين الأول والأخير، وهذا سنوضحه عند الحديث عن الخاطر والإلهام، فالخاطر الذى يكون من قبل الله تعالى ابتداء على نوعين:

الأول: قد يكون خيرًا إكرامًا وإلزامًا للحجة.

الثانى: قد يكون شرًا امتحانًا.

أما الخاطر الذى يكون من قبل الملهم فلا يكون إلا بخير، إذا هو ناصح مرشد وعلى العكس منه الخاطر الذى يكون من قبل الشيطان؛ لأنه لا يكون إلا بشر إغواء، وربما يكون بالخير مكرا منه واستدراجا.

أما الخاطر الذى يكون من قبل هوى النفس فلا يكون إلا بالشر، وقد يكون بالخير لكنه خير لا لذاته[٧٢]

أما سبب اشتباه الخواطر فيرى الغزالى أنها لأحد أربعة أمور هى:

١ - ضعف اليقين.

٢ - قلة العلم بمعرفة النفس.

٣ - متابعة الهوى.

٤ - محبة الدنيا.

ومن عصم عن هذه الأمور الأربعة يفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان، ومن ابتلى بها لا يعلمها ولا يطلبها، وإن انكشاف بعض الخواطر دون بعض فبسبب وجود بعض هذه العوائق دون بعض، وأقوم الناس بتمييز الخواطر أقومهم بمعرفة النفس[٧٣].

ويرى أن العلماء وضعوا موازين ثلاثة للتفرقة بين خاطر الخير، وخاطر الشر وهى:

١ - أن يعرض على الشرع فإن وافق جنسه فهو خير، وإن كان بالضد إما برخصة أو بشبهة فهو شر.

٢ - فإن لم يظهر بذلك فيعرض على الاقتداء بالصالحين، فإن كان موافقا لهم فهو خير وإلا فهو شر.

٣ - فإن لم يظهر بذلك فيعرض على النفس والهوى، فإن كان مما تميل إليه النفس ميل الطبع، لا ميل رجاء إلى الله تعالى فهو شر[٧٤].

ويذكر الغزالى أنه لكى يعرف خاطر الشر إن كان من قبل الشيطان، أو من قبل النفس، أو من قبل الله تعالى فينبغى النظر فيه من ثلاثة أوجه:

الأول: إن وجد ثابتا راتبا مصمما على حالة واحدة فهو من الله تعالى، أو من هوى النفس، وأما إن وجد مترددا مضطربا فهو من الشيطان.

الثانى: إن وجد عقب ذنب أحدثه العبد فهو من الله تعالى عقوبة له. أما إن لم يكن عقب ذنب من العبد فهو من الشيطان.

الثالث: إن كان لا يضعف ولا يقلل من ذكر الله تعالى ولا يزول فهو من هوى النفس، وإن كان يضعف من ذكر الله فهو من الشيطان[٧٥].

وكذلك خاطر الخير إذا أردت أن تعرف إن كان من الله تعالى أو من الملك، فيجب النظر فى ذلك من ثلاثة أوجه:

١ - إن كان مصمما على حالة واحدة، فهو من الله – تعالى – أما إن كان مترددا فهو من الملك؛ لأنه بمنزلة ناصح.

٢ - إن كان عقب اجتهاد وطاعة من العبد فهو من الله تعالى، وإلا فهو من الملك.

٣ - إن كان فى الأصول والأعمال الباطنة، فهو من الله – تعالى – أما إن كان فى الفروع والأعمال الظاهرة فهو من الملك[٧٦].

وحديث الغزالى عن الخاطر يقترب من حديثه وحديث الصوفية عن الإلهام والعلم اللدنى وهذا ما سنوضحه فيما يلى:

الخاطر والإلهام:

ربط الصوفية بين العلم والإيمان، فأبو طالب المكى مثلا يرى أنهما لا

يفترقان ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ (المجادلة:١١).

بأنه تعالى جعل المؤمنين علماء، وأن الواو فى كلمة «والذين» للمدح وليست للجمع، وأن العرب إذا مدحت بالأوصاف أدخلت الواو للمبالغة، فقالوا: فلان العاقل والعالم والأديب. وقد سمى عبد الله بن رواحه العلم إيمانًا، فكان يقول لأصحابه: "اقعدوا بنا نؤمن ساعة فيتذاكرون علم الإيمان"[٧٧].

وكان ابن خفيف يقول لأتباعه: اقتدوا بخمسة من الشيوخ: المحاسبى، والجنيد، ورويم، وابن عطاء، وعمرو ابن عثمان. لأنهم جمعوا بين العلم والحقائق[٧٨].

والإلهام أحد طرق التربية والتعليم عند الصوفية، فقد ذهب الغزالى إلى أن العلم الإنسانى يحصل من طريقين:

أحدهما: التعلم الإنسانى وهو طريق معهود ومسلك محسوس، وأمر مقرر لدى جميع العقلاء.

ثانيهما: وهو التعلم الربانى ويكون على وجهين:

أولهما: التعلم من خارج، وهو تحصيل العلم عن طريق الوحى.

والثانى: التعلم من داخل، وهو الإلهام، وذلك عن طريق استفادة النفس الإنسانية من النفس الكلية، وهى أشد تأثيرا وأقوى تعليما من جميع العقلاء، والعلوم مركوزة فى أصل النفوس بالقوة، كالبذر فى الأرض، ودور الإلهام التربوى فى ذلك هو تنبيه النفس الكلية للنفس الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها. والإلهام أثر الوحى؛ فإن الوحى هو تصريح الأمر الغيبى، والإلهام هو تعريضه. والعلم الحاصل عن الوحى يسمى علما نبويا. أما الذى يحصل عن الإلهام فيسمى علما لدنيا. والعلم اللدنى هو الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس الإنسانية، وبين البارى – سبحانه وتعالى – فهو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف[٧٩] « فإذا أراد الله بعبد خيرا رفع الحجاب بين نفسه وبين النفس التى هى اللوح، فيظهر فيها أسرار بعض المكنونات وانتقش فيها معانى تلك المكنونات فتعبر النفس عنها كما تشاء لمن يشاء من عباده، وحقيقة الحكمة تنال من العلم اللدنى، وما لم يبلغ الإنسان هذه المرتبة لا يكون حكيما؛ لأن الحكمة من مواهب الله تعالى: ﴿ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾(البقرة:٢٦٩)، وذلك لأن الواصلين إلى مرتبة العلم اللدنى مستغنون عن كثرة التحصيل

وتعب التعليم فيتعلمون قليلاً ويعلمون كثيرًا ويتبعون يسيرًا ويستريحون طويلاً[80]. وباب الإلهام لا يُنسدّ، ومدد نوره لا ينقطع؛ لدوام حاجة النفس الإنسانية إلى تأكيد وتجديد وتذكير. وهذا رحمة من الله بعباده يرزق من يشاء بغير حساب، وهذا العلم اللدنى الذى هو سريان نور الإلهام يحدث للمرء بثلاثة أوجه:

١ - تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الوافر من أكثرها.

٢ - الرياضة والمراقبة الصحيحة، وقد أشار إلى هذا الرسول ﷺ بقوله: «**من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم**».

٣ - التفكر فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تفكرت فى معلوماتها بشروط التفكر ينفتح عليها باب من الغيب، ويصير من ذوى الألباب[81].

وحديث الغزالى عن الخواطر وتقسيمها يبدو فيه أثر الصوفية، ولهذا رأينا أن نشير سريعا إلى الخاطر عند واحد من أعلامهم السابقين عليه، وهو المكى؛ وذلك؛ لأنه تحدث عن الخاطر بتفصيل ووضوح ودقة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى؛ فإن الغزالى قد تأثر به بوجه عام حتى قيل إن الإحياء نسج على منوال بعض مؤلفات المكى[82].

الخاطر عند المكى:

لقد أفرد الصوفية مكانًا كبيرًا فى مؤلفاتهم للحديث عن الخواطر ويقال: إن أول من نبه على "الخاطر" هو سهل بن عبد الله التسترى[83].

والمكى يرى أن الخاطر: إلقاء وقذف من الله – تعالى – فى قلب العبد[84]. فيقول: «إن جمل الخواطر ستة هى حدود القلب وقوادحه من وراء خزائن الغيب وملكوت القدرة وهى جنود الله –تعالى - عقيدة وسلطان منه مبين، والقلب خزانة من خزائن الملكوت، قد أودعه مقلبه من لطائف الرغبوت والرهبوت، وشعشع فيه من أنوار العظمة والجبروت، ما شاء لأهل الرفيق الأعلى وذوى الملكوت الأدنى»[85]. فالخواطر هى إلقاء من الله تعالى إلى قلوب عباده، وهى بما تنبه عليه من العلم، وما تكشفه للإنسان من الغفلة أشبه بالجنود الذين يحرسون عقيدة الله وسلطانه فى قلب المسلم، فالخاطر هو الجندى أيضا الذى يحرس عقيدة الإنسان ويحمى سلطان هذه العقيدة فى داخله من وساوس النفس والشيطان، وهى عنده ستة أنواع:

١ - خاطر النفس.

٢ - خاطر العدو.

وهذان النوعان لا يعدمهما عموم المؤمنين، وهما مذمومان محكوم لهما بالسوء، لا يردان إلا بالهوى، كما

أنهما ضد العلم.

٣ - خاطر الروح.

٤ - خاطر الملك.

وهذان النوعان لا يعدمهما خصوص المؤمنين، وهما محمودان لا يردان إلا بحق وبما يدل عليه العلم.

٥ - خاطر العقل.

وهو متوسط بين هذه الأربعة يصلح للمذمومين، فيكون حجة على العبد لمكان تمييز العقل وتقسيم المعقولات؛ لأن العبد يدخل فى هواه بشهوة جعلت له واختيار لا يعسر عليه، من حيث لا إجبار، ويصلح أيضا للمحمودين فيكون شاهدا للملك ومؤيدا لخاطر الروح، ويثاب العبد فى حسن النية وصدق المقصد.

ويرى أن وجود خاطر العقل مع النفس والعدو تارة، ومع الروح والملك تارة أخرى، حكمة من الله - تعالى - لصنعته، وإتقان لصنعه، ليدخل العبد فى الخير والشر بوجود معقول وصحة شهود وتمييز، فيكون عاقبة ذلك من الجزاء والعقاب عائدا له وعليه.

٦ - خاطر اليقين:

وهو روح الإيمان والعلم النفيس يردان إليه، ويصدران عنه.

وهذا الخاطر مخصوص بخصوص لا يجده إلا الموفقون، وهم الشهداء والصديقون، ولا يرد إلا بحق وإن خفى وروده ودق، ولا يقدح إلا بعلم اختيار المراد، وأن لطفت أدلته وبطن وجه الاستدلال به[٨٦].

ويربط المكى بين الخاطر والفطرة والعلم، باعتبار الخاطر من كوامن الفطرة، فيقول: «وليس يكاد علم اليقين يقدح فى معدن العقل؛ لأن علوم العقل مخلوقات، ولا يكاد ينتجه الفكر ولا يخرجه التدبر فما انتجته الأفكار واستخرجته الفطرة من الخواطر والعلوم فتلك علوم العقل، وهى كشوف المؤمنين ومحمودات لأهل الدين، فأما خاطر اليقين فإنه يظهر من عين اليقين، ينادى به العبد مناداة، ويبغته مفاجأة؛ لأنه مخصوص به مراد مقصود به محبوب، متولى به مطلوب، لا يجده إلا عارف أو خائف أو محب، ومن سوى هؤلاء فبحاله محجوب»[٨٧].

وحديث المكى السابق عن الخاطر واضح فيه أن يضع الخاطر باعتباره نوعا من الإلهام أو العلم اللدنى، وفى هذا رد على من قال: إن المكى يدخل الخاطر فى موضوع الإرادة[٨٨]. اللهم إلا إذا قصد بذلك كون الإرادة تدخل فى باب العلم. وبهذا يعتبر مقدمة للإرادة، ومنشطا ومنبها للنية، وموقظا لها، وليس داخلا فى بابها أو جزءًا منها.

وهو يقسم الخاطر إجمالاً إلى نوعين:

النوع الأول: خاطر الخير وهو الإلهام

من خزائن الله، ويشمل خاطر اليقين، والروح، والملك.

النوع الثانى: خاطر الشر وهو وسواس، وهو من خزائن الأرض، ويشمل خاطر العقل والنفس والعدو؛ وذلك لأن النفس ترابية خلقت من الأرض فهى تميل إلى التراب. والروح روحانية خلقت من الملكوت فهى ترتاح إلى العلو[89].

الخاطر عند الرازى:

يرى الرازى أن وسوسة الشياطين وإلهام الملك متعلقة بالعلم والإدراك، وهى المرحلة الأولى من الفعل، مثال ذلك أن الإنسان يكون ناسيًا لما فى المعصية من اللذة والطيب والراحة فالشيطان يذكره بهذه الحالة، أو كان ناسيا لما فى الطاعة من البهجة والسعادة وآثارها التامة الكاملة، فالملك يذكره ذلك[90].

ويستشهد على ذلك بما أخبر به القرآن الكريم عن الشيطان أنه قال:

﴿ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي ۖ فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوٓاْ أَنفُسَكُم ﴾ (إبراهيم:٢٢)، ويرى أنه يتفرع على ذلك القول فيما يلى:

أ - أن الشيطان لا يقوى على إلقاء الوسوسة إلا بإعانة من القوى المزاجية، والقوى النفسانية؛ وذلك لأن الناس مختلفون فى الميل إلى بعض الأشياء، والنفرة عن بعض الأشياء.

فالذى يريده هذا يبغضه ذاك، والعكس صحيح. وأقسام هذه الاختلافات بحسب الرغبة فى المال والجاه، وبحسب أقسام المطعومات والمشروبات والمنكوحات. فإذا أراد الشيطان حمله على الأفعال القبيحة ذكره بما فيها من المكروهات التى ينفر طبعه عنها[91].

ب -أن الفرق بين خواطر الرحمة والملك وخواطر الشيطان. أن السعادة العقلية المتعلقة بالروحانيات أفضل وأكمل من السعادة المتعلقة بالماديات. فكل ما دعا الإنسان إلى شىء من الروحانيات فهو داعية الملك والرحمة، وكل ما دعاه إلى شىء من لذات هذا العالم وخيراته فهو داعية الشيطان. ويرى أن لابد من تنبيه حتى لا تحدث المغالطة فى ذلك.

فربما ظن فى الفعل أنه من خاطر الملك والرحمة، وقد لا يكون كذلك، بل يكون داعية شيطانية مثل مواظبة بعض الناس على علوم الحقيقة والزهد الخالص فى الدنيا، ويظن أنه داعية رحمانية، مع أن الأمر قد يكون غير ذلك، وذلك إذا كان يقصد من وراء هذا العلم المباهاة على الأقران وطلب الرئاسة فى الحياة الدنيا. وقد يظن فى الخاطر أنه من الشيطان مثل ترك

الالتفات إلى الأمور المعتبرة فى العرف والعادة لكن قد لا يكون كذلك إذا كان مقصوده منه فطم النفس عن الالتفات إلى هذه الدنيا وطيباتها"[٩٢].

وعلى هذا يجب «فى كل فعل فى القلب ميل إليه أن ينظر فيه. فإن كان المقصود الأخير منه: التوجه إلى عالم الغيب فهو الداعية الرحمانية، وإن كان المقصود منه رعاية مصلحة من مصالح هذا العالم الجسمانى، فهو الداعية الشيطانى»[٩٣].

فالرازى ركز على الخاطر وصلته بالفعل باعتباره نوعا من العلم الذى يعد المرحلة الأولى من الفعل الإنسانى.

يتضح لنا مما سبق أن الخاطر وصلته عند الأشاعرة أحد الدواعى إلى النظر والاستدلال، وأنه من قبل الله تعالى وهو جار مجرى الأمر، وهو يتفق مع رأى أبى هاشم الجبائى من المعتزلة فى هذا.

وهو أحد الطرق المفضية إلى العلم عن طريق إيجابه النظر الذى يفيد العلم، وهذا مما يعلم عقلاً – كما يرى الجوينى– باعتبار أن العقل يقضى باختيار سبيل النجاة وتجنب المهلكات.

أما الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة فى الخاطر فيتضح فى نظرة الأشاعرة إلى الخاطر على أنه لا يكفى وحده لحصول كون الإنسان مكلفا؛ لأن شرط وجوب التكليف عندهم ثبوت ذلك بالسمع الدال عليه مع تمكن المكلف من الوصول إليه. أما المعتزلة فيرون أن الخاطر يكفى وحده فى حصول كون الإنسان العاقل البالغ مكلفا مسئولاً عن أعماله، وإن لم تصله دعوة الرسل؛ لأنه يحرك الإنسان إلى النظر فى النفس والآفاق فيتولد لديه العلم بالله وبحسن الأشياء وقبحها، وهى أمور تدرك لديهم بالعقل، ولا يشترط فيها ورود الشرع.

أما القيمة التربوية للخاطر لدى الأشاعرة فتتضح فى أن معرفة الخواطر وتمييزها إنما يتطلع إليها الإنسان الذى يريد معرفة أثر الخواطر فى فلاح الإنسان وصلاحه إذا كانت الخواطر إيمانية، أو فى فساد الإنسان وهلاكه إذا كانت الخواطر شيطانية.

ولهذا يجب على الإنسان المسلم مداومة الذكر؛ لأن الذكر نور يتقيه الشيطان، كما يجب عليه مراقبة النفس ومحاسبتها واتهامها وقمعها وحفظها من وسوسة الشيطان حتى يصير ذلك سلوكا للإنسان ينعكس فى حياته وتعامله مع الآخرين.

وتتميز نظرة الأشاعرة والصوفية إلى الخاطر – كما وردت لدى الغزالى– فى أنها نظرة دقيقة توضح ما يجب على المسلم العاقل السالك طريق التربية عند اشتباه الخواطر، فيحددها الغزالى بعرضها على الشرع واللجوء إلى الله وطلب المعونة منه بالاستغفار والذكر.

حتى تتضح له السبل ويصل إلى اليقين بالله عز وجل، ويرى أن سبب ذلك هو بعد العبد عن الله، وبالتالى تسيطر عليه حالة من ضعف اليقين، وحب الدنيا، ومتابعة الهوى، بينما يرى الرازى أن طريق معرفة الخواطر وتمييزها هو النظر إلى السعادة الناتجة عنها، فإن كانت سعادتها عقلية متعلقة بالروحانيات فهى سعادة أكمل وأفضل وهى ناتجة عن خاطر الرحمة، أما إذا كانت السعادة متعلقة بالماديات واللذات الدنيوية فهى ناتجة عن خاطر الشيطان.

فالخاطر لدى كل من المعتزلة والأشاعرة – أحد طرق العلم ووسائله، وهو طريق يقينى، فالعلم الذى يولده الخاطر علم يقينى يؤدى إلى استقرار النفس وطمأنينيتها عن طريق معرفة الله.

وعلى هذا يتفق الفريقان إلى أن الخاطر أحد طرق التربية، فإذا كان للعلم طريق خارجى مكتسب بالحواس وبالعقل، فإن له طريقًا داخليًا أيضًا وهو الخاطر، وهذا الطريق الداخلى أشد تأثيرًا، وأقوى تعليمًا من الطريق الخارجى، وتتوقف درجة استفادة الإنسان من هذا النوع الثانى على صفاء النفس وقوة استعدادها.

وإذا كان الخاطر طريقًا هامًا لدى المتكلمين من الفريقين إلى المعرفة وأحد طرق التربية؛ فإنه أهم الطرق وأفضلها لدى الصوفية، ولهذا أَوْلَوْا هذا الجانب عنايتهم فتحدثوا عن طريق تحصيله، والشروط اللازمة لذلك.

وبذلك يمكن تربية الإنسان وتنميته داخليا وخارجيا عن طريق تربية النفس وتعويدها على فعل الخير والتزام الشرع، وعلى اكتساب العلوم وتطويعها بما يخدم مجتمعه وأمته ويحقق لهما السعادة والخير فى الدنيا والآخرة.

فالنظرة الإسلامية فى تربية الإنسان كما تتضح من نظرة المعتزلة والأشاعرة إلى العلم والخاطر نظرة متكاملة تسعى إلى تنمية الإنسان وتربيته داخليا وخارجيا، وتركز على كل الملكات وتفتح أمامها الطريق بما ينميها ويصل بها إلى أسمى درجات الكمال، فتفتح المجال واسعا أمام العقل للتأمل والتدبر والاكتشاف، وتعمل على تربيته بالجدل والتمرين على مناقشة الأمور كاملة. كما تفسح المجال أمام النفس وتربيتها وتعويدها على الخيرات بالتزام الأوامر الشرعية والانتهاء عن النواهى التى حرمها الشرع والتى لا ينتج عنها إلا فساد المجتمع وتدميره. وتربى السلوك البشرى وما يشمله من قول وفعل وعمل بتعويده على التزام الصدق فى القول والفعل والعمل حتى يصير ذلك عادة وإلفا يألفها الإنسان المسلم ويسير فى حياته

على ضوئها. فيصبح لبنة صالحة فى بناء المجتمع السليم الذى يسعى أفراده إلى ما ينمى حياتهم بالعمل الجاد ويطور مجتمعهم إلى الأفضل، ويحقق لهم النجاح فى معركة البقاء.

أ.د. أحمد عرفات القاضى

الهوامش:

(١) انظر القاضى عبد الجبار: المغنى ٣٩/١٢.

(٢) انظر القاضى عبد الجبار: المغنى ٣٨٦/١٢ وما بعدها.

(٣) انظر ماسينيون: تاريخ الاصطلاحات الفلسفية ٩٨.

(٤) انظر البغدادى: أصول الدين ٢٦، ٢٧، ١٥٥، ١٥٦.

(٥) انظر المغنى ١٢/ ٤٠١-٤١٣

(٦) انظر ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ٣٩٣-٣٩٦

(٧) انظر السابق: ص٣٩٣.

(٨) انظر ابن متويه: التذكرة ٣٩٣، وقارن المغنى للقاضى عبد الجبار ٤٠٣/١٢

(٩) التذكرة ٣٩٣.

(١٠) انظر المغنى ١٢/ ٤٠١.

(١١) المغنى ٤٠١/١٢.

(١٢) ابن متويه: التذكرة ٢٩٣.

(١٣) انظر القاضى عبد الجبار: المغنى٤٠٢/١٢ وما بعدها.

(١٤) انظر القاضى: المغنى ٤٠٣/١٢ وما بعد ها. وابن متويه ٣٩٣ وما بعدها.

(١٥) المغنى ١٢ /٤٠٤.

(١٦) انظر المغنى ١٢/ ٤٠٤ -٤٠٦.

(١٧) السابق ١٢/ ٤٠٧ وما بعد ها.

(١٨) ابن متويه: التذكرة ٣٩٣.

(١٩) انظر السابق ٣٩٤.

(٢٠) نفس المصدر والصفحة.

(٢١) الحديث: أخرجه الترمذى، كتاب تفسير السور ٢، ٣٥.

(٢٢) الأشعرى: المقالات ٢/ ١٠١

(٢٣) انظر الأشعرى المقالات ٢ / ١٠٢ والبغدادى: أصول الدين ١٥٥

(٢٤) انظر المصدرين السابقين، نفس الصفحات.

(٢٥) المقالات ٢/ ١٠٢ وما بعد ها.

(٢٦) المقالات ٢/ ١٠٢.

(٢٧) انظر السابق نفس الصفحة.

(٢٨) السابق نفس الصفحة.

(٢٩) انظر القاضى عبد الجبار: المغنى١٢/ ٤١٤.

(٣٠) انظر القاضى عبد الجبار: المغنى ١٢/ ٣٩١، ٣٩٢.

(٣١) السابق ١٢/ ٤١١.

(٣٢) انظر المغنى ١٢/ ٤١١.

(٣٣) انظر القاضى عبد الجبار: المغنى ١٢/ ٣٩٥، ٣٩٦ والمحيط بالتكليف ٢٦ وما بعدها.

(٣٤) انظر القاضى: المغنى ١٢/ ٣٨٩.

(٣٥) المحيط بالتكليف ٢٨.

(٣٦) انظر المحيط بالتكليف ٢٨.

(٣٧) انظر المحيط بالتكليف ٢٨.

(٣٨) انظر القاضى عبد الجبار: المغنى ١٢/ ٣٩٧.

(٣٩) انظر البغدادى: أصول الدين ٢٦، ٢٧.

(٤٠) انظر السابق ١٥٥ وما بعدها.

(٤١) انظر السابق ١٥٦، والفرق بين الفرق ٢٠٩، ٢١٠.

(٤٢) ويرد الطبرى ما ورد عن ابن عباس فى هذا الشأن ويرى أنه لايجوز لنبى ابتعثه الله أن يأتى عليه وقت من الأوقات وهو بالغ إلا وهو موحد ربه وعارف به وبرىء عن ما يبعده عنه ، وأنه لو جاز أن يكون كافرا بعض الأوقات لم يجز أن يختصه الله بالرسالة؛ ولذا فإن موقف سيدنا إبراهيم كان معارضة لقومه وإنكار وتوبيخ لهم على عبادتهم للأصنام وقيل بل كان ذلك منه فى حال طفولته وقبل الحجة عليه وتلك حال لا يكون فيها كفر ولا إيمان . انظر الطبرى: جامع البيان ٧/١٦٢-١٦٤.

(٤٣) انظر ابن طفيل: حى بن يقظان ٥٨.

(٤٤) السابق ٦٠.

(٤٥) انظر السابق ٦٨-٧١.

(٤٦) انظر الجاحظ : رسالة المعاد والمعاش ١/١٠٣.

(٤٧) انظر القاضى عبد الجبار : المغنى ١٢/٣١٦-٣٤٧ وشرح الأصول ٥٢.

(٤٨) انظر البغدادى : أصول الدين ١٠٥.

(٤٩) انظر السابق ٣١ وما بعدها .

(٥٠) انظر البلخى: طبقات المعتزلة ٧٣.

(٥١) أندريه كريسون: برجسون ٢٦ وقارن روجيه باستيد : مبادىء علم الاجتماع الدينى ٢٤.

(٥٢) انظر روجيه باستيد: مبادىء علم الاجتماع الدينى ٢٤.

(٥٣) اندريه كريسون: برجسون ٢٦.

(٥٤) السابق ٢٦ وما بعدها .

(٥٥) انظر روجيه باستيد: مبادىء علم الاجتماع الدينى ٢١٦، ٢١٧.

(٥٦) انظر محمد قطب: الإنسان بين المادية والإسلام ٤٧-٥٤.

(٥٧) انظر المكى: قوت القلوب ١/٧٦.

(٥٨) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٤٣٠/٧.

(٥٩) السابق ٤٣٠/٧، ٤٣١.

(٦٠) انظر ابن القيم : التفسير القيم ٣٧٩، وقارن ابن عطاء الله : الحكم العطائية ١١٢/١، والشعراني : اليواقيت والجواهر ١٦٦/١، والشافعي: التصوف ٧، والتفتازاني : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ٢٦٩-٢٧٢، والآية ٣٥من سورة النور .

(٦١) انظر البغدادي: أصول الدين ٤٥.

(٦٢) السابق ٢٧ وما بعدها.

(٦٣) الجويني : الإرشاد ١٠.

(٦٤) المصدر السابق ١٠، ١١.

(٦٥) الغزالي : روضة الطالبين ٩٠.

(٦٦) الحديث : انظر الترمذي ، كتاب تفسير السور ٢، ٣٥ ، الآية ٢٦٨ من سورة البقرة .

(٦٧) الغزالي : الإحياء ٢٢٦/٥.

(٦٨) الإحياء ٢٢٦/٥.

(٦٩) السابق ٢٢٦/٥، ٢٢٧.

(٧٠) السابق ٢٢٧/٥.

(٧١) روضة الطالبين ٩٠، وقارن الإحياء ٢٢٧/٥.

(٧٢) انظر روضة الطالبين ٩٠.

(٧٣) انظر الغزالي : الإحياء ٢٢٨/٥.

(٧٤) انظر الروضة ٩١.

(٧٥) نفس المصدر والصفحة .

(٧٦) انظر الروضة ٩٢.

(٧٧) المكي : قوت القلوب ٤٣/٢.

(٧٨) انظر ابن خفيف : سيرة ابن خفيف ١٠٩ وما بعدها .

(٧٩) انظر الغزالي : الرسالة اللدنية ١١٢ : ١١٦ .

(٨٠) الرسالة اللدنية : ١١٧، ١١٨.

(٨١) انظر السابق :١٢٢.

(٨٢) انظر عبد الحميد مدكور : أبو طالب المكي ومنهجه الصوفي ١٤١-١٥٤، ماجستير بكلية دار العلوم.

(٨٣) انظر ماسينيون : تاريخ الاصطلاحات الفلسفية ٩٧.

(٨٤) انظر المكي : قوت القلوب ١٦٨/١.

(٨٥) السابق ١٦٩/١.

(٨٦) السابق ١٦٩/١ وما بعدها .

(٨٧) السابق ١/١٧٦.

(٨٨) انظر ماسينيون : تاريخ الاصطلاحات الفلسفية ٩٧، ٩٨.

(٨٩) انظر المكى : قوت القلوب ١/١٧٩-١٨٧.

(٩٠) انظر المطالب العالية ٧/٣٢٩، ٣٣٠.

(٩١) انظر الرازى : المطالب العالية ٧/٣٣٠ وما بعدها .

(٩٢) انظر السابق ٧/٣٣١.

(٩٣) السابق نفس الصفحة .

دليل العناية

يقصد بدليل العناية أن الله تعالى خلق جميع العالم العلوى منه والسفلى على نحو يتفق ومصالح الوجود الإنسانى، وتظهر ملامح وعلامات هذه العناية الإلهية بالإنسان فى كل جزئية من جزئيات هذا العالم، مما يدل على أن هناك عناية مقصودة بالإنسان، وأن هذه الموافقة لحاجات الإنسان ضرورة مقصودة فى الحكمة الإلهية من الوجود كله، بحيث ينتفى معها القول بالمصادفة والاتفاق.

وقد نبَّه القرآن الكريم إلى هذه العناية المقصودة فى أكثر من آية قال تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَـٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ وَخَلَقْنَـٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴾ (النبأ: ٦ - ٨)، وقال تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩ وَهَدَيْنَـٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴾ (البلد: ٨ - ١٠) وقد ورد ذلك فى القرآن الكريم كثيرًا

وقد شرح أبو الحسن الأشعرى (ت:٣٢٤هـ) هذا الدليل فى رسالته إلى أهل الثغر، وبين مظاهر العناية الإلهية فى خلق الإنسان والأفلاك والنبات والحيوان، بحيث صار كل عضو منه موجهًا إلى أداء وظيفته الوجودية بإحكام وإتقان مما ينتفى معه القول بالاتفاق، فيقول: فإذا وجدنا ما صار إليه الإنسان فى هيئته المخصوصة به دون غيره من الأجسام، وما فيه من الآلات المعدة لصالحه، كسمعه، وبصره، وشمه، وحسه، وآلات ذوقه، وما أُعد له من آلات الغذاء التى لا قوام له إلا بها على ترتيب مقصود، ونظام محكم دقيق، فجعل مرحلة الرضاع بلا أسنان ولو كانت غير ذلك لأضرت بمصالح الطفل الرضيع، ثم جعل المعدة مهيأة لطبخ الغذاء وامتصاصه، حتى تصل منفعته إلى الشعر والظفر؛ وغير ذلك من سائر الجسد والأعضاء، وجعلها فى مجارٍ لطاف قد أعدت لذلك بشكل محكم، وجعل الرئة مهيأة لإخراج بخار الحرارة التى فى القلب، وإدخال ما يعادلها من الهواء البارد، وغير ذلك، مما يدل على العناية بالمخلوق، وينفى القول بالاتفاق والمصادفة[1].

وأشار إلى هذا الدليل كثير من المتكلمين بعد الأشعرى، كالغزالى فى الإحياء وابن العربى فى تأويل القرآن، والماتريدى فى التفسير، وابن أبى العز فى شرحه على عقيدة الطحاوى، لكن اشتهر القول بدليل

العناية والاختراع على لسان ابن رشد؛ لأنه هو الذى وضع هذا المصطلح (دليل العناية) عنوانًا على الآيات القرآنية التى تشير إلى مظاهر العناية الإلهية بالإنسان، ويشير ابن رشد إلى أن دليل العناية مبنى على أصلين:

الأول: أن جميع الموجودات فى هذا العالم موافقة للوجود الإنسانى ومسخرة لمصالحه.

الثانى: أن هذه الموافقة مقصودة ومطلوبة من قبل الفاعل لها، مما يدل على إرادته لوجودها، وينفى القول بأنها موجودة بالاتفاق على هذا النحو.

أما كونها موافقة لوجود الإنسان، فيتضح ذلك بالنظر فى موافقة الليل والنهار، والشمس والقمر، والنجوم والكواكب، بل وجميع الأفلاك لصالح الوجود الإنسانى.

ويشرح ابن رشد ما أشار إليه الأشعرى من مظاهر هذه الموافقة؛ فى الزرع، والثمار، والحيوان، والأنهار، والبحار، والمحيطات، واليابسة، والنسب الحافظة لعلاقة كل منها بالأخرى. مما يدل على أنها مسخرة لتحقيق وظيفة وجودية مقصودة من الفاعل الحكيم، ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يبحث عن منافع هذه الكائنات، وموافقتها للوجود الإنسانى، ليظهر له ما فيها من عناية بالمخلوق، وأن هذه العناية واضحة لكل من بحث عنها وكل من أراد الكشف عنها فى المخلوقات فردًا فردًا، ولقد أشار القرآن إلى مظاهر هذه العناية فى كل أفراد الموجودات، وتكشف عن نفسها لكل من تصفح هذه الكائنات فى النبات، والحيوان، والأفلاك، والإنسان. قال تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ كِفَاتًا ﴾ (المرسلات:٧٧)، ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴾ (النبأ:٦)، ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾ (الجاثية:١٣). ﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ﴾ (النحل:٧٨)، ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴾ (الفرقان:٦١) ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ﴾

(إبراهيم:٣٢ -٣٤). ﴿ وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗۚ وَيَخۡلُقُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ (النحل:٨). ﴿ وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ ﴾ (النحل:٦٨). ﴿وَٱلۡأَنۡعَٰمَ خَلَقَهَاۗ لَكُمۡ فِيهَا دِفۡءٞ وَمَنَٰفِعُ وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ﴾ (النحل:٥) ﴿ وَتَحۡمِلُ أَثۡقَالَكُمۡ إِلَىٰ بَلَدٖ لَّمۡ تَكُونُواْ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلۡأَنفُسِ﴾ (النحل:٧) ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلۡأَعۡنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنۡهُ سَكَرٗا وَرِزۡقًا حَسَنًا ﴾ (النحل:٦٧)... إلخ.

وهذه الآيات وغيرها قد جسدت مظاهر عناية الله بالإنسان، وهى من جانب آخر تكشف لمن تصفحها عن صفات الخالق لها من الحكمة والعلم والقدرة والمشيئة والإرادة والإتقان، حتى لو لم يرد بها نصوص من الشارع لدلت هذه الكائنات بما تحمله من مظاهر العناية بالمخلوق على هذه الصفات الإلهية وغيرها من صفات الكمال لله.

أ.د محمد السيد الجليند

الهوامش:

(١) انظر الرسالة ص٣٧ ط دار اللواء بالسعودية بتحقيق: محمد السيد الجليند.

مراجع للاستزادة:

١- رسالة أهل الثغر لأبى الحسن الأشعرى ط دار اللواء ــ السعودية.
٢- إحياء علوم الدين للغزالى : كتاب عجائب القلب.
٣- تأويل القرآن لابن العربى (أبو بكر بن العربى).
٤- مناهج الأدلة لابن رشد تحقيق د/ محمود قاسم.
٥- قضية الإلوهية بين الدين والفلسفة محمد السيد الجليند ص٣٨١ -٣١٦ ط دار قباء.

الدليل والمدلول والدلالة

الدليل فى اللغة: هو المرشد، أو ما به يكون الإرشاد، أو الكاشف عن الشىء والهادى إليه، والدال عليه، أو هو ما يستدل به. يقول ابن منظور: "الدليل ما يستدل به، والدليل الدال، وقد دلّه على الطريق يدله دلالة، ودِلالة، ودلولة.... و(الفتح أعلى)، والدليل الذى يدلك... والجمع أدلة وأدلاء، والاسم الدِّلالة والدَّلالة بالكسر والفتح"[1]. يشرح الجوينى الدليل فيقول: وأما الدليل: فهو الفعيل من الدال، كالعليم من العالم، والقدير من القادر.

وهو الهادى، أو نقول هو الكاشف عن المدلول، وهو الناصب للدلالة، الفاعل لها، فمن وجد منه نصب الدلالة، يقال له: دالّ، ومن كثر منه نصب الدلالة وفعلها يقال: له دليل.

وأما الدلالة: فهى ما يتوصل بصحيح النظر منه إلى معرفة ما لم يعلم، أو إلى معرفة المدلول وهى المستدل بها.

والدليل قد يستعمل فى موضع الدلالة، والدلالة فى موضع الدليل.

والاستدلال: هو طلب الدلالة، وقد يكون ذلك بالنظر والرؤية، وقد يكون بالسؤال عنها.

والمستدل: هو الطالب للدلالة.........

والمستدل: هو الذى أقيمت له الدلالة، وقد يكون هو الحكم المطلوب بالدلالة، ويكون هو الطالب والسائل. والمستدل عليه هو المطلوب بالدلالة، ويطلق على الخصم المقهور بالدلالة........

و(البرهان، والحجة، والعلامة، والدلالة، والدليل، والدال، والبينة، والبيان، والآية، كلها متقاربة عند العلماء)[2].

والدليل فى الاصطلاح: "هو الذى يلزم من العلم به العلم بشىء آخر"[3].

فكونى أجلس الآن وأفكر وأشك وأكتب، هذا يدل بوضوح على أننى حى، والتغير المستمر فى الكون يدل على أنه حادث، والنظام والتدبير والإتقان فى الكون يدل على أن وراءه منظمًا ومتقنًا ومدبرًا، وهو الله سبحانه.

وللدليل عند الأصوليين معنيان:

أحدهما: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوبٍ خبرى، وهو يشمل القطعى والظنى.

والثانى: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبرى، وهذا يختص بالقطعى.

والمعنى الأول أعم من الثانى مطلقًا[4].

والدليل عند علماء المنطق: يأخذ صورة القياس، أو الاستقراء، أو التمثيل، فإن كان الانتقال من الكلى إلى الكلى أو إلى الجزئى فهو القياس، وإن كان

الانتقال من الجزئى إلى الكلى فهو الاستقراء، وإن كان الانتقال من الجزئى إلى الجزئى فهو التمثيل.

والغاية المرجوة من الدليل هى انتقال العقل مما كان يشك فيه إلى التصديق اليقينى، أو هو الانتقال من الجهل بالشىء إلى العلم به، أو معرفة الشىء معرفة موثقة تطمئن القلوب لها.

وتتعدد الأدلة بتعدد العلوم، وتعدد المواقف والظواهر.

فلعلماء الكلام أدلتهم على وجود الله تعالى وتفرده بالوحدانية، وأدلتهم فى قضية النبوة، والرسالة، والقضاء والقدر، والمعاد الأخروى... إلخ.

ولعلماء الفلك أدلتهم على حركة الكواكب والأبعاد بينها، والتغيرات المستمرة فى الفضاء. ولعلماء الأصول أدلتهم على الأحكام الشرعية، ولعلماء الطب أدلتهم على معرفة الكثير من الأمراض، وكيفية الوقاية وطرق العلاج... إلخ.

"إن الدليل: إما أن يكون قطعيًا كما فى العلوم الرياضية، أو تحقيقيًا كما فى العلوم الطبيعية والإنسانية"[٥].

وينقسم الدليل إلى عقلى ونقلى، فالعقلى: ما كانت كل مقدماته عقلية مثل: العالم حادث بدلالة التغير المستمر، والتركيب من جواهر وأعراض، ووجود بداية ونهاية له، كما يقول بذلك القانون الثانى للديناميكا الحرارية، والتى تؤكد أن العالم حتمًا له نهاية، وما له نهاية فإنه له بداية -وكل حادث لابد له من محدث -بناءً على قانون العلية والسببية: العالم إذًا له محدث. وهو الله تعالى؛ لأن القول بالطبيعة أو التولد الذاتى أو المصادفة أو الجراثيم الساقطة، قول يتناقض تمامًا مع العقل السليم[٦].

والنقلى: ما كانت كل مقدماته نقلية، وهو موضع كلام بين المتكلمين.

والمعروف لدى الجميع أن أدلة القرآن الكريم قطعية الثبوت؛ لأنها نقلت بالتواتر المأمون من الخطأ، وخضعت فى نقلها فى عصر أبى بكر الصديق، وعثمان بن عفان لمنهجية علمية دقيقة.

أما كونها قطعية الدلالة؛ فإن هذا هو موضع الخلاف بين علماء الكلام وأيضًا بين علماء الأصول.

وهناك قسم ثالث: وهو ما تكون من مقومات عقلية ونقلية، ويسمى فى الغالب بالنقلى.

وعلماء الكلام مجمعون على الأخذ بالدليلين، إلا أن منهم من يقدم الدليل العقلى على النقلى، ويُخضع الدليل النقلى للتأويل مثل المعتزلة، ومنهم من يقدم الدليل النقلى على العقلى، ولا يلجأ إلى التأويل إلا إذا كانت هُناك ضرورة تدعو لذلك، ولا يحكم على

الله فى شىء وإنما يقول: تتعدد المعانى، ونأخذ بالمعنى الفلانى، ونقول: ربما يريد الله ذلك.

يقول السيد الشريف: "والدليل إما عقلى بجميع مقدماته قريبة كانت أو بعيدة، أو نقلى بجميعها كذلك، أو مركب منهما.

والأول: هو الدليل العقلى المحض، الذى لا يتوقف على السمع أصلاً.

والثانى: هو الدليل النقلى المحض.

والثالث: المركب منهما، وهو الذى نسميه بالنقلى؛ لتوقفه على النقل بالجملة.

فانحصر الدليل فى قسمين: العقلى المحض، والمركب من العقلى والنقلى"[7].

وقبل الانتقال إلى الحديث عما يتصل بالدلالة نقول: إن الاستدلال: هو إيراد الدليل لتقوية القضية، سواء كان ذلك بطلب من الغير أو لمجرد الاستطراد والتطوع.

والفرق بين الدلالة والاستدلال: أن الدلالة ما يمكن الاستدلال بها، أما الاستدلال فهو فعل المستدل[8]، وفى الدلالة يوجد الدال والمدلول وبينهما تلازم، فمع وجود الدال يوجد المدلول ومع وجود المدلول يوجد الدال.

"والمدلول هو الذى يلزم من العلم بشىء آخر العلم به"[9]، وتعرف الدلالة بأنها: كون الشىء بحالة يلزم من إدراكه أو العلم به العلم بشىء آخر.

والشىء الأول هو الدال، والشىء الثانى هو المدلول[10]، وذلك مثل الطرق على الباب، فإنه دال يثير فى الذهن مدلولاً أن شخصًا ما يريد شيئًا أو حضر، وانطلاق السيارة بسرعة مخيفة فى الشارع العام دال يدل على أن السائق متهور أو مُفزَّع لسبب ما، وهذا هو المدلول.

وتنقسم الدلالة إلى قسمين:

غير لفظية: أى لا تتكون من ألفاظ.

ولفظية: أى متلفظ بها.

ومثال غير اللفظية: النور الأحمر أو الأخضر فى إشارة المرور.

ومثال اللفظية: لفظ إنسان فهو دال على الحيوان الناطق.

وتنقسم الدلالة غير اللفظية، والدلالة اللفظية إلى ثلاثة أقسام:

عقلية - وطبيعية - ووضعية.

فأقسام الدلالة غير اللفظية:

١- دلالة غير لفظية عقلية: مثل دلالة البناء على البانى، ودلالة الأثر على المؤثر، ودلالة التغير على الحدوث.

٢- دلالة غير لفظية طبيعية: كدلالة حمرة الوجه على الخجل، وصفرته على الوجل.

٣- دلالة غير لفظية وضعية: كدلالة النور الأحمر فى إشارة المرور على ضرورة التوقف، والنور الأخضر على ضرورة السير.

وأقسام الدلالة اللفظية:

١ -**دلالة لفظية عقلية**: كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على الشخص المتلفظ به، ودلالة كثرة الكلام فيما لا يفيد على أن المتكلم ثرثار ويتمتع بالطيش.

٢. **دلالة لفظية طبيعية**: وهى ما كان الدال فيها يقره الإنسان بطبعه -أى بفطرته -كدلالة لفظ آه على الألم. ودلالة لفظ أف على الضجر.

٣ـ **دلالة لفظية وضعية**: كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان الناطق، ودلالة لفظ الأسد على الحيوان المفترس ودلالة لفظ الثعلب على الحيوان الماكر.

وسميت وضعية؛ لأنها تدل على المعنى بحسب وضع الواضع.

والدلالة اللفظية الوضعية هى التى يركز عليها علماء المنطق والكلام والفلسفة؛ لأنها أسهل وأوضح حيث لا تحتاج لأكثر من وضع اللفظ بإزاء المعنى.

وهى فى نفس الوقت أعم وأتم فائدة، حيث يدل اللفظ على المعقول والمحسوس ويمكن التفاهم به.

فإن النطق بكلمة الحيوان الناطق، تدل على الإنسان، وبالتالى تدل على المسميات المختلفة، والأجناس المختلفة، واللغات المختلفة للإنسان.

أما الدلالة اللفظية العقلية، واللفظية الطبيعية فإنهما لا ينضبطان، لاختلاف العقول والطبائع، ودراستهما قليلة النفع، ولهذا لا يهتم المنطقى بدراستهما إلا فى إطار الشرع والتوضيح والتعليم.

وتنقسم الدلالة اللفظية الوضعية إلى ثلاثة أقسام:

١. مطابقية.
٢. تضمنية.
٣. التزامية.

وبإيجاز غير مخل، نذكر توضيحًا للأقسام الثلاثة.

١ـ **الدلالة المطابقية**: وهى دلالة اللفظ على تمام المعنى الذى وضع له، من حيث إنه معناه. كدلالة لفظ المثلث على السطح المستوى المحاط بثلاثة خطوط مستقيمة متقاطعة محدثة زوايا ثلاث داخلية.

وكدلالة لفظ البيت على البناء، لكل تكويناته من جدر وأسقف وحجرات وصالات ودورات مياه، وبكل ما فيه من غرف للنوم والاستقبال والطعام... إلخ.

٢. **الدلالة التضمنية**: وهى دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له، كدلالة لفظ البيت على مجموعة من الجدران، وكدلالة لفظ الإنسان على الناطق.

وسميت تضمنية؛ لأن الجزء متضمن فى الكل(١١).

٣. **الدلالة الالتزامية**: وهى دلالة اللفظ على أمر خارج عن معناه، وهذا الأمر

لازم له لزومًا ذهنيًا، كدلالة لفظ الاثنين على الزوجين، وكدلالة لفظ الإنسان على القابل للتعلم، وكدلالة لفظ الجسم على شغل الحيز

يقول الآمدى: "وأما دلالة الالتزام؛ فعبارة عن دلالة اللفظ على ما هو خارج عن معناه؛ بواسطة انفعال الذهن عن مدلول اللفظ إلى الأمر الخارج، كدلالة لفظ الإنسان على الكاتب والضاحك"[١٢].

واعلم أن اللوازم ثلاثة:

١ـ **لازم فى الذهن والخارج:** ومثاله دلالة الأربعة على الزوجية التى هى انقسام إلى متساويين، فيلزم من فهم الأربعة، فهم أنها زوج أى منقسم إلى متساويين، فهذا لازم فى الذهن ولازم فى الخارج أيضًا، والمراد بالخارج الواقع ونفس الأمر.

٢ـ **لازم فى الذهن فقط:** ومثاله لزوم البصر للعمى، لأن معنى العمى هو سلب البصر، ولا يعقل سلب البصر حتى يعقل معنى البصر.

٣ـ **لازم فى الخارج فقط:** ومثاله دلالة لفظ الغراب على السواد، فلا غراب فى الخارج إلا أسود. ولكن هذا لا يفهم من فهم معنى الغراب؛ لأن من لم ير الغراب قد يتصور لونًا آخر للغراب غير السواد، فالسواد إنما يلزم فى الخارج فقط لا فى الذهن، فدلالته عليه التزامية عند الأصوليين والبيانيين وليست كذلك عند المنطقيين[١٣].

أ.د. السيد محمد الأنورعيسى

الهوامش:

(١) ابن منظور : لسان العرب، ٢/١٤١٤.

(٢) الجويني : الكافية في الجدل، ص١٤٦.

(٣) الجرجاني : التعريفات، ص١٠٤.

(٤) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ١/٥٦٤.

(٥) المرجع السابق،١/٥٦٤.

(٦) للرد على الشبهة المذكورة : راجع نظرات في العقيدة الإسلامية، د/ محمد الأنور عيسى.

(٧السيد الشريف الجرجاني شرح المواقف م ١ جـ ٢ ص٤٩.

(٨) أبو هلال العسكري: الفروق، ص٦١.

(٩) الجرجاني: التعريفات، ص٢٠٧.

(١٠) المرجع السابق ص١٠٤.

(١١) راجع الآمدي : المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص٦٩.

(١٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

(١٣) راجع محمد أمين الشنقيطي : آداب البحث والمناظرة ١/١٤٠.

المصادر والمراجع:

١ـ الآمدي (سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم ـ ٥٥١ هـ ـ ٦٣١ هـ): المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، القاهرة ١٤٠٣هـ١٩٨٣م، تحقيق د/ حسن محمود الشافعي.

٢ـ أبو هلال العسكري: الفروق.

٣ ـ ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن أحمد ٦٣٠ هـ/١٢٣٢م ـ ٧١١ هـ /١٣١١م): لسان العرب، دار المعارف، تحقيق عبد الله علي الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلي.

٤ـ الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد المتوفى ٨١٦هـ) : شرح المواقف، المجلد الأول الجزء الثاني، دار الكتب العلمية بيروت، ط أولى ١٩٩٨م .

٦ـ د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٧ـ الجويني (إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: ـ ٤١٩ هـ: ٤٧٨ هـ) الكافية في الجدل، ط عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٧٩، تحقيق د/ فوقية حسن محمود.

٨ـ الشنقيطي (محمد أمين): آداب البحث والمناظرة، مكتبة ابن تيمية بالقاهرة.

مراجع للاستزادة:

١ ـ ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال : عبد الرحمن حسن حبنكه، دار العلم، بيروت.

٢ ـ دائرة المعارف : بطرس البستانى ، دار المعرف، ة بيروت م ٧.

٣ ـ تيسير القواعد المنطقية : شرح الرسالة الشمسية، د. محمد شمس الدين إبراهيم.

٤ ـ المدخل الى دراسة علم الكلام: د. حسن محمود الشافعى، ط ثامنة، مكتبة وهبة ١٩٩١.

الدور والتسلسل

الـدور والتسلسـل مـن المصـطلحات المنطقيـة التـى تسـتخدم كـثيرًا فـى الاسـتدلال، ويشـتركان معـا فـى الحكـم العقلـى المعـروف ــ وهـو الاستحالة ـ إذا كان معنى كل منهما مؤديا إلى هـذا الحكـم وسنفرد كـل واحـد منهمـا بحـديث يوضـح طبيعتـه وكيف يطبق فى الفكر الإنسانى

أولاً: الدور:

ويعرف بأنه كما يقول ابن سينا إنه -أى الـدور ــ إنمـا يـبين الشـىء بمـا يتوقف بيانه على بيان الشىء. فيكون إنما يتبين الشىء يتبين الشىء نفسه[1] وأما "ديكارت "فقد عرفه بقوله "هو الاستناد إلى سلطان البداهة فى إثبات وجـود الله تعـالى،ثم الاسـتناد إلى الله تعالى فى تأييد سلطان البداهة[2]".

وهـو مـرادف لكلمة مصادرة على المطلوب الأول[3].

ومــن الــدور مايســمى بالــدور السـرمدى :وهـو نظريـة معروفـة فـى الفكـر اليونـانى. والأخص فـى فلسفة "هيراقليطس " وتسـمى هـذه النظريـة بالسنة الكبرى. أى الوقت الذى تتحول فيها الأشياء إلى النـار. التـى هـى أصل الكـون وبـدؤه وتتكـرر هـذه العملية إلى غيرهـا بموجب قـانون ذاتـى طبيعـى وضـرورى فـى الكـون كلـه. وبموجب هذه النظرية يستبعد الأمل فى انتظار نعيم مقـيم فـى الأرض أو فـى السـماء على اعتبار أن الإنسان شبح ضئيل فى طبيعـة عميـاء. وقـد كـان "شـوبنهور" يرى أن فى العودة الدائمة،وتجدد الألم إلى غـير نهايـة هـو السـبب الحقيقـى للتشاؤم والزهد وأما "نيتشه "فقد فـزع مــن فكــرة "الــدور" فــى أول حياتــه الفكريـة، لأن حياته مليئة بالآلام. ثم حسب بعد ذلك أنها قانون طبيعى وعزم على تأييدها بدراسات علمية، غير أنـه لم يستطع تحقيق هـذا العـزم فاعتنقها علـى أنهـا الفكـرة الوحيـدة الجـديرة بالاعتناق، لأنها تقابل إرادة الإنسان فى الحيـاة، تلـك التـى تمثـل أقصـى حـد يقـترب فيـه عـالم الصـيرورة مـن عـالم الـدوام والثبـات،من حيـث إن الآن الـذى يتجـدد إلى مـالا نهايـة لا يعتـبر لحظـة عابرة، بل يكتسب قيمة غير متناهية. وإذا كـانـت هـذه الفكـرة تحرمنـا مـن كـل أمـل ننشـده فـى الحيـاة فهـى مـن جانـب آخـر تملؤنـا شـرفا وحماسـة، فأصـبح الإنسـان - ممـثلاً فيـه - يفرضـها علـى نفسـه. كمـا يفـرض الزاهد على نفسه الحرمان والموت[4] إن هـذا التقريـر المسـهب لمعنـى "الـدور" يـوجزه قـول المناطقـة عـن الـدور: إنـه توقف الشـىء علـى شـىء آخـر، بحيث

يتوقف الشيء الأول. والنتيجة الطبيعة لهذه العملية المركبة أن الشيئين لن يوجدا أبدا. ومن ثم حكم على الدور بالبطلان، وكي يتضح المقام نضرب لذلك مثلاً نوضح به هذه المسألة، فنقول: إذا تصورنا أن "أ" يتوقف في وجوده على "ب" وأن "ب" يتوقف في وجوده على "جـ" وأن "جـ" يتوقف في وجوده على "د" فإن الأمر هذا إما أن يتسلسل إلى غير نهاية، وهو باطل كما سنرى بعد وإما أن يدور بحيث يتوقف وجود "د" على وجود "أ" والنتيجة الطبيعية لذلك لا يوجد شيء من هذه السلسلة مجتمعة أو متفرقة، ويأخذ حكم التسلسل في البطلان، غير أن المناطقة يشترطون لبطلان الدور أن تكون حلقات السلسلة كلها داخلة في مقدمات التعليل بمعنى أن يكون كل واحد من أفرادها علة لما بعده، معلولاً بما قبله وإما إذا لم يكن كذلك فإنه لايكون باطلا ويطلقون على الأول الدور "القبلي" وعلى الثاني "الدور المعي"[(٥)] وتطبيقات "الدور" في مقام الفكر -وبخاصة لدى المنطقيين- سنرجئه بعد أن نتحدث عن التسلسل "ليكون التطبيق على المصطلحين "الدور والتسلسل" حيث إنهما ارتبطا في الأذهان وكأنهما شيء واحد كما أن حكمهما واحد وهو "البطلان" كما سنرى بشروطه التي ذكرها هؤلاء المنطقيون.

ثانيًا: التسلسل:

يقول الجرجاني في تعريفه "التسلسل هو ترتيب أمور غير متناهية، وأقسامه أربعة ووجه الحصر فيها. أنه لا يخلو إما أن يكون في الآحاد المجتمعة في الوجود أولم يكن فيها كالتسلسل في الحوادث والأول، إما أن يكون فيها ترتيب أولا والثاني كالتسلسل في النفوس الناطقة والأول: إما أن يكون ذلك الترتيب طبيعيا كتسلسل العلل والمعلولات والصفات والموصوفات أو وضعيا كالتسلسل في الأجسام والمستحيل عند الحكماء هما النوعان الآخران دون الأولان[(٦)] من ثم نرى إن تسلسل النفوس الناطقة إلى غير نهاية ليس مستحيلاً وكذلك الآحاد المجتمعة التي ليس فيها ترتيب عِليّ.

وأما التسلسل للأمور المجتمعة على سبيل الترتيب الطبيعي كتسلسل العلل و المعلولات والصفة والموصوفات، وكذلك التسلسل الوضعي في الأجسام، فإن هذين النوعين هما المستحيلان عقلاً.

ولنضرب لذلك مثلا نوضح الفكرة بإيراد هذا المثل:

١ -التسلسل غير الباطل تسلسل النفوس الناطقة التي لانهاية لها ولكن تسلسلها لا يخضع لقانون العلة

والمعلول، لأن إحداهما ليست علة للأخرى وأن الأخير ليس علة للأول بل هو تسلسل تتوالى وحداته بعيدا عن النظام العلى. وكذلك ليس مستحيلا تسلسل الآحاد المجتمعة التى ليس فيها ترتيب كتسلسل الجواهر عند من يقول بقدم العالم . وأما التسلسل الباطل فهو :التسلسل بين الآحاد المجتمعة وتأثير سابقها فى لاحقها وتأثير العلة فى معلولها كتسلسل الآثار من جهة الماضى، والتسلسل الوضعى للأجسام والجواهر لأنه من قبل التسلسل العِلِىِّ.

تطبيقات الدور والتسلسل الباطلين فى مجال الفكر والعقيدة:

أولاً: فى مجال الفكر:

فى هذا المجال يمكن أن نسوق له مثالاً واحدًا يغنى عن الكثير من الأمثلة، حتى لا يطول بنا البحث يقول مؤلف الرسالة الشمسية فى المنطق وشارح هذه الرسالة بعد تقسيم العلم إلى تصور وإلى تصديق وتقسيم كل منهما إلى بديهى ونظرى "وليس الكل من كل منهما بديهيا وإلالما جهلنا شيئا ولا نظريا وإلا لدُوِّر أو تسلسل، والدور والتسلسل باطلان " وينتهى الأمر هنا إلى الإقرار بأن بعضه أى بديهى كما الحال فى التصورات البديهية وهى لا تحتاج إلى العلم بأكثر من استحضار أطرافها فى الذهن كبداهة وذلك كغريزة الجوع التى تتطلب الأكل وغريزة العطش التى تتطلب الإرواء إلخ فى التصورات. وكون النتيجة صادقة متى صدقت مقدماتها وبداهة تقدم العلة على المعلول فى التصورات ، وبداهة الشكل الأول من أشكال القياس.إلخ ، وبعضه نظرى: كاحتياج المستمع إلى من يشرح له المراد من صدق النبوة بناء على صدق المعجزات للنبى المؤيدة فى التصورات، وبيان أنه لا إنتاج من سالبتين أو جزئيتين فى المقدمات(٧) إلخ ، ويبيِّن شارح الرسالة الشمسية هنا أن القول السابق الذى يقسم العلم إلى تصورات وإلى تصديقات ثم إلى بديهى ونظرى إنما جاء ليرد به على معارضة قد ترد هنا على علم المنطق. وهذه المعارضة صورتها كالآتى قد يقال: المنطق بديهى فلا حاجة إلى تعلمه. وبيان ذلك. أنه لو لم يكن المنطق بديهيا لكان كسبيًا ،فاحتيج فى تحصيله إلى قانون آخر وذلك القانون أيضًا يحتاج إلى قانون آخر، فإما أن يدور الاكتساب أو يتسلسل وهما محالان فيقال: لا نسلمه لزوم الدور أو التسلسل لأن الاكتساب لابد له من أن ينتهى إلى قانون بديهى. والمنطق مجموع قوانين الاكتساب، فإذا فرضنا أن المنطق كسبى. وحاولنا اكتساب قانون من قوانينه والتقدير أن الإكتساب لا يتم

إلا بالمنطق، فيتوقف اكتساب ذلك القانون على قانون آخر، وهو أيضا كسبي على ذلك التقدير. فالدور أو التسلسل لازم.

وتقرير الجواب أن المنطق ليس بجميع أجزائه بديهيًا وإلا لاستغنى عن تعلمه، كما أنه ليس بجميع أجزائه كسبيا وإلا لزم الدور أو التسلسل بل بعض أجزائه بديهي كالشكل الأول، وبعضه الآخر كسبي كباقي الأشكال. والكسبي إنما يستفاد من البديهي في كل قضايا المنطق[٨] بل في كل علم من العلوم هذه الصورة من أهم تطبيقات بطلان الدور والتسلسل في أهم قضايا الفكر هنا، فتقسيم العلم إلى تصورات وإلى بديهيات، وتقسيم كل منهما إلى بديهي ونظري، حتى يبتني النظري على البديهي في بناء هذا العلم. هو أمر تحتمه بداهة العقول، كما يؤكده الواقع الفكري الذي نحياه و إلا لكنا أمام واحد من أمرين :فإما أن تكون المعلومات بالنسبة لنا بديهية والواقع يأبى هذا وإما أن تكون كلها نظرية كسبية والواقع يأبى هذا أيضًا، والنتيجة الطبيعية لذلك أن بعضها بديهي وبعضها الآخر نظري، من ثم فلا دور ولا تسلسل، لأن النظري منها لابد أن ينتهي إلى بديهي يستند إليه.

ثانيًا: تطبيقات بطلان الدور والتسلسل في مجال العقيدة :

إثبات وجود الله تعالى وجود الحق سبحانه وتعالى، تسبقه مقدمات يصوغها كل فريق من الباحثين في هذا القضية بمنهج علمي يرى أنه المؤدي إلى النتائج التي يرجوها في هذا المقام فجمهور المتكلمين وعلماء اللاهوت مثلاً ويؤسسون لهذه الغاية بتقسيم الموجودات إلى جواهر وأعراض وأن الأعراض لا تنفك عن الجواهر.

ولما كانت هذه الأعراض متحولة متغيرة فقد دل ذلك على تغير الأجسام والجواهر أيضا. وتغيرها يعني حدوثها، وحدوثها يعني:احتياجها إلى من يحدثها ضرورة بطلان القول بوجودها لذاتها دون محدث، لأنها من حيث ذاتها ممكنة، وطبيعة الممكن، هي قبوله للوجود والعدم، فإن وجد فلعلة أوجدته، وإن أعدم فلعلة أعدمته كذلك، ولا يمكن أن ينتهي ذلك بفكرة المصادفة، لأن المصادفة لا تخلق شيئا فضلا عن وجودها بذاتها. وهذا يعني : أن مبدأ العلية هو الذي يحكم قانون الوجود والعدم.

وحتى يسلم للمتكلمين مذهبهم، فإنهم ينتهون إلى القول بأن المحدثات أو الممكنات لا يمكن أن تمر إلى غير نهاية.

أو ترجع تلك السلسلة على ذاتها ممثلة في بعض أطرافها. ولما كان

التسلسل والدور باطلين، فإن يعنى ذلك أن المحدثات لابد أن تنتهى فى وجودها إلى محِدث "بكسر الدال" وهكذا يعنى : يثبتون أولاً حدوث العالم. ومنه يثبتون وجود المحِدث، وهو الحق سبحانه وتعالى. وبغض النظر عن المآخذ التى وجهت إلى هذا الدليل، وبخاصة من أمثال الإمام الأشعرى وابن تيمية و "ابن رشد" إلا أنه فى سياقه العام يأخذ اتجاها صاعدا على حد تعبير الفارابى، أى ينتقل من اليقين المتجلى فى عالم الحس والمشاهدة "الوجود الكونى" حتى يصل إلى عالم الغيب "الوجود الإلهى "الذى عبرت عنه الآية الكريمة ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ (فصلت :٥٣) وهذا المنهج يطلق عليه "ابن رشد" منهج الجمهور فى مقابلة المنهج النازل الذى يشير إليه هذا المقطع من الآية :﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (فصلت: ٥٣)

ونفس الاتجاه فى الاستدلال نلحظه عند أغلب الفلاسفة، فأرسطو "مثلا" فى إثبات المحرك الأول يرى ضرورى استناد المحركات الممكنة إلى محرك واجب قطعًا للدور والتسلسل[٩] يقول فى كتابه السماع الطبيعى م ٨ ف٤ : "ولكن قولنا إن كل متحرك فهو متحرك بشىء آخر. قد يعنى حركة مباشرة من المحرك إلى المتحرك. أو حركة غير مباشرة بتوسط متحرك أو أكثر - مثل الحجر المتحرك بالعصا والعصا باليد واليد بالإرادة ففى هذه الحالة الثانية المتحركات المتوسطة متناهية العدد بالضرورة ويمتنع التداعى إلى غير نهاية فى سلسلتها فنصل إلى المحرك الأول المطلوب، فإن كان متحركا فهو متحرك بذاته (١٠) ونفس الشىء نجده لدى فلاسفة الإسلام، أمثال الفارابى وابن سينا غير أنهم يستبدلون بالمتحرك الممكن ويرون ضرورة انتهاء الممكنات المتوسطة إلى واجب لذاته قطعا للتسلسل. حيث يُذهب إلى أن علاقة الحق سبحانه بالعالم، تتحقق بهذه الصورة.

الوجود قسمان. أحدهما إذا اعتبر ذاته وجب وجوده لذاته ويسمى "واجب الوجود " وثانيهما إذا اعتبر ذاته أيضا لم يجب وجوده ويسمى "الممكن لذاته" أو، واجب الوجود بغيره ، وكونه كذلك يعنى أنه لابد من وجود علة أخرجته من الإمكان الذاتى إلى الوجود والتحقق فى عالم الأعيان ويستحيل أن تكون هذه العلة ممكنة قطعا للدور أو التسلسل[١١] وننتقل من الفلسفة اليونانية -بعد أن تكلمنا عن رائدها الأول أرسطو المعلم الأول ومن

الفلسفة الإسلامية حيث تكلمنا عن راشدها الأول "المعلم الثانى "الفارابى " - إلى الفلسفة الحديثة لنرى أن هذا التوجه موجود لدى "ديكارت "حيث قرر أنه لابد أن نثبت وجود الله سبحانه بالعقل إبطالا للدور المتصور عند من يقرر إثباته بالدليل الشرعى أو النص الدينى وبيان ذلك : أن النص الدينى المنسوب إلى الله تعالى لا يثبت إلا بعد أن يثبت وجود قائله وهو الله، حينئذ يتوقف القول بوجود الله تعالى على القول بالنص الذى يثبت ذلك . وحيث إن هذا النص لا يثبت إلا بعد ثبوت قائله فهذا عين الدور أو المصادرة على المطلوب ، ومن أرسطو ومن قبله من كبار الفلاسفة فى الشرق والغرب على السواء إلى ديكارت ومن بعده من كبار المفكرين نرى أن ذلك المنطلق هو الأساس فى إثبات وجود الحق سبحانه وتعالى، إنه اتجاه إثبات العلة كدليل على وجود المعلول، وهو طريق الصديقين على حد تعبير "ابن سينا "أو المعلول "العالم" كدليل على إثبات الموجد أو الصانع كما يقول المتكلمون واللاهوتيون أو الواجب كما يقول الفلاسفة، ومن صور إيراد بطلان التسلسل وبالضرورة الدور ما ذكرته بعض الفرق الإسلامية عن القول بفناء الخلدين –الجنة والنار– قطعا للتسلسل من جهة المستقبل وحتى يبقى الحق سبحانه وتعالى هو الأول والآخر، وينقل عن "جهم بن صفوان" ممثل الجهيمية قوله "الجنة والنار تفنيان وتبيدان. ويفنى أهلها حتى يكون الله موجود لا شىء معه – أى فى الأبد – كما كان موجودا لاشىء معه أى فى الآزل وأنه لا يجوز أن يخلد أهل النار فى النار ولا أهل الجنة فى الجنة([12]) وبهذا العرض ننتهى إلى أن مسألة "الدور التسلسل "كان لها فى مجال المنطق والفلسفة –وعلم الكلام. شأن كبير. لا يستغنى عنه فى هذه المجالات عن إدراك بطلانها، و إلا أوقعنا ذلك فى إشكالات لا نستطيع الفكاك منها.

أ.د. محمد عبد الستار نصار

الهوامش:

(١) ابن سينا البرهان صـ٦٧

(٢) مراد وهبه -يوسف كرم -يوسف شلالة المعجم الفلسفى صـ٩٧ طـ١ دار الثقافة القاهرة ١٩٧١

(٣) نفس المصدر

(٤) نفسه.

(٥) انظر: ابن تيمية الرد على المنطقيين ص٢١٥.

(٦) التعريفات ص٧١، والمعجم الفلسفى ص٥٣.

(٧) ص٢١٠.

(٨) نفس المصدر.

(٩) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٣٢.

(١١) نفس المصدر.

(١١) فصوص الحكمة ص١٥٠.

(١٢) الأشعرى: مقالات ١٤٨/٢.

(١٣) ومن صور الدور ما يسمى فى المنطق بالمصادرة على المطلوب، ويعتمد القائلون بذلك على أن أخذ النتيجة كجزء من المقدمتين أو إحداهما يحمل هذه المصادرة لتوقف المقدمتين على النتيجة، وتوقف النتيجة على المقدمتين وقد استغل أصحاب المنطق الوضعى هذه الفرصة لرفضهم لمنطق أرسطو. بل إن المعارضين عموما ساروا فى نفس الطريق، ومنهم ابن تيمية فى الفكر الإسلامى غير أن هؤلاء فاتهم أن مقدمتى القياس ليست إحداهما فى قوة النتيجة ؛ لأن الأخرة متولدة من صدق حمل المحمول على الموضوع بواسطة الحد الأوسط، وهو لا يراعى إلا عند اقتناص النتيجة وإذن فى فالمقدمتان من حيث صورتها ليستا فى قوة النتيجة، وهذا هو الفرق.

الدين

تمهيد :

إن الدين والتَّدَّين عند الإنسان قديم قِدَم الحياة، ولو تصفحنا تاريخ البشرية منذ أقدم عصوره وحتى الآن لرأيناه حافلاً بشتى المعتقدات، ومُختلف المذاهب الدينية. فالدين حاجة من حاجات النفس البشرية، والإنسان مشوق بفطرته إلى اعتناق عقيدة يدين بها، ويسير على هديها، وإن كانت فكرة بشرية.

وقديمًا نجد من الناس من عَبَدَ الحيوان وألهه، ومنهم من عَبَد النار والشمس، ومنهم من أنكر فكرة الآلهة، وأنكر الأديان وآمن بأفكار بشرية، ومنهم من اهتدى بعقله وفطرته إلى الحقيقة فى تدينه، وآمن بالإله، وآمن برسالة حقة أنزلها هذا الإله على من اختارهم من رسله فى فترات متعاقبة من الزمان.

وجاءت الأديان السماوية جميعها لإصلاح المجتمع، وتوجيه الإنسان نحو معرفة ذاته وربه وعالمه، وما كان للإنسان أن يعيش فى هذه الحياة، ويتطور فيها ويُنتج هذا التراث الثقافى والحضارى الذى ما زال يتطور لولا الدين. فالدين مبدأ الخليقة. عرَّف الإنسان على الكون، ووجهه إلى كشف أسراره لاستغلاله وتعميره، كما وضع له أُطر العلاقات الاجتماعية فى شتى صورها حتى يستطيع بنو جنسه أن يتعايشوا فيما بينهم. فوجود الدين من مستلزمات الإنسان، فلا يُعقل وجود إنسان فى كون، ولا يوجد دين يرشده للحياة فى هذا الكون. فوجود الدين ضرورة إنسانية.

أولاً : مفهوم الدين:

سنعرض هنا لمفهوم الدين من جانبين: الأول : من المعنى اللغوى . والثانى : من المعنى الاصطلاحى:

أ - المعنى اللغوى: «الدين» بالكسر والسكون فى اللغة يُطلق على العادة والسيرة والحساب والقهر، ومعانٍ أخرى كثيرة متنوعة. فيُطلق على معانٍ منها: التعبد. يُقال: دان بالإسلام دينًا، أى تعبَّد به، وتَدَيَّن به، ومنها: الطاعة والخضوع. يُقال: دنت لله تعالى، أى أطعته وخضعت له [1].

وقد أوردت معاجم اللغة العربية أن «الديان» اسم من أسماء الله ﷻ ومعناه: الحكم والقاضى، وهو فعّال من «دان الناس» أى قهرهم على الطاعة، ويقال: دنتهم فدانوا، أى قهرهم فأطاعوا.

وقد وردت لكلمة «الدين» فى القرآن الكريم عدة معانٍ فى أكثر من تسعين آية، منها ما يدين به الشخص من الإسلام وغيره، من

الطاعة والخضوع والجزاء والمكافأة والحساب والسلطان والأحكام المشروعة.

ونلاحظ أن فقهاء اللغة من العرب قد ذكروا فى معنى «دين» معانى مضطربة، أساسها كلمات ثلاث قائمة بذاتها:

١ - كلمة آرامية عبرية مستعارة معناها «الحساب».

٢ - كلمة عربية خالصة معناها «عادة» أو «استعمال» تمت مع الكلمة الأولى إلى أصل واحد، وهى مشتقة من الكلمة الفارسية «دينا»، وقد عارض المستشرق «فولرز» الرأى القائل بوجود كلمة عربية خالصة هى «دين»، وبيَّن أن الكلمة الفارسية كانت مستعملة بالفعل فى اللغة العربية أيام الجاهلية، وأن هذه الكلمة الفارسية دخلت على العربية قبل الإسلام، ومنها اشتُق اللفظ فى العربية[٢].

٣ - اتجاه مثّله كثير من العرب، وفى مقدمتهم «السيوطى» (ت٩١١هـ) الذى ردّ على كل من ادعى أن كلمة «دين» ليست من الكلمات العربية الأصيلة، بقوله: «كلمة دين من الكلمات القائمة فى لغتى العرب والفرس على لفظ واحد للتعبير عن معانٍ عدة، فليست إحداهما بأولى بهذه الألفاظ ومعانيها من الأخرى حتى يقال: إنها أُخذت، أو مأخوذة منها، والدين من الألفاظ الواردة فى القرآن الكريم، وليس فى كتاب الله شئ بغير لغة العرب»[٣].

والرأى هو ما ذهب إليه السيوطى، فالدين لفظة عربية أصيلة، وهى من الألفاظ التى تكرر ورودها فى القرآن الكريم بمعانٍ مختلفة، وصلت إلى حوالى (٤٧) معنى، والله سبحانه قد وصف كتابه بأنه نَزَلَ بلسان عربى مبين، والدين من الألفاظ العربية التى وافقت فى اللفظ والمعنى غيرها من اللغات[٤].

أما من ذهب إلى أن الكلمة غير عربية، فقد أرجع هذا إلى الاضطراب الذى وقع فيه بعض مفسرى القرآن عندما تعرضوا لتفسير آية: ﴿ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾ (الفاتحة:٤). فوضعوا لهذه الكلمة عدة معانٍ منها «الحساب» أو «الجزاء»، ولكنهم حاروا حيرة شديدة فى التماس ما يؤدى إليه هذا اللفظ من معنى فى آيات أخرى.

وإذا رجعنا إلى المعاجم اللغوية سنجد أن مصطلح «الدين» اسم عام يُطلق فى اللغة العربية على كل ما يتعبد الله به، كما يُطلق على معانٍ منها: الملك والسلطان والقهر والطاعة والقضاء والعادة والمذهب والشريعة والملة.

وقد ذكر ابن منظور (ت٧٧١هـ) فى كتابه «لسان العرب» أن الدين مفرد جمعه أديان. يقال: دان بكذا،

وديانته، وتدين به، فهو ديّن ومتدين، ودانه دينًا، أى أذله واستعبده، والدين: السلطان، والدين: الورع، والدين: الطاعة[٥].

أما القاموس المحيط فقد ذكر الدين بمعنى: الجزاء والإسلام والعادة والعبادة والطاعة والذل والداء والحساب والقهر والغلبة والاستعلاء والسلطان والملك والحكم والسيرة والتدبير والتوحيد، واسم لجميع ما يتعبد الله ﷻ به[٦].

وهكذا فإن كلمة «دين» تأتى بمعانٍ متعددة، والمعاجم اللغوية لا تضع أيدينا على المعنى اللغوى المراد بمفهوم الدين، وإنما تكشف لنا عن المعانى المختلفة لهذه الكلمة.

وقد أرجع الدكتور «محمد عبد الله دراز» معنى كلمة «دين» إلى ثلاثة معانٍ تكاد تكون متلازمة، ورأى أنها تتضمن ثلاثة أفعال بالتناوب، ذلك أن كلمة «دين» تؤخذ تارة من فعل متعدٍ بنفسه (دانه يدينه)، وتارة من فعل متعدٍ باللام (دان له)، وتارة من فعل متعدٍ بالباء (دان به)، وباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة المعنوية التى تعطيها الصيغة.[٧]

وجملة القول فى هذه المعانى اللغوية أن كلمة «الدين» عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر:

- فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعًا وانقيادًا.

- وإذا وصف بها الطرف الثانى كانت أمرًا وسلطانًا.

- وإذا وصف بها الرباط الجامع بين الطرفين كانت هى العبادة، والدستور المنظم لتلك العلاقة، وكانت هى الدين.

ب - المعنى الاصطلاحى:

إذا كان فقهاء اللغة قد اختلفوا حول معنى لفظ «الدين»، فإن علماء العقيدة، بل البشر بوجه عام، قد اختلفوا - أيضًا - حول هذا المعنى، واضطربوا اضطرابًا بينًا، وذهبوا مذاهب شتى كلها تعبِّر عن نظرتهم ومذهبهم الفكرى أو العقدى الذى ينتمون إليه، كما أنها تعكس طبيعة الدين الذى يتحدثون عنه، واختلفت بحسب نظرة الإنسان والمستويات التى ينطلق منها فى تحديد فهمه للدين، وبالتالى فى تحديد المعنى الاصطلاحى المتعلق به، وتكفى مراجعة أى كتاب ينقل الحدود الاصطلاحية لمعنى الدين، ليعكس لنا طبيعة الاضطراب والاختلاف الواقع على هذا المستوى.

وفى الإسلام، استند علم العقيدة فى تعريف الدين وماهيته على سياقات النصوص (القرآن والحديث)، وبعض التحاليل للوظائف التى يؤديها، إما على مستوى البُعد النفسى، أو الاجتماعى، أو السياسى إلى آخره. ووضع عدة تعريفات اصطلاحية لمعنى الدين.

فقد عرَّف أبو البقاء الكفوى

(ت١٠٩٤هـ) (الدين) بأنه «وضع إلهى سائق لذوى العقول - باختيارهم المحمود - إلى الخير بالذات قلبيًا، وقالبيًا»[٨] بالترجمة عن هذا الإيمان بالقول أو بالعمل.

ويرى التهانوى أن الدين وضع إلهى سائق لذوى العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح فى الحال والفلاح فى المآل[٩].

ويذهب الجرجانى إلى آن الدين وضع إلهى يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ﷺ[١٠].

هذا عن القدماء الذين وضعوا تعريفًا لمعنى الدين من الناحية الاصطلاحية، ولكننا نجد أيضًا من العلماء المحدثين مَنْ وضع تعريفًا للدين، فى مقدمة هؤلاء الشيخ الإمام محمد عبده الذى وصف الدين بأنه "وضع إلهى يحسن الله تعالى به إلى البشر على لسان واحد منهم، لا كسب له فيه، ولا صنع، ولا يصل إليه بتلقٍ ولا بتعلم"[١١].

أما الدكتور محمد عبد الله دراز فيُعرِّف الدين "بأنه وضع إلهى يُرشد إلى الحق فى الاعتقادات، وإلى الخير فى السلوك والمعاملات".

وعلى الرغم من حرص كثير من علماء العقيدة على تقديم تعريفات لمعنى كلمة الدين، إلا أن هناك من يرى صُعوبة تقديم تعريف محدد، بل رأى أن هناك استحالة من وضع معنى محدد للكلمة يكون تعريفًا جامعًا مانعًا، يأتى على رأس هؤلاء الشيخ مصطفى عبد الرازق، الذى قال: «هذا الخلاف بينهم -أى بين العلماء -على وضع تعريف يعبر عن حقيقته - الدين - يدل على أن العلم لم يكشف الحجب عن الدين وأسراره»[١٢].

ويذهب الأستاذ عبد الكريم الخطيب إلى أن الدين صلة شخصية روحية بين الإنسان والإله، بين العبد والرب، وهى عاطفة إنسانية فردية، وصلة شخصية، ومن المستحيل وضع مدلول لفظى يصف هذه العلاقة، لأن الدين مكابدة شخصية[١٣].

ولكن الدين، وإن كان صلة روحية بين الإنسان والله، فهو إلى جانب ذلك حقيقة خارجية يمكن وصفها وتعريفها، وسبق لعلماء العقيدة أن وضعوا له تعريفات تناولت تحديد المعنى، أو موضوعاته، أو أقسامه أو فروعه، إلى غيرها من مسائل تناولوها فى تعريفهم للدين.

يذهب أصحاب «نجدة» - من الخوارج - إلى أن الدين أمران: أحدهما: معرفة الله، ومعرفة رسله عليهم السلام، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم، وتحريم الغصب والإقرار بما جاء من عند الله جملة، فهذا واجب، وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة فى جميع الحلال.

الثانى: العلم يُبنى على الدين، فصار هو التوحيد، والعلم هو الديانة، يعنى

الشرائع، وهو بعد التوحيد، ثم الدين عقد على الصواب، والديانة سيرة على الصواب.

ومن هنا فقد قسمت فرقة النجدات معنى الدين إلى قسمين:

أحدهما: معرفة الله تعالى، ومعرفة رسله عليهم الصلاة والسلام، وتحريم دماء المسلمين - يعنون موافقتهم - والإقرار بما جاء من عند الله جملة، فهذا أوجب على الجميع، والجهل به لا يعذر فيه. والثانى: ما سوى ذلك فالناس معذورون فيه إلى أن تقوم عليهم الحجة فى الحلال والحرام»[١٤]

أما فرقة الإباضية - من الخوارج - فتضع تعريفًا لكلمة «الدين»، ومنهم «الوارجلانى» الذى يُعرِّفه قائلاً: الدين اسم يشتمل ما دانت به كل فرقة من صاحبها مما اعتقدوه دينًا يُدان لله تعالى به، وقطعوا فيه عذر من خالفهم، سواء كان ذلك حقًا أو باطلاً أو عمدًا أو خطأً، فيجوز استعمال لفظ ندين بمعنى: يضرب لا بمعنى نتدين، ونعتقد فى المسائل المختلف فيها. وحفاظًا على مقصد وحدة الأمة ينبغى عدم قطع عذر المخالف فى فروع أركان الإيمان الستة[١٥].

ويُعرِّف الشيخ السالمى - من الإباضية - (الدين) بأنه ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه من الأحكام، وسُمى دينًا لأننا ندين له وننقاد، لهذا فإن الدين المرتضى عند الله هو الإسلام بخلاف غيره لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ (آل عمران:١٩) وقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ (آل عمران:٨٥)[١٦].

ونلاحظ فى تعريف الإباضية أنهم خلطوا بين معنى الدين والملة، وهذا ما وافقه عليهم آخرون، فيذهب المعتزلة إلى أن الإيمان والإسلام دين سواء، فى حين يرى بعض الإمامية من الشيعة أن الإسلام غير الإيمان، وإن اشتركت فى كونها للمدح بمعنى واحد.

ويُعرِّف العلاَّمة الطبطبائى - من الشيعة - (الدين) بقوله: «هو سلوك فى الحياة الدنيا يتضمن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخروى والحياة الدائمة الحقيقية عند الله، فلابد فى الشريعة من قوانين تتعرض لحال المعاش على قدر الاحتياج»[١٧].

أما الأشاعرة، ومنهم الباقلانى، فيُعرِّفون (الدين) بأنه «ينصرف على وجوه: منها: الدين بمعنى الجزاء، وفيه قوله تعالى: ﴿ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾ (الفاتحة:٤)، وقد تكون بمعنى الحكم: كقوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِى دِينِ ٱلْمَلِكِ ﴾ (يوسف:٧٦) أى فى حكمه، وقد يكون الدين بمعنى الدينونة بالمذاهب والملل، ومنه قولهم: «فلان يدين بالإسلام واليهودية» أى أنه يتدين به على معنى أنه يعتقده وينطوى عليه،

ويتقرب به، والدين أيضًا بمعنى الانقياد والاستسلام لله عز وجل[١٨].

ويجمع الجرجانى بين الدين والمِلة والمذهب فى تعريف واحد قائلاً: إن الدين والمِلة متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى دينًا، ومن حيث إنها تُجمع تسمى مِلة، ومن حيث إنها يُرجع إليها تسمى مذهبًا، وقيل الفرق بين الدين والمِلة والمذهب، أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والمِلة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد.

وهكذا بعد استعراض عدد من المفاهيم اللغوية والاصطلاحية حول لفظ «الدين» وجدنا مدى الصعوبة التى وقع فيها كل من حاول تقديم تعريفٍ محددٍ لمعنى الدين، فأحدهم يتجه بالمعنى إلى دلالة اللفظ، وآخرون يتجهون إلى ما يشتمل عليه من فروع، وآخرون يتجهون إلى علاقاته، وهكذا تتعدد تعريفاته تبعًا لوجهة النظر والزاوية التى ينظر منها إلى الدين، وتبعًا لاتجاه ومدرسة كل منهم. والعناصر الأساسية التى تدخلها فى المفهوم. إذن ليس من اليسير وضع تعريف محدد للدين، إن تحديد مفهومه يختلف بحسب الميول الإنسانية أو النزعات الدينية، بل قد يختلف من طائفة إلى أخرى فى داخل الدين الواحد.

ثانيًا: نشأة الدين:

نظرًا لما يُشَكِّله الدين من أهمية فى حياة الإنسان، فقد اتجهت الدراسات حول البحث عن نشأة الدين وكيفيته، واختلف علماء الأديان حول هذه النشأة، وجاءت آراؤهم متضاربة، وكان مرجع اختلافهم فى الأساس الذى استندوا إليه فى البحث عن نشوء الدين، فهناك من جعل الأوضاع الاجتماعية للأقوام القديمة أساسًا فى الدين، وهناك من درس هذه المعتقدات وتطورها، وأرجع هذه النشأة إلى أمور تتعلق بتطور الإنسان وحياته وعقله ومعيشته على الأرض.

وعلى الرغم من اختلاف هؤلاء العلماء فى نشأة الدين ومصدره، إلا أنهم يجمعون على أن التاريخ لم يذكر أُناسًا عاشوا دون أن يتدينوا بشئ ما، ودون أن ينقادوا إلى رسوم وطقوس، فالدين جزء لا يتجزأ من الطبيعة البشرية.

وقد بحث علماء ومؤرخو الأديان فى الباعث والمصدر لنشأة فكرة الدين لدى الإنسان، فهناك من رأى أن فكرة الدين سادت المجتمعات البدائية الأولى، فى صورة نظم دينية قامت على أساس من الخرافة والأسطورة، وكان لها دورها الفَعَّال فى حياة هذه المجتمعات، وأثرت إلى حدٍّ كبير فى بنائها الاجتماعى والسياسى والفكرى والاقتصادى، مما أدى إلى ظهور

حضارات عند هذه الجماعات، وتمثل هذا فى وضوح وجلاء عند الأمم البدائية عامة، وعند أمم الشرق القديمة التى قامت بها حضارات بجانب ما لها من ديانات وفلسفات خاصة، مثل المصريين القدماء والهنود والفرس والصينيين، وما إلى ذلك من ديانات وحضارات.

وهناك من أنكر أن فكرة الدين قديمة بقِدَم الإنسان على وجه الأرض، ورأى أنها فكرة استحدثت على يد الإنسان نفسه، وفى عصور متأخرة عن نشأته الأولى، حيث كانت الإنسانية تحيا حياة مادية صرفة، وأن فكرة الدين هى اختراع من رجال الدين، ذهب إلى هذا «فولتير» و«جان جاك روسو» فى نظرية العقد الاجتماعى.

وهناك من أرجع الدين إلى مصدره السماوى، وأنه قد تمثل فى عدد كبير من الأنبياء الذين ظهروا على مرّ التاريخ؛ لكى يرشدوا الإنسان إلى الطريق القويم، بالإضافة إلى عددٍ من الرسل أصحاب الرسالات والكُتب السماوية، ومصدر كل هذا هو الله تعالى.

وسنقتصر هنا على اتجاهين رئيسيين فى نشأة الدين:

الاتجاه الأول:

هو الاتجاه الذاهب إلى أن مصدر الدين هو الإنسان، وحاجته وظروفه وبيئته، وأن الخوف والرجاء دعامتا فكرة الدين، وأن الإنسان عندما رأى للوهلة الأولى مظاهر الطبيعة أنس بعضها، وخاف من البعض الآخر، رأى البرق يلمع فى الظلام الحالك، والعواصف تهب فى الليالى المدلهمة، والسيول تجرف الزرع والضرع، والرعد يدوى فى كبد السماء، رأى كل هذه المظاهر المختلفة فخاف منها، وألفى نفسه ضعيفًا أمامها، فأخذ يتقرب إليها، نظر إلى السماء فرأى النجوم تشع بالأضواء، ورأى الشمس تطلع وتغرب، ولحظة القمر يهلل ويكبر، ورأى كل هذه المناظر فَهَامَ بها، ومد بصلاته إليها؛ لتقيه خطر الطبيعة فى وجهها المخيف[19].

ومعنى هذا أن الإنسان قد وصل إلى الدين بنفسه، ولم يتلقاه من جهة خارج عالمه الحسى، ويسمى هذا الاتجاه بالاتجاه الإنسانى، أو المذهب الوضعى، والإنسان فى نظر هذا الاتجاه هو مصدر الدين، فهو صانعه وخالقه، وهو الذى تدين بتصرفه وفكره دون أن تكون هناك قوى خارجة عنه.

ويرفض أصحاب هذا الاتجاه وجود قوة أعلى من الطبيعة تمد الإنسان بكل الأفكار والمعتقدات، ورأى أصحاب هذا الاتجاه أن كل الأديان صنعها الإنسان وصاغها تبعًا لحاجته وظروفه وبيئته[20].

ولكن - مع ذلك -لا يمكن الجزم بأن الباعث لتدين الإنسان

القديم هو الخوف والرجاء؛ لأنه لو كان الدين حصيلة ذلك، لنبذ الإنسان القديم الدين عندما علم ماهية مظاهر الطبيعة، وعرف أنها تحدث كل يوم، وفى أوقات معينة، بينما ظل الإنسان مع ذلك وثيق الصلة بفكرة الدين جيلاً بعد جيل.

الاتجاه الثانى:

يرى أصحابه أن أصل الدين ومصدره الوحى الإلهى، وهو من قوة عُليا خالقة لهذا الكون ومُسيطرة عليه. بمعنى أن الله قد أوحى به إلى عباده بواسطة من يختارهم للهداية، ويُسمى هذا بالاتجاه التعليمى أو مذهب الوحى. وقد يُسمى بالنظرية الكلامية أو العقدية أو اللاهوتية أو النقلية، وكلها تعنى أن الدين موحى به من عند الله، وليس من وضع الإنسان، وهذا رأى علماء الأديان السماوية، خاصةً علماء اليهودية والمسيحية والإسلام[٢١].

فالدين -عند أصحاب هذا الاتجاه -قد نزل على الإنسان ولم يكتشفه؛ بل وصل إليه عن طريق نور النبوة بوحى إلهى، من خلال الكتب السماوية.

ويعنى هذا أنه كان أمام علماء العقيدة من المسلمين نوعان من الأديان: أديان وضعية وأخرى إلهية، وقد عنى المسلمون بدراسة تلك الأديان، خاصةً أن تلك الاتجاهات الدينية كان لها حضورها فى الوسط الذى انبعث فيه الإسلام، ثم تطور الأمر إلى عناية علمية بتلك الأديان.

ثالثًا: أقسام الأديان:

قسم علماء الإسلام الدين إلى صحيح، وهو الدين المنزل من السماء، وآخر باطل، وهو النِحل غير السماوية التى أوجدها الإنسان من أهل الأهواء[٢٢].

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الانقسام فى الدين عندما دعا إلى الإسلام، وأطلق لفظ «دين» على الأديان، سواء كانت صحيحة أم باطلة، قال تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ (آل عمران:٨٥)، قال تعالى: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ﴾ (الكافرون:٦).

وقام عُلماء الإسلام بعقد مقارنات بين الأديان مع الدين الإسلامى، ووضعوا لهذا الغرض كتبًا مفردة، أو فصولاً مُطولة من مصنفاتهم، أخبرونا فيها عن جانب من هذه الديانات، كما عقدوا مقارنة بينها وبين الإسلام.

ونجد ابن المقفع يعمل على ترجمة الكتب الفارسية الباحثة عن أديان فارس القديمة وعن آساطيرها، كأساطير الآلهة. وأخذ المترجمون فى العهد العباسى يترجمون الكتب الكلدانية والسريانية الباحثة عن أساطير الكلدان.

ومن المشاهير الذين كتبوا فى

مقارنة الأديان النوبختى (ت٣٠٢هـ)، ويعتبر كتابه «الآراء والديانات» أول كتاب فى هذا المجال، وبعده كتب المسعودى (ت٣٢٦هـ) كتابين عن الديانات، كما أن سعديا الفيومى - الفيلسوف اليهودى - (ت٣٢٠هـ) عرَّب أسفار التوراة فعرفها العرب، ولم يغفل العرب المذاهب النصرانية، بل درسوها وكتبوا عنها فصولاً.

وألَّف المقدسى كتابه المسمى «البدء والتاريخ» وقدَّم فيه بحثًا عن الأديان الصينية والهندية والإيرانية واليهودية والنصرانية والصابئة، وكذلك وضع أبو ريحان البيرونى كتابه «ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة»، وخص فيه فصلاً للحديث عن أديان الهنود، ثم جاء أبو الحسن العامرى (ت٣٨١هـ) ووضع كتابه «الإعلام بمناقب الإسلام»؛ للمقارنة بين الإسلام وغيره من ديانات ذُكرت فى القرآن الكريم، ثم جاء المسبحى (ت٤٢٠هـ) فكتب كتابه «درك البغية فى وصف الأديان والعبادات»، وهو كتاب مطول يقع فى حوالى ثلاثة آلاف ورقة(٢٣).

ولا ننسى أيضًا حجم الاهتمام الذى أولاه علماء العقيدة لدراسة الأديان فى كُتب عُرفت باسم كتب «الملل والنحل»، وكان فى مقدمة هؤلاء: ابن حزم، وعبد القاهر البغدادى، والشهرستانى، وغيرهم(٢٥). كما كان المسعودى وابن خلدون على علم واسع بكل ما يتعلق باليهودية والنصرانية وفرقهما المختلفة.

ويذهب الدكتور محمد عبد الله الشرقاوى إلى أن بعض العلماء المسلمين كان فقيهًا فى التوراة والإنجيل، أمثال كمال الدين ابن يونس الشافعى(٢٤) الذى ذكره ابن خلكان بأن أهل الذمة من اليهود والنصارى كانوا يقرؤون عليه التوراة والإنجيل فيفسرها لهم، وكانوا يعترفون بأنهم لا يجدون من يوضحها لهم مثله، كما تحدث البيرونى عن اليهودية فى كتابه «الآثار الباقية من القرون الخالية».

وكان للعرب قبل الإسلام، أديان شتى، منها عبادة الأصنام والشمس والكواكب وغير ذلك، ومنهم الموحدون الذين كانوا يستضيئون بهدى الأنبياء الذين أرسلهم الله لهم، أو لغيرهم من الأمم.

وقد بعث الله فى العرب قديمًا أنبياء، فبعث هودًا عليه السلام لعاد، وبعث صالحًا عليه السلام لثمود، وكان من العرب من يدين بدين هؤلاء النبيين، وأكثر العرب كانوا على دين أبيهم إبراهيم عليه السلام.

وسبب كثرة الأديان عندهم مجاورتهم لكثير من الأمم المتمدينة، فتيسر لهم بالرحلة والتجارة معرفة أديان مجاوريهم، بالإضافة إلى رحلاتهم إلى بلاد الشام، وهى التى نزل

بها كثير من الرسل، فنقلوا هذه الديانات إلى بلادهم، واعتنقها من اعتنقها منهم، وكان التوحيد دين أكثر العرب، ثم غلبت الوثنية عليه حتى طمست معالمه، وراجت عبادة الأوثان، فأرسل الله سيدنا محمدًا ﷺ بالتوحيد، ليكمل الله للناس دينه، ويتم عليهم نعمته[٢٥].

رابعًا: ضرورة الدين:

جاء الله سبحانه وتعالى بالناس فى هذه الدنيا لأداء رسالة، والعقل البشرى قاصر وحده عن التفريق بين الخير والشر، الحلال والحرام، فهناك بعض الأمور الغيبية العظيمة التى تعجز العقول وحدها عن أن تصل إليها مستقلة عن الوحى.

ومن مظاهر الحكمة الإلهية إرسال العديد من الأنبياء والرسل؛ لكى تقود البشرية إلى طريق الصواب، وتحدد خطواتهم إلى الحق،من أقرب السبل، وتخبرهم بما عند الله من ثواب فى جنته للمؤمنين الطائعين[٢٦]، ومن عقاب فى النار لمن عصى وتكبر.

ولو لم يرسل الله الرسل مبشرين ومنذرين، لكان للناس على الله حجة بأنه لم يرسل لهم من يبلغهم أوامره ونواهيه، وسائر شرائعه، حتى يعرفوا واجبهم نحو ربهم، قال تعالى: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ (النساء:١٦٥).

وهذا ما أكده ابن القيم بقوله: «لا سبيل إلى السعادة والفلاح، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة إلا على أيدى الرسل، ولا سبيل إلى معرفة الطيب والخبيث على التفصيل إلا من جهتهم، ولا يُنَال رضا الله البتة إلا على أيديهم.. فالضرورة إليهم أعظم من ضرورة البدن إلى روحه»[٢٧]. فكان إرسال الرسل وسيلة لتوصيل الدين إلى الناس.

إلا أن البشر قد اختلفوا أمام هذه المسألة، فهناك من أنكر الدين بشكل عام، وهناك من آقر بوجود دين ما، وأنكر النبوة والرسل. وقد عُرِفت هذه الآراء فى الحضارة الإسلامية، اتخذ علماء العقيدة موقفًا منها، ووجهوا النقد إليها.

فقد انتشر فى العالم الإسلامى، فى القرن الثالث والرابع الهجريين، اتجاه لا يرى ضرورة للدين، وانقسم الناس فى هذا الوقت إلى اتجاهين، أحدهما يقول: بعدم ضرورة الدين، وأن العقل وحده كافٍ لمعرفة كل الحقائق، أو ما أسموه باسم العقل الطبيعى، أو الدين الطبيعى، والاتجاه الآخر قال: بضرورة الدين لحياة الإنسان وسعادته.

الاتجاه الأول:

وهو الاتجاه القائل بعدم ضرورة الدين، وقد وصل هذا الاتجاه من الإلحاد إلى ذروته على يد زعيمين من

أكبر زعماء الفكر الإلحادى فى الإسلام، هما أبو الحسين بن الراوندى (ت٢٤٥هـ)، وأبو بكر بن زكريا الرازى (ت حوالى القرن الثالث الهجرى).

أما ابن الراوندى، فقد كان من مشاهير متكلمى المعتزلة، غير أنه لم يلبث أن خرج عليهم، ومال عن مذهبه إلى الرافضة من الشيعة تارة، وفى دهاليز الملحدين وأعداء الإسلام تارة أخرى، وأيًا ما كانت الأسباب التى دفعته إلى هذا الاتجاه الإلحادى مما يختلف عليها المؤرخون، فإن حمله على المعتزلة حملة عنيفة[٢٨] تجاوزها إلى مهاجمة الإسلام وتعاليمه، وإنكار النبوة عامة، ونبوة محمد ﷺ خاصة، ومن ثم اعتبر فى نظر جمهور مفكرى الإسلام مُلحدًا وزنديقًا.

يُنسب إلى ابن الراوندى مؤلفات عديدة هاجم فيها النبوة، وقال عنها: إنها نوع من العبث، ومهمة لا طائل من ورائها، ومن مؤلفاته كتاب (التاج) الذى يدعم فيه مذهبه فى قِدَم العالم طعنًا فى عقيدة التوحيد، وكتاب (الزمردة) الذى رفض فيه النبوة اعتمادًا على كفاية العقل فى المعرفة، فيعتبر ابن الراوندى أن العقل أعز ما يملك الإنسان، وهو السبيل الوحيد للمعرفة، وهو الملجأ الوحيد لتقويم الأشياء[٢٩]، وله كتاب (الفرند) فى الطعن على النبى محمد ﷺ، وكتاب (الدامغ) الذى يطعن به فى القرآن الكريم إلى غير ذلك مما ذكره له المؤرخون[٣٢]، وهو وإن كان مسبوقًا فى إلحاده وزندقته بغيره من المتكلمين أمثال: أبى عيسى الورَّاق، وشاكر الديصانى، وابن طالوت، وأبى حفص الحداد وغيرهم، إلا أنه كان أكثرهم شهرة بمؤلفاته فى الكفر والزندقة.

وقد نسب ابن الراوندى هذه النظرية إلى البراهمة الذين ينكرون النبوة، وبعث الرسل، وينفون إمكان ذلك معتمدين فى هذا على كفاية العقل فى معرفة ما سيأتى به الرسل.

وهذا ما يذكره عنهم القاضى عبد الجبار، قائلاً: «إنهم أنكروا النبوة قائلين بأن الرسول إذا كان يأتى بما يوافق العقول فقد استغنى بالعقل عن الرسول، وإذا كان يأتى بما يخالف العقول، فكيف ينزل الله أحكامًا تخالف العقول، وعادةً ما يأتى الرسول بما يخالف العقول، مثل طقوس معينة فى العبادات، أو يبيح ما يحظره العقل كذبح البهائم، فكيف يجب بالسمع ما يكره بالعقل، إنه لا يجوز فى الحكمة الإلهية أن يبعث الله رسولاً».[٣٠]

أما أبو بكر بن زكريا الرازى فقد نقد فكرة نزول الأديان وإرسال الرسل، اعتمادًا أيضًا على تصوره لكفاية العقل، وحدد ثلاثة أسباب فى ذلك:

السبب الأول: أن العقل وحده يكفى لمعرفة الخير والشر، فلا ضرورة لإرسال أُناس يختصون بهذا الأمر من جانب الله، فإن البارى - عز اسمه - إنما أعطانا العقل وحبانا به، لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر مثلنا[31]. وهذا يفيد القول بانعدام الحاجة إلى الشريعة التى يأتى بها الأنبياء.

السبب الثانى: أن الأنبياء - فيما يذهب الرازى - يأتون بأقوال متناقضة فيما بينهم، فإذا كان مصدرهم واحد هو الله تعالى، فمن أين أتى التناقض؟ وقد ذكر الرازى هذا السبب فى كتابه «مخاريق الأنبياء» مشيرًا إلى التناقض بين الأديان بعضها وبعض بحيث لايصح الإيمان بها، ويضرب مثالاً على ذلك بأن عيسى ﷺ قد زعم أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد ﷺأنه مخلوق كسائر الناس، وأن المسيح لم يُقتل، واليهود والنصارى تنكر ذلك، وتزعم أنه قُتل وصُلب[32].

السبب الثالث: أن إرسال النبوة أو الديانة تعنى اختصاصًا لأحد البشر دون بقيتهم، وهذا لا معنى له - فيما يروى الرازى - لأن البشر متساوون فى العقل والفطنة، والتفاوت يأتى من تنمية المواهب وتوجيهها، فيقول: من أين أوجبتم أن الله اختص قومًا بالنبوة دون غيرهم، وفضّلهم على الناس، وجعلهم أدلة لهم، وأحوج الناس إليهم ومن أين أجزتم فى حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك؟[33] بل يشير فى كتابه «السيرة الفلسفية» على قدح فى بعض ما حلله الشرع من ذبح الحيوان وأكله باعتباره إيلامًا للحيوان بغير ذنب ارتكبه، وهو ما يعنى - عنده - أن الشريعة التى أتى بها النبى ﷺ تشتمل على مستقبحات فى العقول توجب رفضها وإنكارها.

وقد تصدى للرد على هذا الاتجاه طائفة كبيرة من علماء الكلام، من كافة الفرق والاتجاهات من المعتزلة تصدى لهم القاضى عبد الجبار فى كتابه «المغنى»، وأبو الحسين الخياط فى كتابه «الانتصار». ومن الأشاعرة كان أبو الحسن الأشعرى، والباقلانى، والبغدادى، وبعض دعاة الإسماعيلية مثل «المؤيد فى الدين هبة الله ابن أبى عمر الشيرازى» (ت٤٧٠هـ) داعى الدعاة فى عصر الخليفة المستنصر بالله الفاطمى، ويعتبر كتابه «المجالس المؤيدية» فى مقدمة الكتب التى ردت على شبهات هذا الاتجاه.

وقد ناقش «أبو حاتم الرازى» (ت٣٢٢هـ) وكان معاصرًا لأبى بكر الرازى، هذه الأفكار، ونقدها فى كتابه «أعلام النبوة» ولم يخلو عصر من العصور الفكرية عن وجود هذا النقد لمن ينكر ضرورة الدين.

وقد ظل الهجوم على الدين مستمرًا حتى العصور الحديثة، عندما وصف كارل ماركس وأتباعه الدين بأنه «أفيون الشعوب»، وأن الناس يُقبلون على الدين لأنه يخرجهم ويلهيهم عن شقاء الحياة، وكما ظهر قديمًا من مفكرى الإسلام من نقد الاتجاه الإلحادى، ظهر أيضًا من مفكرى الإسلام فى العصر الحديث من نقد هذا الاتجاه، ومنهم الأستاذ «عباس محمود العقاد» الذى وضع كتابًا للرد على هذا الاتجاه قائلاً: هذا القول الهراء عن الدين آخر وصف يمكن أن ينطبق عليه، وأول وصف ينطبق على مذهب كارل ماركس بجميع معانيه، فالشعور بالمسئولية والمسكرات نقيضان، وما من دين إلا وهو يوقظ فى نفس المتدين شعورًا حاضرًا بالمسئولية فى السر والعلانية، ويجعله على حذر من مقارفة الذنوب بينه وبين ضميره، ويوحى إلى الفقراء والأغنياء على السواء أنهم لن يستحقوا أجر السماء بغير عمل وغير جزاء، وشتان بين هذا وقول القائلين: إن الدين يُخدر المرء كما تخدره المسكرات وعقاقير الأفيون[٣٤].

الاتجاه الثانى:

مثّل هذا الاتجاه الغالبية العظمى من مفكرى الإسلام، فيؤكد ابن حزم: ضرورة الدين والشرع، لأنه بدونه لا يتحقق صلاح المجتمع، ولا يمكن انكفاف الناس عن العقل الذى فيه فناء الخلق، وعن الزنا الذى فيه فساد النسل، وعن الظلم الذى فيه الضرر على الأنفس والأموال وخراب الأرض، وعن الرذائل: البغى والحسد والكذب والجبن والبُخل والنميمة والغش والخيانة، وسائر الرذائل. إذن صلاح العالم لا يمكن تحققه، والشرور والمفاسد لا يمكن درؤها إلا بشريعة آمرة زاجرة، إذ لولا ذلك لفسد العالم كله، ولفسدت العلوم كلها، وبطلت فضيلة الفهم والنطق والعقل الذى فى الإنسان، وصار كالبهائم[٣٥].

وقد أخذ بهذا الاتجاه كل من المعتزلة والأشاعرة، فربط المعتزلة فكرة ضرورة بعث الأنبياء بالدين بفكرهم وفلسفتهم، فهم على الرغم من اعترافهم بأن العقل قادر وحده على معرفة كل الحقائق قبل نُزول الأديان، إلا أنهم رأوا أن الدين هو صورة من صور اللطف الإلهى، وأن الأصلح للبشر أن يُنَزَّل عليهم الدين، ويُبْعث فيهم الرسل.

وبوجود الرسل يصح التكليف، ويتم الحساب من ثواب وعقاب، لأن العدل الإلهى أن لا يُحاسب الله البشر إلا بعد أن يُبلغهم أوامره ونواهيه من خلال الدين عن طريق الرسل.

ولما كان الله عادلاً، فهو لطيف بعباده، اختار لهم ما هو أصلح لهم، فإذا كان فى إنزال الأديان وبعث

الأنبياء صلاحًا للبشر، وجب ذلك عليه تعالى، لُطفًا منه بالمؤمنين. فتصوروا الدين على أنه أحد صور اللطف الإلهى بالإنسان، والله قد «لطف بعباده ببعثه الرسل، وبما أدوه من الشرائع»[٣٦]، ومن هنا صرح القاضى عبد الجبار بقوله: «قال مشايخنا: إن البعثة متى حسنت وجبت»[٣٧]، وأضاف: «إن البعثة لابد أن تكون لطفًا للمكلفين»[٣٨].

وذهب الأشاعرة -أيضًا- إلى التأكيد على ضرورة الدين، وإن كانت هذه الضرورة ضرورة غير عقلية كما ذهب المعتزلة، بل هى تابعة لحكمة الله ومشيئته، وأكد أحد أعلامهم، وهو «فخر الدين الرازى» أن الله قد بعث الرسل بالأديان لقطع الحجة، كماجاء فى قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾(النساء:١٦٥) وأن الطاعة يمكن أن تُعرف بمقتضى العقل، ولكن كيفية الطاعة غير معلومة لنا، فوجب إرسال الرسل لقطع العذر حتى إذا بيَّن الأنبياء كيفية الطاعة بالشرائع زالت أعذار الناس[٣٩].

ومن أصحاب هذا الاتجاه كذلك «العامرى»، الذى اعتبر أن الدين أحد صور الخير والعناية التى أولاها الله للإنسان، فقد خصّه دون بقية موجودات العالم فى منحه الشرائع والأديان، ويؤكد هذا قائلاً: «إن الدين يؤدى بالإنسان إلى ما هو خير بالذات»[٤٠].

ويصف «العامرى» الدين بأنه المنجى للإنسان من الوقوع فى الشرور، والموصل إلى تحقيق الخير المطلق له، وبه تتحقق صورة من صورة العناية الإلهية بالإنسان فالدين كريم الصحبة يعز من يلجأ إليه، ويستر عيوب من اتصل به، مع ما يدخر له فى عاقبته من الغبطة الأبدية[٤١].

فإذا كان الدين يحقق للإنسان خيره الخاص، وخيره المطلق فى الدنيا والآخرة، وجب على الإنسان، أن يلتزم به، والالتزام بالدين ليس هو التزام بأعمال خارجية أو أقوال فقط، بل يرى العامرى أن الدين على خلاف ذلك، لأن الدين لا يخاطب الإنسان من الخارج فقط، بل يخاطب داخله أكثر باعتبار أن الإيمان هو اعتقاد أكثر منه فعل، وهذا يظهر من خلال تعريفه لمعنى الإيمان بأنه هو «الاعتقاد الصادق اليقينى، ومحله من القوة التميزية هو القوة العاقلة»[٤٢].

ويرى «العامرى» أن الإسلام أفضل الأديان: لأنه «أحق الأديان بطول البقاء، حيث جمع بين الشدة واللين، فوجد كل من ذوى الطبائع المختلفة ما يصلح به حاله فى معاده ومعاشه، ويستجمع له من خير دنياه وآخرته، وكل دين لم يوجد على هذه الصفة فمن المحال أن يُسمى دينًا هنيًا فاضلاً.

ويوجه «العامرى» نقده لأصحاب

الأديان الأخرى، الذين ينتهجون أمورًا تصعب على الإنسان، مثل رهبان النصارى الذين هجروا النكاح، والتزموا العزلة، أو أصحاب الديانة الثنوية الذين التزموا الزهد والابتعاد عن عمارة العالم، أو ما التزمه نُساك الهند من تعذيب أجسادهم، ورأى أن مثل هذه الأديان تُصعّب الحياة على الإنسان، أما الإسلام، فهو الدين الملائم للإنسان، وأن الله لو أراد بعباده حملهم على إهلاك الأنفس لما علمهم صنعة ملبس لتحصنهم من بأسهم، و«لما جعل لهم سرابيل تقيهم الحر، ولما هداهم لصنوف العقاقير النباتية ليستشفوا بها من الآلام»[٤٣].

وهكذا ينهى «العامرى» تصوره للدين على اعتبار أنه عناية بالإنسان، ليس فقط فى كونه يرشد الإنسان لخيره الخاص، ولكن فى كونه خير الأديان التى تراعى حق الإنسان وتيسر له العيش، وتحافظ على حياته باعتباره خليفة الله على الأرض، وأشرف مخلوقاته، وهى العناية الممثلة فى بعث الأنبياء بالشرائع والأديان.

وحاجة الإنسان إلى الدين ليست حاجة قديمة - قد انتهت - وإنما حاجة مستمرة ومتصلة بحياة الإنسان، بل إننا فى هذا العصر فى أمسّ الحاجة إلى الدين، فقد أثبتت الأزمة الشاملة التى يعانيها العالم اليوم بسبب المادية العلمية إفلاس التقدم العلمى والصناعى وعجزه عن تحقيق الخير للبشر، وهذا ما دفع الناس إلى أن يرنوا بأبصارهم نحو الدين على أنه (بمُثُلِه وقيمه الأخلاقية) المنقذ الوحيد للبشرية من الأزمة التى تعانيها، وفى هذا دليل على أن التعاليم الدينية لم تفقد فعاليتها، ولن تفقدها لأن الدين نفسه يقوم على دعائم حقيقية غير قابلة للنقض.

فالدين ضرورة للإنسان حين تتطلبه غريزته وطبيعته، وهو ضرورى حين تفتقد بصيرته، وهو ضرورى حين يحتاج إليه لحل كافة مشكلات الحياة. وهكذا نجد أن الدين هو الذى بدأ الحياة على الأرض، وهو الذى خلق الحضارة والثقافة، ووجه الناس إلى صنعها يقول د. عثمان أمين: الدين دعامة أساسية للحضارة، لأنه منبع القيم الروحية، ولأنه هو البُعد الجوانى للإنسان من حيث هو إنسان.

خامسًا: الدين عند الله الإسلام:

إن الأنبياء جميعًا جاءوا بالإسلام، وعبّروا عنه، وحرروا الفطرة الإنسانية من خلاله، فهو دين الفطرة، وهو الدين المهيمن على حياة الإنسان، والمدبر له فى جميع شئونه الخاصة والعامة. وقد ذُكر فى القرآن أن الإسلام هو الدين الخاتم، وهو أساس الدين عند الله، وذلك من خلال عدة آيات منها: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ

﴿ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾ (المائدة:٣)، ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْأَخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ (آل عمران : ٨٥)

﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ (آل عمران : ١٩).

الإسلام هو دين الله، فقد أوصى الله بتعاليم هذا الدين فى أصوله وفروعه إلى نبيه ورسوله ﷺ وكلَّفه بتبليغ ذلك إلى الناس كافة، ودعوتهم إلى التصديق به، وعندما بدأ محمد ﷺ بالدعوة إلى الإسلام أصر على أنه لا يأتى بشى من عنده، وإنما يبلغ رسالة الله التى سبق أن أرسل بها موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام.

وقد اعتنى الإسلام فى البداية بالجانب النظرى فى دعوته، وهو ما اصطلح على تسميته بالعقيدة، ثم ازداد عدد المسلمين، واستقرت نفوسهم وعقولهم على الإيمان بالله وبوجوده، أخذ وحى الله ينتحى جانبًا آخر، ووضع قواعد يتعين على المؤمنين أن يلتزموا بها، تُبين حدود علاقاته بربه، وبنفسه، وبأسرته وبمجتمعه، وقد اصطلح على تسمية هذا الجانب من الدين بالشريعة.

والعقيدة والشريعة يكتملان، ومن غير المجدى اعتبار أحدهما دون الآخر، فالعمل الصالح وحده لا يكفى بدون إيمان، كما أن مجرد الإيمان غير كافٍ إذا لم يتخذ شكلاً إيجابيًا ويُترجم بالعمل.

وقد توجه الإسلام منذ البداية - اتجاهًا عالميًا، فلم تقتصر الدعوة على قوم دون قوم، أو جنس دون جنس آخر، وإنما هو دعوة الله للإنسانية كلها، فهو دين الله لسائر الأجناس فهو الدين الذى يربط بين الإيمان والعمل الصالح، يربط بين الدنيا والآخرة، بين الأرض والسماء. هذا هو الموقف الإسلامى الذى بدأ صيغته الأولى منذ إبراهيم عليه السلام واستمر حتى الإسلام آخر الديانات.

فالدين الإلهى الذى سماه الله الإسلام، بَدَّل نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى الواقع، فلم تعد النظرة إلى الإنسان حيوانية، وإلى الكون والطبيعة مادية، واستطاع الإنسان من خلال الإسلام أن يتواصل مع السماء، مع الخالق المدبر، الذى قضت حكمته أن يكون حرًا مُكَرَّمًا وقادرًا على التشكل وفق العبودية الخالصة لله تعالى، دون توسط أحد من البشر.

أ.د. منى أحمد أبو زيد

الهوامش:

(١) المصباح المنير: مادة «دين» ومختار الصحاح: مادة «دين». والمعجم الوسيط، ج١، ص٣١٧، مادة «دين».

(٢) دائرة المعارف الإسلامية، كتبها مجموعة من المستشرقين، النسخة العربية، مادة «دين» بقلم ماكدونالد، ترجمة: خورشيد، ج٩.

(٣) عبد الرحمن السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه: محمد أحمد جاد المولى وآخرون، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، ط٣، ج١، ص١٦٦ -١٦٨.

(٤) فاطمة بنت على سعيد أخشوين: الحياة الدينية، الرياض، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص٦٦.

(٥) ابن منظور: لسان العرب، مادة «دين»، إعداد: يوسف خياط، ونديم مرعشلي، دار صادر، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج٣، ص١٦٩ -١٧٠.

(٦) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، مادة «دين».

(٧) د. محمد عبد الله دراز: الدين. بحوث ممهدة لدراسة في تاريخ الأديان، ص٣٠.

(٨) أبو البقاء الكفوي: الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: د.عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة. بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ص٤٤٣.

(٩) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د.على دحروج، تقديم: د.رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ١٩٩٦م، ج١، ص٨١٤.

(١٠) الجرجاني: التعريفات، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م، ص٢٩٤.

(١١) الشيخ محمد عبده: تفسير المنار، ج٢، ص١٦٩.

(١٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام، ط القاهرة، ص٢١.

(١٣) عبد الكريم الخطيب: الله ذاتًا وموضوعًا، ط القاهرة، ص٦٠٣.

(١٤) د. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٨، ج١، مادة «دين»، ص٥٩٦.

(١٥) معجم مصطلحات الإباضية، نشرة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، سلطنة عمان، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص٣٩٦.

(١٦) المصدر السابق، ص٣٩٧.

(١٧) العلاّمة الطبطبائي: تفسير الميزان، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين. قم. إيران، ١٤٠٢ هـ، ج ٢، ص ١٣٠.

(١٨) المصدر السابق، ج٣، ص١٦٢.

(١٩) الباقلاني: التمهيد، تحقيق: ريتشارد مكارثي، المكتبة المشرقية - بيروت، ١٩٥٧م، ص٣٤٥.

(٢٠) طه الهاشمي: تاريخ الأديان وفلسفتها، دار مكتبة الحياة - بيروت، ١٩٦٣م، ص٤٠.

(٢١) د. أحمد عبد الرحيم السايح: بحوث فى مقارنة الأديان، دار الثقافة - الدوحة - قطر، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ص٣٨.

(٢٢) د. عمارة نجيب: الإنسان فى ظل الأديان، القاهرة، ١٩٧٦م، ص٢٦.

(٢٣) الشهرستانى: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلانى، مكتبة مصطفى البابى الحلبي - القاهرة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م، ج١، ص١٢ -١٣.

(٢٤) د. أحمد شلبى: مقارنة الأديان، اليهودية، مكتبة النهضة - مصر ١٩٧٨م، ص٢٨.

(٢٥) طه الهاشمى، تاريخ الأديان وفلسفتها، ص٢٤.

(٢٦) د. محمد عبد الله الشرقاوى: مقدمة تحقيق كتاب «الرد الجميل لإلهية عيسى لمؤلفه حجة الإسلام للغزالي»، دار الهداية - مصر، ١٤٠٦هـ/ص١٨.

(٢٧) محمد نعمان الجارم: أديان العرب فى الجاهلية، مطبعة السعادة - مصر، ١٣٤١هـ/ ١٩٢١م، ص٦ -٧.

(٢٨) د. آمنة نصير: مباحث فى علوم العقيدة، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ١٩٨٤م، ص٢١٣.

(٢٩) ابن القيم: زاد المعاد، المطبعة المصرية - مصر، ١٣٧٩هـ، ج٤، ص١٤.

(٣٠) أبو الحسين الخياط: الانتصار، تحقيق: د. نيبرج، القاهرة، ١٩٢٥م، ص١٠٢. وأيضًا الخوانسارى: روضات الجنات فى أحوال العلماء والسادات، القاهرة، ١٩٨٨م، ج١، ص٥٤.

(٣١) د. عبد الرحمن بدوى: تاريخ الإلحاد فى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، ١٩٤٥م، ص١٠٠ -١٠١. وأيضًا: بول كراوس: مقالة عن كتاب «الزمرد» لابن الراوندى، مجلة الأدب - بيروت، ١٩٤٣م، مج(٢)، ج٩، ص٣٠ -٣١.

(٣٢) حاجى خليفة: كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، القاهرة، ١٢٧٤هـ، ج٣ ص٣٥٤، ج٤ ص٦٠، ٩٢.

(٣٣) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب العدل والتوحيد، ج١٥ «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق: محمود الخضيرى، د. محمود قاسم، القاهرة، ١٩٦٥م، ص١٠٦.

(٣٤) أبو بكر الرازى: الطب الروحانى، ضمن رسائل فلسفية للرازى، تحقيق: بول كراوس، مصر، ١٩٢٩م، ج١، ص١٧.

(٣٥) د. منى أحمد أبو زيد: الفكر الكلامى عند ابن خلدون، منشأة المعارف - الإسكندرية، مصر، ص١٢٠.

(٣٦) أبو بكر الرازى: الرسائل، ص٢٠٤ -٢٠٥.

(٣٧) عباس محمود العقاد: أفيون الشعوب، المذاهب الهدامة، منشورات المكتبة العصرية، صيدا - لبنان، (د.ت)، ص٩.

(٣٨) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، مطبعة الحلبي - القاهرة، ج١، ص٩٤.

(٣٩) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة - القاهرة، ١٩٦٥م، ص٥٦٤.

(٤٠) القاضى عبد الجبار: المغنى، ج١٣ (اللطف)، تحقيق: د. أبو العلا عفيفى، القاهرة، ١٩٦٢م، ص٢٠.

(٤١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٥٧٣.

(٤٢) د. أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام، نشر المؤسسة الجامعية، الإسكندرية - مصر، ١٩٧٨م، ج١، ص٧٦٨.

(٤٣) أبو الحسن العامرى: الأمد على الأبد، تحقيق: أورت. ك. أورسن، دار الكندى - بيروت، ١٩٧٩م، ص١٢٥.

(٤٤) العامرى: الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: د. عبد الحميد غراب، القاهرة، ١٩٦٧م، ص١٢٩.

(٤٥) العامرى: الأمد على الأبد، ص١٥٨. وأيضًا: الإعلام بمناقب الإسلام، ص٨٣.

(٤٦) العامرى: المصدر السابق، ص١٤٠. وأيضًا: د. منى أحمد أبو زيد: الإنسان فى الفلسفة الإسلامية - دراسة مقارنة فى فكر العامرى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص١٥١.

الذات

يستعمل هذا اللفظ مذكرًا ومؤنثًا، فيقال ذو علم وذات جمال، ولا يستعمل إلا مضافًا إلى ما يخصصه فى الأعم الأغلب، لكنه فى علم الكلام يستعمل مطلقًا علمًا على الذات الإلهية، فيقال: ذات الله سبحانه. وغالبًا ما يقترن به لفظ الصفات تحت مسمى واحد مشهور فى علم الكلام، فيقال: (الذات والصفات) تعبيرًا عن قضية العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها.

وقد تكلم عنه المعتزلة فقالوا: المقصود بالذات ما يصح العلم به خارج التصور العقلى، ويقصدون بذلك الوجود تعين وجود الأشياء فى الخارج مستقلاً عن وجوده فى الذهن.

ويقصد المتكلمون من إطلاق "الذات" علما على الله سبحانه وتعالى أنه صاحب صفات الكمال التى لا يشبهه فيها أحد من خلقه، وعند سماع لفظ الذات ينصرف الذهن إلى ذات الله الموصوف بالكمالات التى لا نهاية لها.

أ.د. محمد السيد الجليند

الرجعة

مذهب أهل السنة أن الأموات لا رجعة لهم فى الدنيا قبل يوم القيامة لما تدل على ذلك آيات قرآنية كثيرة مثل قوله تعالى:

﴿ قَالَ رَبِّ ٱرۡجِعُونِ ﴿٩٩﴾ لَعَلِّيٓ أَعۡمَلُ صَٰلِحٗا فِيمَا تَرَكۡتُۚ كَلَّآۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَاۖ وَمِن وَرَآئِهِم بَرۡزَخٌ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ﴾ (المؤمنون: ٩٩ -١٠٠) أما كثير من فرق الشيعة فقالوا برجعة كثير من الأموات، ويزعمون أن أئمتهم وأعداءهم من الخلفاء الثلاثة الأول ومعاوية وابنه يزيد وغيرهم يحيون بعد ظهور المهدى، ويعذب كل من ظلم الأئمة، ويقتص منهم، ثم يموتون، ثم يحيون يوم القيامة.(١)

وقد ذهبت فرق شيعية كثيرة إلى القول برجوع أئمتهم إلى الدنيا، ومنهم من يقر بموتهم ثم رجعتهم، ومنهم من ينكر موتهم، ويقول بأنهم غابوا وسيرجعون.(٢)

وأما المغيرية أصحاب المغيرة بن سعيد العجلى، فكان يقول لأصحابه: إن المهدى المنتظر محمد ابن عبدالله بن الحسن بن الحسن ابن على، فلما قتل بالمدينة اختلفت المغيرية فيه فرقتين: فرقة أقروا بقتله، وفرقة قالت إنه لم يقتل، وأنه المهدى وقد غاب عن عيون الناس وهو فى جبل حاجر من ناحية نجد، مقيم هناك إلى أن يؤمر بالخروج فيخرج، ويملك الأرض، وتعقد له البيعة بمكة بين الركن والمقام، ويحيا له من الأموات سبعة عشر رجلا، يعطى كل واحد منهم حرفا من حروف الاسم الأعظم فيهزمون الجيوش.(٣)

والكيسانية قالوا بإمامة محمد ابن الحنفية، فزعم قوم منهم يقال لهم الكريبية ــ أصحاب أبى كرب الضرير ــ أن محمدًا بن الحنفية حى لم يمت، وأنه فى جبل رضوى، وآخرون من الكيسانية قالوا: بموته، وسيعود، وهو المهدى، وأن الحسن والحسين إنما كانا يدعوان إليه.(٤)

والناووسية وهم أتباع رجل من البصرة يقال له عبد الله بن ناووس، وقيل نسبوا إلى قرية ناووسا، وهم يسوقون الإمامة إلى جعفر الصادق، وزعموا أنه لم يمت، وأنه المهدى المنتظر، وقال الأكثرون بموته، ثم اختلفوا، فقالت فرقة : إنه يرجع، وهو القائم، وقالت طائفة الإمام ابنه

الأفطح.[٥]

والرجعية وهم القائلون بإمامة موسى الكاظم، وهى من الفرق الواقفية لوقفهم الإمامة على موسى الكاظم وعدم إرسالها فى أولاده، ويقولون بموته ورجعته.[٦]

أما الزيدية فيذهب كثير من الباحثين إلى أنهم ينكرون الرجعة. يقول صاحب مختصر التحفة الاثنى عشرية: "والزيدية كافة منكرون للرجعة إنكارًا شديدًا، وقد ذكر فى كتبهم رد هذه العقيدة بروايات الأئمة".[٧]

وهذا خطأ شائع فلعلماء الزيدية مواقف مختلفة من الحكم على الصحابة، فمنهم المصرحون بالترحم عليهم والترضية، ومنهم المتوقفون عن الترضية والترحم، ومنهم أيضًا المصرحون بسبهم وتفسيقهم.[٨]، ومن هذا الفريق الأخير الذين يتطاولون على الشيخين أبى بكر وعمر الإمام الزيدى أحمد بن سليمان(٥٠٠ - ٥٥٦هـ) فيسب الصحابيين الجليلين ويعدهما منافقين، ويصرح برجعتهما، ويزعم أنهما كانا يعرفان ببغضهما لعلى بن أبى طالب وظلمه، ويدعى أنهما لا يعذبان فى القبر، لكون قبريهما قرب قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، ولكن الله أخر عذاب القبر عنهما إلى وقت يأذن الله بإخراجهما من قبريهما فى الدنيا فيخرجا من القبر، ويصلبا، ويعذبا على أعين الناس.[٩]

الرجعة عند الإمامية الاثنى عشرية:

يعرف الزنجانى معنى الرجعة فى عقيدته الاثنى عشرية فيقول: "الرجعة عبارة عن حشر قوم عند قيام الحجة ابن الحسن العسكرى عليه السلام ممن تقدم موتهم من أوليائه وشيعته ليفوزوا بثواب نصرته ومعونته، ويبتهجوا بظهور دولته، وقوم من أعدائه ينتقم منهم، وينالوا بعض ما يستحقونه من العذاب والقتل على أيدى شيعته، وليبتلوا بالذل والخزى بما يشاهدون من علو كفته، وهى عندنا الإمامية الاثنا عشرية تختص بمن محض الإيمان ومحض الكفر والباقون سكوت عنهم، ويدل على ثبوتها مضافا إلى الإجماع - بل ضرورة المذهب - الكتاب والسنة. أما الكتاب فعدة آيات، الأولى قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّن يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا ﴾ (النمل:٨٣) حيث دلت هذه الآية على أن الحشر خاص ببعض دون بعض، فتعين أن يكون غير الحشر الأكبر الذى فى القيامة، لأنه عام بالاتفاق"[١٠]، ويستشهد الزنجانى باثنتى عشرة آية قرآنية وعدد كبير من

الأحاديث النبوية.

و يقول الدكتور علاء الدين السيد: "القرآن صريح فى ثبوت الرجعة فى الدنيا وأن النصوص الشرعية التى جاءت فى كتاب الله على ثبوت الرجعة فى الدنيا فكثيرة، آمن بها الشيعة"، ثم يزعم أن بعض علماء أهل السنة آمنوا بالرجعة نزولا على النصوص القرآنية، فقد ذكر ابن خزيمة أحد شيوخ أهل السنة بابًا فى ذكر الدليل على أن قوله عز وجل: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ (الحج:٦١) فقال ابن خزيمة: قال الله عز وجل: ﴿ أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ ﴾ (البقرة:٢٥٩) فقد أحيا الله هذا العبد مرتين قبل البعث يوم القيامة.[١١]

والقول بالرجعة موضع اتفاق بين الإمامية الاثنى عشرية، يقول المفيد: "واتفقت الإمامية على وجوب رجعة كثير من الأموات قبل يوم القيامة"[١٢]، ومع ذلك يذهب بعض رجالهم إلى أن الرجعة ليست من الأصول التى يجب الاعتقاد بها والنظر فيها.[١٣]

ويختلف فقهاء الاثنى عشرية فى إمامهم الحادى عشر، فالقائلون بإمامة الحسن العسكرى اختلفوا فيه، فقالت فرقة: إنه لم يمت، بل غاب وسيعود، وهو القائم المنتظر. وقالت فرقة: إنه مات وعاش، وهو القائم لخبر رووه أن القائم هو الذى يقوم بعد الموت.. و قالت فرقة: أنه مات لا عن عقب، وكان الإمام أخوه جعفر بعده.. وقالت فرقة: لما مات لاعن ولد علمنا بطلان إمامته.. وزعمت فرقة أن الإمام بعد الحسن ولده على، وهم القائلون بالغيبة والانتظار.. وقالت فرقة: بطلت الإمامة بعد الحسن وخلت الأرض من حجة."[١٤] ويروى عن جعفر الصادق أنه قال عن الإمام الثانى عشر، وهوالإمام المهدى المنتظر: إنه يقوم فى يوم عاشوراء يوم السبت بين الركن والمقام (بالكعبة) جبرائيل عن يمينه ينادى: البيعة لله تعالى، فتصير إليه شيعته من أطراف الأرض، تطوى لهم طيا حتى يبايعوه، فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت ظلمًا، ويدخل الكوفة، ويبنى فيها مسجدًا له ألف باب، ويملك سبع سنين، تطول له الأيام والليالى، فتكون السنة مقدار عشر سنين، فإذا آن قيامه مطرت الأرض فى جمادى الآخرة وعشر من رجب مطرًا شديدًا، تنبت به لحوم المؤمنين (أى الشيعة) فى قبورهم، وينفضون شعورهم من

التراب، وإذا قام عليه السلام أشرقت الأرض، وذهبت الظلمة، واستغنى الناس عن الشمس، وعمر الرجل حتى يولد له ألف ذكر، وأظهرت الأرض كنوزها حتى يطلب الرجل منهم من يأخذ زكاة ماله فلا يجد أحدًا".[15]

هكذا يرى الشيعة الإمامية الاثنا عشرية أن ظهور إمامهم محمد بن الحسن العسكري سيكون من مكة لا من سامراء التي دخل في سردابها وغاب عن شيعته، وعند ظهوره فسوف يرجع جميع الأنبياء والرسل إلى الدنيا لكي يكونوا جندا لعلي، فهم يعتقدون أنه" لم يبعث الله نبيًّا ولا رسولاً إلا رد جميعهم إلى الدنيا حتى يقاتلوا بين يدي علي بن أبي طالب أمير المؤمنين".[16]

وبعض الشيعة الاثني عشرية أنكر الرجعة، وبعضهم أول الرجعة على أنها رجعة دولة الشيعة[17]، وذهب الشريف المرتضى (٣٥٥ـ٤٠٠هـ) إلى أن شذاذ الإمامية يذهبون إلى أن الرجعة إنما هي رجوع دولتهم في أيام القائم، من دون رجوع أجسامهم، وهذا خلاف الإجماع ، "إن الذي تذهب الشيعة الإمامية إليه أن الله تعالى يعيد ـ عند ظهور إمام الزمان المهدي ـ قوما ممن كان قد تقدم موته من شيعته، ليفوزوا بثواب نصرته ومعونته ومشاهدة دولته، ويعيد أيضًا قومًا من أعدائه لينتقم منهم، فليلتذوا بما يشاهدون من ظهور الحق وعلو كلمة أهله"[18]. وفي موضع آخر يقول الشريف المرتضى: اجتمعت الإمامية على أن الله تعالى عند ظهور القائم صاحب الزمان عليه السلام يعيد قومًا من أوليائه لنصرته، والابتهاج بدولته، وقومًا من أعدائه ليفعل بهم ما يستحقوا من العذاب"[19].

أما عن تأويل الرجعة برجوع الدولة من دون رجوع الأشخاص ولا إحياء الأموات، فهذا غير صحيح عند المرتضى، إذ إن الله تعالى قادر على إحياء الموتى، فلا معنى لتعجب المخالفين واستبعادهم[20] فمن لا يعتقد بالرجعة لا يعده الشريف المرتضى مؤمنا، بل هو عنده ملحد وخارج عن أقوال أهل التوحيد، إذ إن الله تعالى قادر على إيجاد الجواهر بعد إعدامها، فإن كان عليها قادر جاز أن يوجدها متى شاء.[21]

ولكن هل يقع التكليف على من يرجع بعد موته ممن تحدث عنهم الإمامية؟ أم أنه ليس عليهم تكليف بعد الرجعة؟

أعلن الشريف المرتضى أن الرجعة لا تنافي التكليف، إذ إن

التكليف كما يصبح مع ظهور المعجزات الباهرة والآيات القاهرة، فكذلك الرجعة، لأنه ـ ليس فى جميع ذلك ـ ملجئ إلى فعل الواجب والامتناع من فعل القبيح"[٢٢]، ومن أجل هذا قرر المرتضى أن الذين هربوا من الإمامية من القول بثبوت التكليف على أهل الرجعة، وزعموا أن تكليفهم لا يصح فى تلك الحالة فهم غير مصيبين فى موقفهم.[٢٣]

وقال الشريف المرتضى فى "المسائل الناصرية" ـ عند الرجعة" ـ: إن أبا بكر وعمر يصلبان على شجرة فى زمن المهدى، قيل: إن تلك الشجرة تكون رطبة قبل الصلب فتصير يابسة بعده ... وقيل تكون تلك الشجرة يابسة قبل الصلب ثم تصير رطبة خضراء بعد الصلب".[٢٤]

ويتحقق فى الرجعة حساب الناس على يد الحسين، فيقول أبوعبد الله: "إن الذى يلى حساب الناس قبل يوم القيامة الحسين بن على عليه السلام فأما يوم القيامة فإنما هو بعث إلى الجنة وبعث إلى النار"[٢٥].

وهكذا تبين أن الرجعة عند الشيعة هى الاعتقاد بأن بعض الأموات يعودون إلى الحياة الدنيا، أما الغيبة فهى اعتقاد شيعى آخر وهى اختفاء بعض أئمتهم، دون موتهم، بل يظلون على قيد الحياة إلى أن يحين وقت ظهورهم من هذه الغيبة.

أ.د. عبد الفتاح أحمد فؤاد

الهوامش:

١) شاه عبد العزيز غلام حكيم الدهلوى، ألفه بالفارسية، ونقله إلى العربية الشيخ الحافظ غلام محمد بن محيى الدين بن عمر الأسلمى، واختصره وهذبه السيد محمود شكرى الألوسى : مختصر التحفة الاثنى عشرية، حققه محب الدين الخطيب. القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٧٣هـ، ص ٢٠١ .
(٢)دكتور ناصر بن عبد الله بن على القفارى : أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثنى عشرية، ط ٢ بدون بيانات. ١٩٩٤م: ٩١١/٢ .
(٣) عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى : الفرق بين الفرق، تحقيق محمد عثمان الخشت ،القاهرة، مكتبة ابن سينا ١٩٨٨ م، ص ٥٩ - ٦٠، وكذلك : النوبختى : فرق الشيعة، تحقيق دكتور عبد المنعم الحفنى . القاهرة، دار الرشاد، ١٩٩٢ م ص ٣٣ - ٣٤ .
(٤) محمد بن يونس العاملى (الاثنا عشرى المتوفى ٨٧٧هـ .) : الصراط المستقيم إلى مستحقى التقديم، حققه محمد الباقر البهبودى، نشرة المكتبة المرتضية لأخبار الآثار الجعفرية : ٢/ ٢٦٦ . وكذلك الفرق بين الفرق، ص ٤٧، وفرق الشيعة، ص ٣٨، ص ٤٠ .
(٥) الصراط المستقيم، المصدر السابق : ٢ /٢٧١، وكذلك الفرق بين الفرق، ص ٦١ - ٦٢ . مختصر التحفة الاثنى عشرية، ص ١٦ .
(٦) مختصر التحفة الاثنى عشرية، ص ٢٠ .
(٧) السابق، ص ٢٠١ - ٢٠٢ .
(٨) راجع كتابنا : الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية . الإسكندرية ، دار الوفاء، ٢٠٠٣ م : ٢ /٤٠٧ وما بعدها.
(٩) أحمد بن سليمان : مخطوط الحكمة الدرية، ص ٨٨ - ٨٩ . وراجع كتابنا : الإمام الزيدى أحمد بن سليمان وآراؤه الكلامية . الإسكندرية، دار الدعوة، ١٩٨٧ م، ص ١٢٢ .
(١٠) السيد إبراهيم الموسوى الزنجانى : عقائد الإمامية الاثنى عشرية . بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ١٩٧٧ م، ص ٢٢٨ - ٢٢٩ .
(١١) دكتور علاء الدين السيد أمير محمد : مع الدكتور موسى الموسوى فى كتابه الشيعة والتصحيح . بيروت، الغدير للدراسات والنشر، ١٩٩٥م ، ص ٣٣٨ - ٣٣٩ .
(١٢) محمد بن النعمان المفيد : أوائل المقالات، تعليق فضل الله الزنجانى. تبريز، مكتبة شروش، ١٣٦٣ هـ ص ٥١، وكذلك محمد رضا المظفر : عقائد الإمامية، تحقيق محمد مهدى الأصفى . بيروت، دار الحوراء، ١٩٩٨ م، ص ١٠٤ .
(١٣) المظفر : عقائد الإمامية، السابق، ص ١٠٨ .
(١٤)على بن يونس العاملى : الصراط المستقيم : ٢ / ٢٧٤ - ٢٧٧ ، وكذلك مختصر التحفة الاثنى عشرية ص ٢١ .
(١٥)السابق : ٢ / ٢٥٠ - ٢٥٢ .
(١٦) محمد باقر بن محمد المجلسى (ت. ١١١٠هـ) : بحار الأنوار، ط٤ بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ هـ : ٥٣ /٤١ .
(١٧) المفيد -: الإرشاد فى معرفة حجج الله على العباد، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، ط٢ . بيروت، دار المفيد، ١٩٩٣م، ص ٣٤٠ .
(١٨) الشريف المرتضى . الرسائل : المسألة الثامنة ضمن جوابات المسائل الرازية، تقديم السيد أحمد الحسينى . قم، دار القرآن الكريم، ١٩٨٦م : ١ / ١٢٥ .
(١٩) السابق ، مسألة الرجعة : ١٣٦/٣.
(٢٠) السابق : ٣٠٣/٣ .
(٢١) السابق : ١٣٥/٣ .
(٢٢) السابق : ١٢٦/١ .
(٢٣)السابق : ١/ ١٣٦ .
(٢٤) مختصر التحفة الاثنى عشرية، ص ٢٠١ .
(٢٥) بحار الأنوار للمجلسى، مصدر سابق، وراجع فكرة الرجعة لدى الدكتور ناصر بن عبد الله القفارى: أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثنى عشرية . مرجع سابق : ٢ / ٩٠٩ - ٩٢٨ .

السبب

السبب كلمة يستعملها الكثيرون، كل فى مجال اختصاصه، وهى فى كل استعمال تُستعمل فيه يُلقى عليها المجال بظلاله الذى لا يخفى على القارئ أو المتلقى. فالمشتغلون بالفلسفة تدور على ألسنتهم هذه الكلمة، ولها مستويات عدة فى التعامل فيما بينهم، وعلماء العقائد يستعملونها وينسبون إليها، وعلماء الأخلاق تدور بينهم هذه الكلمة ولها ظلال مخالفة عما كان لها حين استعملها الفلاسفة أو علماء العقائد أو غيرهم، وعلماء القانون يستعملون هذه الكلمة بطريقتهم الخاصة.

وإذا كان الأمر على هذا النحو فإنه يستحسن أن نتتبع هذه الكلمة فى كل مجال من هذه المجالات لنشير إلى حقيقة استعمالها فيه، وما يصاحب هذه الحقيقة من الظلال.

السبب فى اللغة:

لما كانت الألفاظ اللغوية عبارة عن أسماء يقوم الواضع بتخصيص كل منها بمعنى من المعانى يقترن به، وينتقل الذهن من تصور اللفظ إلى تصور قرينه من المعانى، كان من الضرورى أن نؤكد على أن الواضع اللغوى الذى يضع اللفظ بإزاء المعنى غالبًا ما يكون عمله هذا فى مجال الحسيات، وهو أمر يظهر هنا بغاية الوضوح، ويلحظه الكثيرون من أولئك النفر الذين يشتغلون بتحديد معانى الألفاظ، ودلالتها، ونموها فى مجال هذه الدلالة من عصر إلى عصر.

يقول الجرجانى: السبب فى اللغة: اسم لما يتوصل به إلى المقصود"[1].

ويقول بدر الدين محمد الزركشى: "السبب لغة: عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به، أى: لأنه ليس بمؤثر فى الوجود، بل وسيلة إليه، فالحبل مثلاً يتوصل به إلى إخراج الماء من البئر، وليس المؤثر فى الإخراج، وإنما المؤثر حركة المستقى للماء)[2].

ولقد تابع القدماء -على ما ذكروه من هذا المعنى الوضعى للسبب- المحدثون على اختلاف تخصصاتهم وفى الموسوعة الفقهية (السبب لغة: الحبل، ثم استعمل لكل شىء يتوصل به إلى غيره، والجمع أسباب)[3].

وهو اقتباس بتصرف من المصباح المنير ولسان العرب مادة (سبب).

ومن المحدثين صاحب المعجم الفلسفى وعبارته تنقصها الدقة، حيث تفتقر إلى ترسيم الحدود بين التعريف الوضعى والتعريفات الأخرى. قال: (السبب: الحبل، وما يتوصل به إلى المقصود، والجمع أسباب، وأسباب

السماء مراقيها، أو نواحيها، أو أبوابها).

والفرق بين السبب والشرط، أن السبب هو: ما يكون الشيء مُحتاجًا إليه، إما في ماهيته أو في وجوده، على حين أن الشرط هو: ما يتوقف عايه وجود الشئ، كالوضوء للصلاة.

وقيل أيضًا: (إن السبب ما يلزم من عدمه العدم، ومن وجوده الوجود، على حين أن الشرط ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده لذاته وجود ولا عدم)[٤].

وبصرف النظر عما اعترى عبارة المعجم الفلسفي من الشوائب والتداخل، فإننا نعود فنؤكد أن الواضع اللغوي حين وضع هذه اللفظة، أو خصص تلك المادة قد وضعها وخصصها لتدل على شيء حسيّ، كل ما هنالك أن يكون واصلًا بين شيئين، ولو كان أحد طرفيه إلى أعلى لكان ذلك أفضل وأكثر دلالة على الارتباط بين اللفظ وما يدل عليه اللفظ.

ولا مانع بعد هذا العموم أن تُطلق هذه المادة (سبب) سواء بالإدغام (سبّ) أو بفك الإدغام (سبب) على هذه الوسيلة بين الشيئين جملة، وهي ممتدة من أعلى إلى أسفل، أو على بعض مراحلها التي هي سُلّمها من أسفل إلى أعلى، ولا بأس كذلك أن تطلق هذه المادة على منتهى هذه الوسيلة من أعلى، كأن يُطلق (السبُّ) أو (السبب) على أبواب السماء.

وهذه الإطلاقات جميعًا وما يشبهها، تُعدُّ طورًا أو مرحلة من مراحل الاستعمال اللغوي تُسلّم في نهايتها إلى مرحلة أخرى حين بدأ يطلق (السبّ) أو (السبب) على تلك الوسيلة المعنوية بين شيئين من نحو: المودة، والقربى، ومن نحو: الصداقة، والأخوة.

ونحن لا يعنينا في هذه المرحلة أن نُطْلِق على هذا الاستعمال الأخير طورًا، انتقل الاستعمال اللغوي إليه خضوعًا إلى قانون تطور الأشياء، أو نقول: إن هذا الاستعمال لون من ألوان الاستعارة التي تخضع لبعض وظائف العقل والوجدان معًا.

إنه لا يعنينا هذا ولا ذاك، إن كنا من القائلين بأن اللغة باعتبار أنها كائن اجتماعي يجب أن تخضع خضوعًا تامًا إلى قانون التطور والترقي، كما يخضع لهذا القانون واضعوها ومستخدموها على السواء.

ولقد استفاد ابن منظور فيما ذهب إليه من استعمال (السبّ) - وهو قريب مما ذكرناه - من استعمال القرآن الكريم لهذه المادة، ومن ورودها في السنة وكلام العرب، مقترنة بمدلولها، واضحة الدلالة على المراد.

وسوف نحاول أن ننقل طرفًا من كلام ابن منظور نُرسّي به ما ذكرناه على قواعده لكي نخلص إلى نتيجة ما ذكرناه من أقرب طريق، بعيدًا عن

حرج الخلط الذى تورطت فيه عبارة المعجم الفلسفى، حيث لم تسلم من الأمشاج والأخلاط.

يقول ابن منظور: (والسبب: كل شىء يتوصل أو يتوسل به إلى غيره، وقد تسبّب إليه، والجمع أسباب، وكل شىء يتوصل به إلى الشىء فهو سبب. وجعلت فلانًا لى سببًا إلى فلان فى حاجتى وودَجًا أو وُصْلَة وذريعة).

وقوله تعالى: ﴿ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴾ (البقرة:١٦٦)، قال ابن عباس: المودة، وقال مجاهد: تواصلهم فى الدنيا، وقال أبو زيد: الأسباب المنازل، وقيل: المودة. والله عز وجل مسبب الأسباب، ومنه التسبب، والسبب اعتلاق قرابة. وأسباب السماء: مراقيها.

قال زهير:

ومن هاب أسباب المنية يلقها
ولو رامَ أسباب السماء بسُلّم....

وقوله عز وجل: ﴿ لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ۝ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾ (غافر:٣٦،٣٧)، قال: هى أبوابها.

وارتقى فى الأسباب إذا كان فاضل الدين. والسَبُّ: الحبل، فى لغة هذيل، وجمعه: أسباب، ويجوز فتح السين فى (السَّبِّ) فتصير (سَبًّا) وجمعها (أسبابُ) كذلك.

وقوله عز وجل: ﴿ مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ﴾ (الحج:١٥)

معناه: من كان يظن أن لن ينصر الله سبحانه، محمدًا ﷺ حتى يظهره على الدين كله. فليمت غيظًا. وهو معنى قوله تعالى: ﴿ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ﴾ (الحج:١٥)، والسَّبب: الحبل. والسماء: السقف، أى فليمدد حبلاً فى سقفه، ثم ليقطع، أى ليمُدّ الحبل حتى ينقطع، فيموت مختنقًا. وقال أبوعبيدة: السبب: كل حبل حوزته من فوق. وقال خالد بن جنبة: السبب من الحبال: القوى الطويل. قال: ولا يُدعى الحبل سببًا حتى يُصعد به وينحدر به.

وفى الحديث: كل سبب ونسب ينقطع إلا سببى ونسبى، النسب بالولادة، والسبب بالزواج، وهو من السبب، وهو الحبل الذى يتوصّل به إلى الماء، ثم استُعير لكل ما يتوصل به إلى شئ. كقوله تعالى: ﴿ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴾ (البقرة:١٦٦)، أى الوصل والمودات... إلى آخر ما قال.

وخلاصة القول فى علاقة السبب بما يدل عليه، والمراحل التى مرت بها هذه العلاقة:

أن السبب أُطلِقَ من قبل الواضع اللغوى أول عهده بالإطلاق ليدل على هذا النوع من الارتباط الحِسِّى، كالحَبل يُلقى به فى البئر فى آخره

الدَّلْوِ وفى أوله من أعلى قبضة الساقى أو الذى يريد استخراج الماء من البئر.

ثم نَمَتْ هذه العلاقة إلى أن ارتقت إلى هذا النوع من الروابط المعنوية المعبرة عن تلك العلاقات الإنسانية السَّامية.

ويبدو أن ابن منظور قد أهمل مرحلة ثالثة من الارتباط، أشرنا إليها من قبل وأفردها بالإشارة صاحب كتاب البحر المحيط(٥).

قال الزركشى وهو، أى: السبب لغة: عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به، لأنه ليس بمؤثر فى الوجود بل وسيلة إليه، فالحبل مثلاً يتوصل به إلى إخراج الماء من البئر، وليس المؤثر فى الإخراج وإنما المؤثر حركة المستقى للماء.

السبب فى اصطلاح الفقهاء:

وبعد أن أدركنا معنى السبب فى اللغة نحاول هنا أن نفهم معنى السبب فى استعمالات الفقهاء وعلماء أصول الفقه.

وكثيرًا ما نُعبر عن استعمال هذه الطائفة للألفاظ بأنه استعمال (شرعى لا لشىء) إلاَّ لأن مجال عملهم هو البحث فى أمور الشريعة، وسواء عبَّرنا عن استعمال الفقهاء للألفاظ بأنه استعمال اصطلاحى أو استعمال شرعى، فإننا لا نُعلق على هذا الاختلاف فى التعبير عن هذا الاستعمال كثير أهمية ولننصرف عنه إلى الحديث عن معنى السبب فى استعمال هذه الطائفة من العلماء أو فى استعمال الشرع له.

والأمر لن يخلص لنا إلاَّ إذا مهدنا له بتمهيد يحسم بعض القضايا.

وأولها: أن المشرع الملزم لعباده باتباع الشرع، إنما هو الله وعلى العباد أن يفقهوا عن الله عز وجل أحكامه الشرعية فى كل تكليف أراد أن يلزمهم به أن يفعلوه أو يجتنبوه.

وكثير من الناس لا يدركون عن الله عز وجل أحكامه التكليفية المرتبطة بالفعل والترك، على نحو ما يدركون الارتباط بين العلة والمعلول، الأمر الذى تناولته حكمة الله ورأفته بعباده فنصب لهم عند كل حكم علامة تدل عليه، بوجودها يوجد الحكم وبانتفائها ينتفى الحكم على طريقة العلة والمعلول كما بينّا، مع فارق واحد، وهو أن هذه العلامة التى ينصبها الشارع لتدل على الحكم هى لا تؤدى إلى هذا الحكم، وإنما فقط الحكم يقع عندها لا بها بخلاف العلة، إذ المعلول يقع بها وهى المؤثرة فيه. وهذا الحكم الذى يقع مصاحبًا للعلامة يقال له مسببًا، والعلامة التى وقع الحكم عندها يقال لها السبب.

وهذا أمر نظرى سقناه بين يديك يتضح فيه المقال بالمثال.

ومن الأمثلة الدالة على ذلك، الموضحة له قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ

﴿لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾(الإسراء:٧٨)، ومن يتأمل فى هذا النص يتبين له فى أرجح الأقوال أن دلوك الشمس، المراد به ميلها إلى جهة الغرب، ورحيلها عن مقرها الذى توسطت به كبد السماء. وإنما حملنا الدلوك على هذا الوقت من النهار لتحقق المعنى اللغوى للدلوك من ناحية، ولنتمكن من فهم المواقيت الخمسة للصلاة فى اليوم والليلة من ناحية أخرى، والدلوك ظاهرة كونية معروفة يراها الرائى لا يخطئه ولا يخفى عليه، وهذا االدلوك علامة على دخول وقت الظهر، ووجوب أداء هذه الفريضة.

وأنت خبير ولا شك أن وجوب صلاة الظهر قد حَصُلَ عند الدلوك ولم تجب به.

وقريب من هذا المثال قوله تعالى:

﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾

(البقرة:١٨٥) فشهود شهر رمضان سبب لوجوب الصيام على من توجه إليه التكليف بوجوب الصوم، ومن الأمثلة الموضحة لما ذكرناه قوله ﷺ: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» فرؤية الهلال علامة ظاهرة. على وجوب مباشرة التكليف، ومن يتأمل فيما ذكرناه من الأمثلة ونظائرها يجد العلامة التى نصبها الشارع والتى يجب التكليف عندها ظاهرة لاسترة بها. وهذه العلامة هى التى نسميها سببًا.

ومن الأشياء التى ينبغى أن نلفت النظر إليها قبل أن نخلص إلى تعريف السبب هى: أن هذه العلامة (السبب) تأتى على ضربين:

أحدهما أنها كلما تكررت فى الزمان تكرر الحكم معها، كدلوك الشمس، وشهود شهر رمضان، ورؤية الهلال فى أوله من كل عام، وهذه العلامات أو الأسباب كلما تكررت فى الزمان تكرر الحكم معها، وهو أمر ظاهر.

وهناك قسم آخر من العلامات لا يرتبط الحكم به بالنسبة للفرد الواحد إلاّ مرة واحدة، وذلك مثل الإسلام والحج، فالإسلام يجب بالبلوغ، والحج يجب بالاستطاعة، والوجوب لا يتكرر بتكرار العلامة أو استمرارها. فإعلان الإسلام والالتزام به يجب مرة واحدة، والحج والعمرة وجوبهما بالاستطاعة أو عندها فى العمر مرة واحدة وهكذا فى الأشباه والنظائر.

وهنا ربما يحدث إشكال يعوق استيعاب القسم الثانى من هذين القسمين.

خلاصته: أن الشأن فى السبب وارتباطه بالمسبب أنه كلما تكرر السبب الذى هو العلامة تكرر الحكم معها على نحو ما هو ظاهر فى القسم الأول، وبعدم الاضطراد فى القسم الثانى من باب المعضلات إذ تتكرر

العلامة أو السبب ولا يتكرر معها الحكم.

ولقد حاول الإمام الغزالى أن يخرج من هذا الإعضال بعدم ميله لإدراج هذا القسم فى باب الأسباب، وهذه عبارته: "اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى فى كل حال -لا سيما بعد انقطاع الوحى -أظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بأمور محسوسة نصبها أسبابا لأحكامه، وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها، ونعنى بالأسباب ها هنا أنها هى التى أضاف الأحكام إليها كقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ ﴾ (الإسراء: ٧٨) وقولة تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ (البقرة:١٨٥)، وقوله ﷺ: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»، وهذا ظاهر فيما يتكرر من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة، فإن ما يتكرر الوجوب بتكرره فجدير بأن يسمى سببًا، أما ما لا يتكرر كالإسلام والحج فيمكن من أن يقال ذلك معلوم بقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ (آل عمران: ٩٧)، وكذا وجوب المعرفة على كل مُكلَّف يعلم بالعمومات فلا حاجة إلى إضافتها إلى سبب.

ويمكن أن يقال: سببُ وجوب الإيمان والمعرفة الأدلةُ المنصوبة، وسبب وجوب الحج دون الاستطاعة، ولما كان البيت واحدًا، لم يجب الحج إلا مرة واحدة، والإيمان معرفة فإذا حصلت دامت، والأمر فيه قريب"[٦].

وربما لا يخفاك أن هذا الخلاف المترتب على التقسيم للعلامات التى هى الأسباب أمر ظاهر فى باب العبادات.

أمّا ما عدا ذلك من الأبواب التى تحتاج فيها إلى ارتباط الحكم بالعلامة التى هى السبب من نحو مسائل الأحوال الشخصية، ومن نحو المعاملات، ومن نحو الغرامات والعقوبات.. إلخ فالأمر فيها جميعًا ظاهر لظهور السبب وارتباط الحكم به.

ومن الأمور التى يجب التنبيه عليها قبل أن نخلص إلى التعريف، هى هذه القضية التى أثيرت بين المعتزلة وغيرهم من علماء الكلام الذين لهم اهتمام بأصول الفقه من نحو الأشاعرة والمعتزلة. وهذه المسألة المثارة هنا هى مسألة نوع الارتباط بين العلامة التى هى السبب، والأثر المرتبط بها وهو الحكم، فبينما يُصر المعتزلة إصرارًا كاملاً على أن الحكم قد حَصُلَ بهذا السبب أو بهذه العلامة نجد الأشاعرة يأبون ذلك، ويؤكدون أن الحكم حاصل عنده لا به، ولكل من الفريقين

أنصار وأتباع.

وبعد هذه المقدمات يمكن أن نخلص إلى التعريف الذى نحدد به معنى السبب.

ونفضل هنا أن ترك المجال لأحد علماء هذا الفن يُعبر عن وجهات النظر المختلفة فى تعريف السبب. ونسوق عبارة "البحر المحيط" كاملة وهى شاملة للمعنى اللغوى كما يفهمه علماء أصول الفقه معتذرين عما يبدو منا من التكرار أو الإعادة.

قال الزركشى: (وهو لغة: عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به، أى لأنه ليس بمؤثر فى الوجود بل وسيلة إليه، فالحبل مثلا يتوصل به إلى إخراج الماء من البئر، وليس المؤثر فى الإخراج، وإنما المؤثر حركة المستسقى للماء.

وفى الشرع، قال الأكثرون: هو الوصف الظاهر المنضبط الذى دل السمع على كونه مُعرِّفًا للحكم الشرعى، كجعل دلوك الشمس مُعرِّفًا لوجوب الصلاة.

وقيل: هو الموجب لا لذاته، ولكن بجعل الشارع إياه موجبًا، وهو اختيار الغزالى وحاول الإمام الرازى تزييفه.

وقيل: هو الموجب لذاته، وهو قول المعتزلة، وإنما نُصب السبب للحكم ليستدل[7] به على الحكم عند تعذر الوقوف على خطاب الله لا سيما عند انقطاع الوحى؛ كالعَلامَة).

أنواع السبب:

وللسبب عند الفقهاء أنواع وأقسام، وهى أنواع وأقسام يتدخل فيها الاعتبار الذى يجعلها تتنوع وتختلف بالنسبة إليه، يقول صاحب البحر المحيط معبرًا عن هذه الأقسام، واختلافها على أساس من تغير النسبة (ثم السبب ينقسم إلى ما يتكرر الحكم بتكرره كالدلوك للصلاة، ورؤية الهلال فى رمضان لوجوب الصوم، وكالنصاب للزكاة، وإلى ما لا يتكرر بتكرره كوجوب معرفة الله عند تكرر الأدلة الدالة على وجوده، ووجوب الحج عند تكرر الاستطاعة عند من يجعلها سببًا.

وقسَّم ابن الحاجب السبب إلى: وقتى كالزوال، فإنه مُعَرِّف لوقت الظهر، وإلى معنوى كالإسكار فإنه مُعرِف لتحريم الخمر، والمِلْكُ فإنه جعل سببًا لإباحة الانتفاع)[8].

ما يطلق عليه السبب عند علماء الشريعة:

إن علماء الشريعة يُطلقون كلمة (السبب) بالاشتراك على أكثر من معنى، بعضها يكون قريبًا قربًا شديدًا من المعنى اللغوى فى أصل الوضع، وهو هذه العلامة التى يحصل الحكم عندها لا بها، وبعضها يكون قريبا قربا شديدا من العلة المؤثرة على قانون العلة والمعلول على نحو ما يفهمه المشتغلون بالعلوم العقلية، كما يُطلق

السبب على معانٍ تقرُب من هذا الظرف أو ذاك.

وعُلماء الشريعة لا يجدون غضاضة فى إطلاق السبب هذه الإطلاقات المختلفة، حتى لو اقتربوا فى اطلاقاتهم من معنى العلة والمعلول؛ لأنهم فى النهاية يعلمون أن الارتباط بين السبب والمسبب لا يمكن أن يفيد التأثير الذاتى فى إنشاء الحكم، إذ المؤثر فى النهاية هو الله، وهذا النوع من الاعتقاد أو الفهم يجعل علماء الشريعة لا يجدون غضاضة فى تجويز هذه الإطلاقات المختلفة لكلمة السبب مرتبطة بمدلولها.

يقول الإمام أبو حامد الغزالى يعالج هذه الإطلاقات، ما هذا نصه: (واعلم أن اسم السبب مشترك فى اصطلاح الفقهاء، وأصل اشتقاقه من الطريق، ومن الحبل الذى به ينزح الماء من البئر، وحدُّه ما يحصل الشيء عنده لا به. فإن الوصول بالسير لا بالطريق، ولكن لابد من الطريق ونزح الماء بالاستقاء لا بالحبل، ولكن لابد من الحبل فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضع وأطلقوه على أربعة أوجه:

(١) **الوجه الأول**: ـ وهو أقربها إلى المستعار منه ما يُطلق فى مقابلة المباشرة، إذ يقال إن حافر البئر مع المردّى الساقط فيه صاحب سبب، والمردّى صاحب علة، فإن الهلاك بالتردية لكن عند وجود البئر، فما يحصل الهلاك عنده لا به يسمى سببًا.

(٢) الثانى: تسميتهم الرَّمى سببًا للقتل من حيث إنه سبب للعلة وهو على التحقيق علة العلة، ولكن لما حصل الموت لا بالرمى بل بالواسطة أشبه ما لا يحصل الحكم إلا به.

(٣) الثالث: تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها "سببًا" كقولهم: الكفارة تجب باليمين دون الحنث، فاليمين: هو السبب، وملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول مع أنه لابد منه فى الوجوب، ويريدون بهذا السبب ما تحسن إضافة الحكم إليه، ويقابلون هذا بالمحل والشرط فيقولون: مِلْك النصاب سبب والحول شرط.

(٤) الرابع: تسميتهم الموجب سببًا، فيكون السبب بمعنى العلة وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان، فإن السبب فى الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به، ولكن هذا يحسن فى العلل الشرعية، لأنها لا توجب الحكم لذاتها بل بإيجاب الله تعالى، ولنصبه هذه الأسباب علامات لإظهار الحكم، فالعلل الشرعية فى معنى العلامات المظهرة فشابهت ما يحصل الحكم عنده)[٩].

وهذا الذى ذكره الغزالى من تنوع اطلاقات السبب على معانٍ عدة يكون هو قد دلَّ عليها بالاشتراك، ذكره صاحب "البحر المحيط" ولكن بغير إشارة للانحصار فى هذه الأربعة مع

اقتصاره فى إيرادها. وقد تكون عبارة صاحب "البحر المحيط" أكثر وضوحًا مع أنها لا جديد فيها تضيفه إلى ما ذكره "أبو حامد".

قال الزركشى فى بحره: (ويطلق السبب فى لسان حملة الشرع على أمور:

أحدها: ما يقابل المباشرة، ومنه قول الفقهاء: إذا اجتمع السبب والمباشرة غلب المباشرة كحفر البئر مع التردية.

الثانى: علة العلة كالرَّمى يسمى: سببًا للقتل وهو (أعنى الرمى) علة للإصابة، والإصابة علة لزهوق الروح الذى هو القتل، فالرمى هو علة العلة، وقد سموه سببًا.

الثالث: العلة بدون شرطها كالنصاب بدون الحول يُسمى سببًا لوجوب الزكاة.

الرابع: العلة الشرعية وهى المجموع المركب من المقتضى والشرط، وانتفاء المانع ووجود الأهل، والمحل يُسمى سببًا، ولا شك أن العلل العقلية موجبة لوجود معلولها كما عُرِف من الكسر للانكسار، وسائر الأفعال مع الانفعالات بخلاف الأسباب فإنه لا يلزم من وجودها وجود مسبباتها.

قال الهندى: وإذا حكمنا على الوصف أو الحكمة بكونه سببًا، فليس المراد منه أنه كذلك فى مورد النص. بل المراد منه أنه سبب فى غيره، ومن هذا يُعرف أن سببية السبب وإن كانت حكمًا شرعيًا فليست مستفادة من سبب آخر، لأنه حينئذ يلزم إما الدور، أو التسلسل، بل هى مستفادة من النص أو من المناسبة مع الاقتران)[١٠].

السبب عند الفلاسفة:

ولننتقل إلى الحديث هنا عن السبب كما يفهمه الفلاسفة:

إن الكثيرين من الفلاسفة الاسلاميين يسيرون على ما سار عليه فلاسفة اليونان منذ فجر التاريخ.

وخلاصة ما قالوه: هو أن كل شيئين مقترنين يظهر منهما أن أحدهما مؤثر فى صاحبه، إنما يحكمهما قانون العلة والمعلول، بحيث إذا وُجِد أحدهما وُجِد الآخر ضرورة، ثم لا بأس بعد ذلك أن نقول: إن أحدهما سبب والآخر مسبب، أو نقول: أن أحدهما علة والآخر معلول. وفى جميع الأحوال فإن من أهم الخواص التى تربط بين هذين الشيئين المقتربين أنه ليس من الضرورى أن تتوفر للعلة أو للسبب خاصية الفعل الإرادى، إذ أن قانون العلة والمعلول لا يشترط وجود الفعل بالإرادة، بل هو لا يعتبره. إن هذا هو المأثور عن الفلاسفة اليونانيين، وهو نفسه الذى انحدر فى التاريخ إلى أن تأثر به الفلاسفة المسلمون.

وهذا التصور يُحدث شيئا من القلق لدى الفلاسفة الإسلاميين على الأخص فى عقائدهم وفى استقبال الناس

لأقوالهم، فهم لا يستطيعون مثلاً أن يقدموا للناس فكرة مقبولة عن علاقة الله بالعالم فى إنشائه من العدم، أو حتى فى استمرار وجوده. الأمر الذى يُلقى بالفلاسفة الإسلاميين وبأفكارهم فى إحدى زوايا المجتمع المسلم دون غيره.

السبب عند علماء العقيدة المسلمين:

أمّا علماء الإسلام فهم يرون، بل يعتقدون أن الاقتران بين الشيئين لا يعنى بحال من الأحوال أن الرابط بينهما هو الرابط بين كل علة ومعلولها، وكل ما هنالك أن الاقتران الموهم للارتباط على أساس العلة والمعلول ما هو فى الحقيقة إلا ارتباط عادى لاعقلى، والارتباط العادى يعنى أن وقوع الشىء الثانى مصاحبًا للشىء الأول، إنما هو وقوع عنده لا به من باب المصاحبة فقط.

وعبارة علمائهم تأتى فى غاية من الدقة لتسبق كثيرين من علماء الطبيعة فى الغرب، وهم يتحدثون عن نوع الارتباط فى كل شيئين يظهران مقترنين، ونحن نحاول نقل عبارة بعضهم يعبر بها عن مفهومه لهذه العلاقة فى شىء من الدقة والرشاقة، يقول علامة عصره والعصور التالية الإمام الغزالى -رحمه الله- ما هذا نصه: (الاقتران بين ما يُعتقد فى العادة سببًا، وبين ما يُعتقد مُسببًا، ليس ضروريًا عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنًا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنًا لنفى الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما، وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما، عدم الآخر، مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرًا، إلى كل المشاهدات، من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحِرَف.

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريًا فى نفسه، غير قابل للفوت، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة، مع جز الرقبة وهلم جرًا الى جميع المقترنات، وأنكر الفلاسفة إمكانه، وادعوا استحالته)[١١].

وإنكار الفلاسفة لذلك أمر ظاهر يلحظه المفكرون فى القديم والحديث، يقول الدكتور رءوف عبيد حاكيًا عن الفلاسفة الإسلاميين من خلال بعض نماذج منتخبه: (لا ريب أن السببية هى ناموس الطبيعة الأول؛ لأن الطبيعة العامة لا يفلت من تقديرها شىء، ولا تعرف تميزًا بين سبب مباشر وآخر غير مباشر، بل يحكم ظواهرها ناموس من الترابط بين الأسباب والنتائج على أوسع نطاق وإلى آخر

مدى، وهو ناموس يقع فى الصميم من هذا السؤال الخطير وهو تسيير أم تخيير؟

وهذا الترابط الطبيعى بين الأسباب والنتائج أمر مُسلم به منذ القدم. وتحدث الفلاسفة كثيرًا، وفيه يقول الفارابى: "إن الله هو علة وجود الأشياء، فهو الذى يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم الأبدى... أمّا الأشياء ذاتها فإنما يؤثر بعضها فى بعض وفقًا لقوانين نعرفها من التجربة"[١٢].

ويقول ابن رشد أيضًا: "إن الجاحد للأسباب الفاعلة، إمّا منقاد بشبهة سفسطائية أو جاحد بلسانه لما فى جنانه، ومن ينفى ذلك فليس له أن يعترف بأن كل فعل لابد له من فاعل. .... وهذا محال لا شك.

أمّا أن هناك أسبابًا تأثيرها بسبب من خارج لا بنفسها، فهذا ليس معروفًا بنفسه لنا ومتأكدًا لدينا، وهو يحتاج إلى فحص كثير.

أمّا أن هناك بعض مسببات تنتج بدون معرفة الأسباب فليس بلازم أن تكون تلك الأسباب خارجية، إذ قد تكون داخلية ولكنها مجهولة لنا فقط.

كما يقول ابن رشد: "إن الواقع يؤكد وجود المسبب عند وجود السبب، وقد يكون السبب مضافًا إلى سبب آخر إضافة لا تتناهى، وقد توجد أشياء أخرى تعوق السبب عن التأثير وإيجاد المسبب".

وهو يرى أن هذه الأسباب ليست مكتفية بنفسها فى هذا الفعل، والله سبحانه هو الذى خلق الأسباب وقدرها، وهو يقوم عليها كما يقوم على كل مخلوق من مخلوقاته. إن الموجودات بفعل بعضها فى بعض ومن بعض، وأنها ليست مُكتفية بنفسها فى هذا الفعل بل بفاعل من خارج فعله، بل فى وجودها فضلاً عن فعلها[١٣].

ديفيد هيوم ومشكلة السببية:

ومهما ظهر لنا من حماسة بادية فى فكر فلاسفة الإسلام ومن وافقهم، ومهما كان كمُّ المساندة التى رأيناها فيما ظهر لنا من نصوص تؤكد حتمية الارتباط بين السبب والمسبب؛ فإننا نرى أن ديفيد هيوم. قد تناول بمعوله هذه الحتمية وضربها ضربة مازالت تترنح منها إلى الآن، فلو أننا قد لاحظنا هذا النوع من التساند بين فكرتى الغزالى وهيوم، فإن هذه الملاحظة تحملنا على أن نأخذ أنفسنا بشىء من الروية للتأمل والنظر.

والإمام الغزالى قد شرح لنا طرفًا من فكرته، وظهر من شرحه أن وراء هذه الفكرة كمًّا هائلاً من الاعتقاد من ناحية، والخبرة العلمية من ناحية أخرى.

أمّا هيوم فهو يَنْحى هذا المنحى نفسه، ولكنه يركز على أمرين يفرق بينهما ليحكم على كل واحد منهما

علـى حـدة، حتـى يـأتـى حـكمـه صـائبًا وتصوره ممكنًا.

إنه يفرق على كل حال بين القضـايا التـى هـى مـن معطيـات العقـل، وبـين القضـايا التـى هـى مـن واقـع خبرتنـا فـى الطبيعـة. والقضـايا العقليـة عنـده بعـد التصديق بها أمر لا يحتاج إلى جدل، إذ الارتباط بين المقدمات والنتائج، و بين التصـور والتصـديق هـى مـن الأمـور اليقينيـة علـى كـل حـال، أمّا الطبيعـة وخبرتنـا بهـا فهـى عنـده علـى خـلاف ذلـك، إذ قصـارى مـا يمكـن فهمـه مـن كـل شـيئين يظهـر منهمـا الاقـتران الارتباط، أن مسار هذا الارتباط وهـذا الاقـتران إنمـا هـو هـذه الخـبرة المعتمـدة علـى الحـواس والمستقاة مـن الطبيعـة، وهـى خـبرة لا تجعلنـا نرتقـى فـى تصـور الارتبـاط بـين الشـيئين المقترنـين، إنـه على وجه محتوم، إذ إن كـل قضيـة أو واقعة من الوقائع التى يبدو أنها مرتبطة لهـا خواصـها، ولهـا وجودهـا المسـتقل الذى لا يرتبط بالواقعة المجاورة، مهما كـان للواقعـة المجـاورة مـن خاصـيـة السـبق أو اللحـوق، ففـى لعبـة البليـاردو نجـد الكـرة الأولى لـيس لهـا ارتبـاط حتمـى بـالكرة التـى تليهـا، كمـا أن الكـرة التـى تلـى الكـرة الأولى لا ارتباط بينها وبين الكرة التى بعدها أو قبلـها إلا فـى الظـاهر الـذى ندركـه بالخبرة ويعين على إدراكه الحواس.

وهيـوم لـيس مسـتعدًا للتنـازل عـن مسـلماته تلـك، ولـيس هـو بالشـخص الذى يريد أن يتنازل عما توصل إليه أو بعضـه فـى تصـوره لفكـرة السـببية فـى الطبيعة)[١٤].

وينتهـى هيـوم إلى أن فكـرة السـببية يمكـن أن يكـون لها وجود ذو قيمة فـى مجال العقليات، أما مجال الطبيعة فإنه يصـعب التسـليم لهـا بهـذا النـوع مـن الارتبـاط الـذى يماثـل الارتبـاط فـى العقليات. وقصارى ما يمكـن قولـه: إن الشيئين المقترنين فى الطبيعة لا يستلزم اقترانهما وجود علاقة عقلية بينهما.

وهـذا الـذى ذكـره هيـوم يجعلـه لا يعـترف بفكـرة السـببية كمبـدأ فـى الطبيعـة، وإن كـان لا يمـانع فـى الاعـتراف بمبدأ السـببية باعتباره مبدءً عقليًا فى مجال العقليات.

السبب فى مجالات أخرى:

ومـا ذكرنـاه مـن مجـالات فكريـة يكـون للسـبب فيهـا اعتبـار هـو أهـم المجالات المعتبرة عند العلماء.

وهناك مجالات أخرى يطلق (السبب) فيها ويدور على ألسنة الرجال المشتغلين بها ولكنها أقل أهمية؛ فرجال القانون يُطلقون اسم (السبب) علـى الحيثيـة أو المبرر الذى يؤدى إلى الحكم القضائى.

وعلمـاء الأخـلاق يُطلقـون اسـم (السـبب) ليـدل عنـدهم علـى الحـق أو الواجب الذى يُعدّ فعله فضيلة ومخالفته رذيلة... إلخ

وهـذه كلـهـا استعمالات يعـترف بهـا بعـض الفلاسـفة بعـد أن يفرعوهـا علـى بعض الأصول المعتبرة عندهم[١٥]

أ.د. طه الدسوقى حبيشى

الهوامش:

(١) التعريفات ص١٠٢.

(٢) البحر المحيط. طبع دار الصفوة. الطبعة الثانية ١٤١٣ هـ. ١٩٩٢م / ٣٠٦.

(٣) الموسوعة الفقهية ـ وزارة الأوقاف بالكويت ـ الطبعة الأولى ١٤١٠هـ/١٩٩٠م ٢٤ / ١٤٥.

(٤) جميل صليبا. المعجم الفلسفى ٦٤٨/١.

(٥) ابن منظور ـ لسان العرب ـ مادة (سبب).

(٦) الغزالى ـ المستصفى ٩٣/١.

(٧) الزركشى ـ البحر المحيط ١ / ٣٠٦ .

(٨) السابق ٣٠٦/١.

(٩) الغزالى ـ المستصفى ٩٤/١ .

(١٠) الزركشى ـ البحر المحيط ٣٠٧/١.

(١١) الغزالى ـ تهافت الفلاسفة ص٢٢٩.

(١٢)عن أهداف الفلسفة الإسلامية ـ د. عبد الدايم أبو العطا ١٩٤٨ م ص٥٣.

(١٣) عن تهافت التهافت لابن رشد ص١١٢ وما بعدها ، وانظر: فى التسيير والتخيير بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون. طبعة ثانية ١٩٧٦م ـ دار الفكر العربى ـ د. رؤوف عبيد ـ ص ١٠٥ وما بعدها.

(١٤) راجع هيوم: نوابغ الفكر العربى ـ زكى نجيب محمود ـ دار المعارف سنة ١٩٥٨م.

(١٥) راجع جميل صليبا ـ المعجم الفلسفى ٦٤٩/١، ٦٥٠.

السحر

لغة: السحر هو فعل يخفى سببه ويوهم قلب الشىء عن حقيقته؛ والسحر فى أصل اللغة هو الصرف؛ وسُمى السِحر سِحرًا لأنه صرف الشىء عن جهته، فكأن الساحر لما أرى الباطل حقًا، أى جعله فى صورة الحق، وخيَّل الشىء على غير حقيقته فقد سَحَرَ الشىء عن وجهه أى صرفه[1].

وتعود معانى السحر اللغوية إلى الخفاء واللطافة، وإلى الخداع والتمويه، وإلى التلهية، والصرف والاستمالة[2]. ومن هذه المعانى اللغوية عرف السحر فى الاصطلاح.

واصطلاحًا: السحر تخييل وتمويه وإرادة لما لا أصل له، كما ذهب إليه أكثر المتكلمين[3] وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر[4] وهو مزاولة النفوس الخبيثة لأفعال أحوال يترتب عليها أمور خارقة للعادة لا يتعذر معارضته. وإطلاقه على ما يفعله صاحب الحيّل بمعونة الآلات والأدوية وما يريد صاحب خفة اليد باعتبار مافيه صرف الشىء عن جهته حقيقة لغوية[5].

والمشهور عند الحكماء منه غير المعروف فى الشرع، والأقرب إنه الإتيان بخارق عن مزاولة قول أو فعل محرم فى الشرع أجرى الله سبحانه وتعالى سنته بحصوله عند ابتلاء[6].

والسحر لا يمكن حده -فى الاصطلاح -بحد جامع مانع، لكثرة الأنواع المختلفة الداخلة تحته، ولا يتحقق قدر مشترك بينها يكون جامعًا لها مانعًا لغيرها، ومن ثم اختلفت عبارات العلماء فى حدّه اختلافًا متباينًا.

وكونه معدودًا من الخوارق مختلف فيه: فمن العلماء من رأى أن السحر خارق للعادة ويكتسب بالتعلم والتعليم؛ ومن العلماء من رأى أن السحر يشبه الخارق للعادة وليس بخارق لها على وجه الحقيقة؛ ومنهم من رأى أن السحر عبارة عن حِيل وتخاييل و تمويهات وخداع[7]. والسحر وجوده ووقوعه حقيقة متحققة، ولو لم يكن موجودًا حقيقة لم ترد النواهى عنه فى الشرع والوعيد على فاعله والعقوبات الدنيوية والأخروية على متعاطيه، وقد أخبر الله سبحانه أنه كان موجودًا فى زمن فرعون، وأنه أراد به معارضة معجزات نبى الله موسى عليه السلام فى العصا بعد أن رماه هو وقومه به بقولهم: قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوٓا۟ إِنَّ هَٰذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧٦﴾ قَالَ مُوسَىٰٓ أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَآءَكُمْ ۖ أَسِحْرٌ هَٰذَا وَلَا يُفْلِحُ ٱلسَّٰحِرُونَ ﴿٧٧﴾ قَالُوٓا۟ أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا ٱلْكِبْرِيَآءُ فِى ٱلْأَرْضِ

﴿وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ ۝٧٨ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ائْتُونِي بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾(يونس ٧٦- ٧٩)

وقال تعالى عن السحرة: ﴿فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ (الأعراف:١١٦).

ويُعد السحر من الموبقات السبع التى حذَّر الرسول ﷺ من الاقتراب منها، حيث أمر باجتنابها فقيل: «يارسول الله وما هن؟ قال الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التى حرم الله الا بالحق، وأكل مال اليتيم، وأكل الربا، والتولى يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات»[٨].. وقد ورد أن حَد الساحر هو القتل، لقوله صلى الله عليه وسلم: «حد الساحر ضربه بالسيف»[٩].

وللسحر تأثيره؛ فمنه ما يُمرض، ومنه ما يقتل، ومنه ما يأخذ بالعقول، ومنه ما يأخذ بالأبصار، لكن تأثيره ذلك إنما هو بما قضاه الله سبحانه وقدره. فالسحر ليس بمؤثر لذاته نفعًا ولاضرًا وإنما يُؤثر بقضاء الله تعالى وقدره، وخلقه وتكوينه، لأنه تعالى خالق الخير والشر والسحر من الشر[١٠]؛ ولهذا قال تعالى:

﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ۚ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (البقرة:١٠٢)

ومذهب أهل السنة والجماعة - كما يقول المازرى - وجمهور علماء الأمة على إثبات السحر، وأن له حقيقة — كحقيقة — غيره من الأشياء الثابتة، خلافًا لمن أنكر ذلك ونفى حقيقته، وأضاف ما يقع منه إلى خيالات باطلة لا حقائق لها.

فهناك إجماع على أن السحر له حقيقة إلا أبا حنيفة الذى قال إنه لاحقيقة له عنده؛ أما القرطبى فيقول: "وعندنا أن السحر حق وله حقيقة يخلق الله عنده ما يشاء خلافًا للمعتزلة وأبى إسحاق الإسفراييني حيث قالوا: إنه تمويه وتخييل."[١١] فالسحر حقيقة وله تأثيره بإذن الله بظواهر الآيات والأحاديث وأقوال عامة الصحابة رضوان الله عليهم، وجماهير العلماء بعدهم رواية ودراية.

والسحر له أنواع متعددة؛ فمنها: علم التنجيم، وهو أنواع: أعظمها ما يفعله عبدة النجوم ويعتقدونه فى السبعة السيارة وغيرها، حيث يعتقدون تصرفها فى الكون؛ ومنها: ما يفعله من يكتب حروف أبى جاد ويجعل لكل حرف منها قدرًا من العدد ويجرى على ذلك أسماء الآدميين والأزمنة والأمكنة وغيرها، ويجمع جمعًا معروفًا عنده، ويطرح منه طرحًا خاصًا، ويثبت إثباتًا خاصًا، وينسبه إلى الأبراج الاثنى عشر المعروفة عند أهل الحساب، ثم يحكم على تلك القواعد بالسعود والنحوس وغيرهما مما يوحيه إليه الشيطان، وكثير منهم يغير الاسم لأجل ذلك ويُفرق بين المرء وزوجه بذلك، ومنها النظر فى حركات الأفلاك ودورانها وطلوعها وغروبها واقترانها وافتراقها معتقدين أن لكل نجم منها تأثيرات فى كل حركاته منفردًا، وله

تأثيرات أُخر عند اقترانه بغيره فى غلاء الأسعار ورخصها وهبوب الرياح وسكونها ووقوع الكوائن والحوادث، وقد ينسبون ذلك إليها مطلقًا؛ ومنها النظر فى منازل القمر الثمانية والعشرين مع اعتقاد التأثيرات فى اقتران القمر بكل منها ومفارقته، وأن فى تلك سعودًا ونحوسًا وتأليفًا وتفريقًا وغير ذلك.

وكل هذه الأنواع اعتقاد صدقها محادَّة لله ورسوله، وتكذيب لشرعه وتنزيله، وإتباع لزخارف الشيطان. ولهذا حذر النبى ﷺ من التصديق بالنجوم فقال: «**إنما أخاف على أمتى التصديق بالنجوم، والتكذيب بالقدر، وحيف الأئمة**»[١٢]

ومن أنواع السحر زجر الطير والخط بالأرض؛ ومن أنواعه العقد والنفث فيه[١٣]، قال تعالى: ﴿ وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ ﴾ (الفلق:٤)

وهناك فرق كبير بين السحر والمعجزة؛ فالمعجزة ليست من عمل النبى ﷺ وكسبه، أما السحر فهو من عمل الساحر وكسبه سواء أكان تعويذات أم تميمة أم غير ذلك، وله أسبابه ووسائله التى تنتهى بمن عرفها ومهر فيها، واستعملها، إلى مسبباتها فليس خارقًا للعادة ولا مخالفًا لنظام الكون فى ربط الأسباب بمسبباتها والوسائل بمقاصدها. كما أن المعجزة تظهر على يد مدعى النبوة لتكون آية على صدقه فى دعواه، أما السحر فهو خُلق ذميم أو خرافة أو صناعة يموه بها الساحر على الناس. يُضاف إلى ذلك أن سيرة من ظهرت على يده المعجزة حميدة، بينما سيرة الساحر ذميمة ومغبته وخيمة، خائن خادع، سيىء العشرة، يأخذ ولايعطى، يدعو إلى الباطل، ويسعى جهده فى سترة، خشية أن يفتضح أمره، وينكشف سره، فلا يتم له ما أراد من الشر. وإذا كان من ظهرت على يده المعجزة يُقَوِّم الأمم والشعوب إلى الوحدة والسعادة، ويهديها طريق الخير، وعلى يده يسود الأمن والسلام، وتفتح البلاد ويكثر العمران، فإن الساحر هو آفة الوحدة ونذير الفرقة والتخريب والفوضى والاضطراب[١٤].

أ.د. محفوظ عزام

الهوامش:

(١) ابن منظور: لسان العرب، مادة سحر.
(٢) راجي الأسمر: السحر ـ حقيقته ـ أنواعه ـ الوقاية منه ص٧-٨ .
(٣) الجرجاني: التعريفات ص١١٩.
(٤) أبو البقاء: الكليات ص٤٩٥.
(٥) المرجع السابق: ص٥١٠.
(٦) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ج١ ص٦٤٨.
(٧) عبد السلام السكري: السحر بين الحقيقة والوهم في التصور الإسلامي ص٣٧ـ٣٨.
(٨) (صحيح مسلم بشرح النوى، كتاب الإيمان باب. أكبر الكبائر ج٢ ص٨٣.
(٩) (سنن الترمذي، كتاب الحدود، باب ٢٧).
(١٠) الشيخ حافظ بن أحمد حكمي: معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى عالم الأصول، بيروت ج ١ص٤٤٣.
(١١) المرجع السابق: ج ١ـ ص٤٤٤، ٤٤٥.
(١٢) (رواه أبوداود و أحمد والبيهقي)
(١٣) المرجع السابق: ج١ ص٤٥٣ـ٤٥٥.
(١٤) الشيخ عبد الرازق عفيفي: مذكرة التوحيد، المكتب الإسلامي ـ بيروت ص٤٦ـ٤٧.

السمعيات

المعنى اللغوى: السمع - حسُّ الأذن، وفى التنزيل ﴿ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ (ق :٢) أى استمع، وإلقاء السمع كناية عن الاستماع ؛ لأن من لا يسمع، فكأنه حفظ سمعه وأمسكه، فإذا أرسله حصل الاستماع، وفيه أيضًا قوله تعالى: ﴿ إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِـَٔايَـٰتِنَا ﴾ (النمل:٨١) أى ما تُسْمِع إلا من يؤمن بها، وأراد بالإسماع هنا القبول والعمل بما يسمع، لأنه إذا لم يقبل ولم يعمل فهو بمنزلة من لا يسمع[١].

وقد عرف الإيجى السمعيات (٧٥٦هـ) [٢] بقوله : هى الأمور التى يتوقف عليها السمع كالنبوة، أو تتوقف هى على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الإيمان والطاعة والكفر والمعصية ؟

كذلك فسرها ابن الهمام ٨٦١ هـ بقوله : أى ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التى لا يستقل العقل بإثباتها كالحشر والنشر وعذاب القبر ونعيمه ونحو ذلك [٣]" غير أن ابن الهمام خصها بالأمور الاعتقادية التى تتوقف على السمع، أو ما طريق المعرفة بها هو السمع وحده .

ويقرر البغدادى (٤٢٨ هـ) حين يتناول الأحكام الشرعية من وجوب وحظر وإباحة بأن الطريق إلى هذه الأحكام هو " ورود الخبر، والأمر من الله تعالى فيه بالخطاب أو على لسان رسول الله دلت المعجزة على صدقه[٤] وهذا هو المراد بالسمعيات

ويذكر الغزالى تعريف القاضى أبى بكر الباقلانى للنص حيث يقول:

" قال القاضى : يجوز التمسك به فى كل معقول ينحط إثباته عن إثبات الكلام للبارى، فإنه مستند السمعيات كما فى مسألة الرؤية وخلق الأفعال، ولكن ليعتقد أن الدليل لا ينحصر فيه"[٥].

ويبين لنا الجوينى المراد بالسمعيات بمزيد من الإيضاح حين يقسم أصول العقيدة إلى ما يسود فيها الدليل العقلى ولا مجال لدليل آخر فيها، وإلى ما يسود فيها الدليل السمعى وينفرد بالدلالة عليها، وما يشترك فيه الدليل السمعى والدليل العقلى

أما القسم الأول من الأصول التى تسود فيها الدلالة العقلية ولا مجال للأدلة السمعية فيها فمنه حدوث العالم ووجوب المحدث وهذا ما ترتكز عليه العقيدة الدينية وكذلك قدرته وعلمه وإرادته وكونه حيا إلى غير ذلك من أصول تتقدم على العلم بكلام الله تعالى وكونه كلاما صدقا " فأما ما لا

يدرك إلا عقلا فكل قاعدة فى الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صدقا"(٦)

وهذا القسم فيما يرى الجوينى وغيره من الأشاعرة هو كل ما لم يثبت تثبت الأدلة الشرعية؛ لأن الأدلة الشرعية متوقفة على ثبوت مشرع عالم قادر مريد متكلم، فلو توقفت معرفة الله وكونه عالمًا قادرًا مريدًا متكلمًا على النص الشرعى لأدى ذلك إلى الدَّوْر وهو محال، يقول : " إن السمعيات تستند إلى كلام الله تعالى، وما يسبق ثبوته فى الترتيب ثبوت الكلام وجوبا فيستحيل أن يكون مدركه السمع(٧)

أما القسم الثانى :

و هو ما لا يدرك إلا بالسمع وحده فهى الأصول التى لا يتوقف على ثبوتها ثبوت الشرع، ولا يمكن للعقل منفردا إدراكها، وذلك نحو القضاء بوقوع ما يجوز العقل وقوعه، فالحكم بوقوع هذا الجائز فيما غاب عنا لا يتقرر إلا بسمع، وذلك، كالعلم بوقوع المعاد والحشر والميزان والصراط وأخذ الكتاب باليمين أو بالشمال ونحو ذلك من أمور الغيب، فإن هذه الأمور ممكنة أى يُجَوِّزها العقل وجودًا أو عدمًا، ولكنه يتوقف فى الحكم بتخصيص أحدها بالوقوع، فالحكم بالوقوع أو عدمه وترجيح أحد الطرفين على الآخر طريق المعرفة به هو السمع وحده.

ومن الأمور التى تندرج تحت هذا القسم أيضا عند الجوينى جملة أحكام التكليف وقضاياه من التقبيح والتحسين والإيجاب والحظر والندب والإباحة، فذلك كله طريقه السمع يقول الجوينى وأما ما لا يدرك إلا سمعا فهو القضاء بوقوع ما يجوز فى العقل وقوعه، ولا يجب أن يتقرر الحكم بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا بسمع، ويتصل بهذا القسم عندنا جملة أحكام التكليف وقضاياها من التقبيح والتحسين والإيجاب والحظر والندب والإباحة" (٨)

أما القسم الثالث:

فيشمل الأصول التى تشترك فيها الأدلة العقلية مع الأدلة الشرعية، وهى التى لا يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتها، ويمكن إدراكها بالعقل، وذلك كرؤية المؤمنين لله تعالى فى الآخرة، وانفراده تعالى بخلق العالم، يقول الجوينى: "وأما ما يجوز إدراكه عقلا وسمعا، فهو الذى تدل عليه شواهد العقول، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدما عليه، فهذا القسم يتوصل إلى دركه بالسمع والعقل . ونظير هذا القسم إثبات جواز الرؤية وأما كون الرؤية ووقوعها فطريق ثبوتها الوعد الصدق والقول الحق"(٩).

ومن هذا القسم أيضًا : المعاد، فإن جواز إعادة المعدوم مما يشترك فيه الدليل السمعى والدليل العقلى معا . أما

الحكم بإعادة المعدوم فى الآخرة فذلك مما تسود فيه الأدلة السمعية والعقل يقر بإمكانها، يقول الجوينى : " مقصود هذا الباب يحصره فصلان : أحدهما : فى إثبات جواز الإعادة، والثانى : فى وقوعها . فأما جواز الإعادة فالعقل يدل عليه، ويدل عليه السمع أيضًا، فأما وقوعها فمستدرك بالأدلة السمعية"[١٠].

وارتضى كثير من المتكلمين ممن تعرضوا لبحث السمعيات بالأدلة السمعية فى هذه الأصول من حيث إنها لا يتوقف ثبوت السمع عليها ولم يكن هناك ما يسمى بالدور حين الاستدلال بهذه الأدلة، كما لا يترتب عليها إلزامات من قبل المعارضين لاستخدام هذه الأدلة .

ونفس هذا التقسيم نجده لدى المعتزلة حيث يقسمون، أمور العقيدة باعتبار نوعية الدلالة السائدة فيها وإلى ما طريق المعرفة به الأدلة السمعية، وإلى ما يشترك السمع والعقل فى الدلالة عليها .

أ - أما الأصول التى لا مجال فيها إلا للعقل فهى التوحيد والعدل وما اندرج تحتهما من أصول يكون الجهل بها مقتضيا للجهل بالله تعالى وكونه عدلاً حكيمًا، وهذا ما عليه جميع المعتزلة[١١] ويدلل المعتزلة لمذهبهم هذا بأن الخبر لا يعلم كونه صدقا أو كذبًا من خلال صيغته وذاته. بل يعلم ذلك من خلال المخبر به، والحال كذلك فيما يتعلق بالأمر والنهى فلكى يمكن الاستدلال بالسمع – من حيث كونه خبرا – على ما يدل عليه، لابد من معرفة أن فاعله صادق فى أخباره، وأنه لا يجرى المعجزة على أيدى الكذابين، وذلك متوقف على معرفة كونه تعالى عدلا حكيما لا يختار فعل القبيح، وذلك لا يتأتى إلا بمعرفة الله تعالى وما يختص به فى ذاته، وأنه تعالى صادق فى أخباره، وأنه لا يجرى المعجزة على أيدى الكذابين، وعندئذ يمكن الاستدلال بالقرآن على ما يدل عليه[١٢].

وعلى هذا فإننا لو استدللنا على الله تعالى بالقرآن الذى يتوقف إثباته وكونه دلالة على معرفة الله تعالى، لتوقف كل منهما على الآخر، وهذا هو الدور الباطل، لأن ذلك يوجب أن يدل كل واحد منهما على ما عليه، وأن يكون دليلا على نفسه [١٣].

وكذلك فإننا لو استدللنا بالأدلة السمعية على ما لولا العلم به، لما علمت كونها دلالة، لصار الفرع دليلا على أصله، وذلك يتناقض، لأن من حق الدلالة أن تكون كالأصل لما تدل عليه فإذا كان المدلول أصلا للدلالة فإنه يؤدى إلى أن كل واحد منهما أصل لصاحبه . وعلى هذا فلا يصح الاستدلال بالأدلة السمعية على التوحيد والعدل ومقدماتهما، لأن الدلالة

السمعية لا تعلم إلا بعد العلم بالتوحيد والعدل ومقدماتهما، فصار كالوجه فى كونها دلالة[١٤].

وينطبق هذا – أيضًا – على السنة، فإن العلم بحجيتها تابع للعلم بأنه عز وجل لا يفعل القبيح، وأن خطابه حجة، فمن لم يعلم ذلك من حاله تعالى، وحال خطابه، لم يمكنه أن يحتج بقول النبى ﷺ[١٥] فى الاستدلال على معرفه الله بتوحيده وعدله.

أما ما تنفرد فيه الأدلة السمعية فهى الأحكام التى ترد فى بقية الأصول، ولا مجال للعقل فيها، كمقادير الثواب والعقاب فى الآخرة، وكذلك عذاب القبر وما يتعلق به، والمرور على الصراط وغيرها مما طريقه السمع وحده.

أما ما يشترك فيه السمع والعقل معا فالرؤية، وأصل الوعيد، وإن كانت هذه الأمور ثابتة بالشرع، فإن العقل يقر بجوازها[١٦] ونجد مثل هذا التقسيم لدى أبى الحسين البصرى حيث يقول تحت عنوان "باب فيما يعلم بأدلة العقل وما يعلم بأدلة الشرع" إعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط، وإما بالشرع فقط، وإما بالشرع وبالعقل.

وأما المعلومة بالعقل فقط، فكل ما كان فى العقل دليل عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفا على العلم به، كالمعرفة بالله وبصفاته، وأنه غنى لا يفعل القبيح. فأما ما يصح بالشرع وبالعقل، فهو كل ما كان فى العقل دليل عليه، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به..

فأما ما يعلم بالشرع وحده (وهو ما أطلق عليه السمعيات) فهو: ما فى السمع دليل عليه، دون العقل. كالمصالح والمفاسد الشرعية، وما له تعلق بهما. أما المصالح والمفاسد الشرعية، فهى الأفعال التى تُعُبِّدْنا بفعلها أو تركها بالشريعة، نحو كون الصلاة واجبة، وشرب الخمر حراما، وغير ذلك.... وأما ما له تعلق بالمصالح والمفاسد الشرعية، فهى طرق الأحكام الشرعية، كالأدلة والأمارات، وأسباب هذه الأحكام، وعللها وشروطها، أما الأدلة فكون الإجماع حجة. وأما الأمارات فكون القياس وخبر الواحد حجتين على قول من قال " لا نعلم ذلك بالعقل " وأما الأسباب فكون زوال الشمس سببًا للصلاة. وأما العلل فالكيل الذى هو علة الربا[١٧] وبالجملة: فإن المعتزلة يرون أنه لا يجوز أن يستدل بالدليل السمعى على معرفة الله بتوحيده وعدله؛ لأن العقل أصل للسمع والاستدلال بالفرع على الأصل لا يجوز وبهذا يتخلص موقف المعتزلة من الدليل النقلى، وقد شاكهم فى تقسيمهم الثلاثى لأمور العقيدة، وموقفهم المماثل من الدليل النقلى عدد من الأشاعرة

وانتقد ابن تيمية هذا التقسيم الثلاثى وبين أن " أصول الدين أما إن تكون مسائل – يجب اعتقادها ، ويجب أن تذكر قولا ، أو تعمل عملا ، كمسائل التوحيد والصفات، والقدر ، والنبوة ، والمعاد ، أو دلائل هذه المسائل .

أما القسم الأول: فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل فقد بينه الله ورسوله بيانًا شافيًا قاطعًا للعذر ... وهو من أعظم ما أقام الله به الحجة على عباده فيه بالرسل الذين بينوه وبلغوه

أما القسم الثانى: وهو دلائل هذه المسائل الأصولية – فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين أو المتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة . فقد غلطوا فى ذلك غلطا عظيما....."[18].

والحق أن الأشاعرة لم يقولوا: إن الدليل النقلى لا يفيد اليقين على إطلاقه، بل قالوا: إنه لا يفيد اليقين إلا بقرائن سواء كانت مشاهدة أو متواترة.

ووضعوا قانونا ينص على تقديم العقل على النقل عند التعارض، واقترنت صياغة هذا القانون باسم الإمام الفخر الرازى، فهو أول من استخدم .. فيما لدينا من مصادر عدم المعارض العقلى لكى يفيد الدليل النقلى اليقين .

وتابع الرازى (٦٠٦هـ) فى موقفه هذا الآمدى (٦٣١هـ) حيث يقول تحت عنوان " الفصل السابع : فيما ظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين وليس منها" : الاستدلال بما يتوقف كونه دليلاً على معرفة مدلوله : وذلك كالاستدلال بكلام الله تعالى، على صدق رسوله، ووجود البارى تعالى ونحوه ؛ وهو دور ممتنع، حيث إنا لا نعرف المذكور من كلامه، إلا بعد معرفة وجوده، وصدق رسوله على معرفة كلامه ؛ كان دورًا. فهذه الطريق غير يقينية، وإن كانت مفيدة للظن"[19].

وكذلك الإيجى فى " مواقفه " ثم تلميذه سعد الدين التفتازانى فى "مقاصده "

ويجب علينا أولاً أن نتبين المراد بالدليل النقلى أو الدليل السمعى؛ لأنه المتبادر إلى الذهن ويرى الرازى أن الدليل النقلى لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة : عصمة رواة مفردات .

أن الدليل السمعى، هو القرآن والسنة ليس غير، وهذا خطأ ، يقول الآمدى : "الدليل السمعى - فى العرف - هو الدليل اللفظى المسموع، وفى عرف الفقهاء هو الدليل الشرعى . وهو عندهم منقسم إلى : الكتاب، والسنة ، وإجماع الأمة ، والقياس والاستدلال .

وذلك لأن الدليل الشرعى : إما أن يكون وروده وظهوره من جهة النبى ﷺ ، أو من جهة غيره فإن كان الأول: فإما

أن يكون من قبيل المتلو أو غيره، فإن كان من قبيل المتلو : فهو الكتاب .وإن كان من قبيل غير المتلو : فهو السنة، ويدخل فيه أقوال النبى ﷺ وأفعاله وأقاريره . وإن كان الثانى: فإما أن يشترط فيه عصمة من صدر عنه، أو لا يشترط. فإن كان الأول : فهو الإجماع وإن كان الثانى : فإما أن تكون صورته ونظمه يحمل على معلوم مجمع عليه من الأمة، أو منصوص عليه من الشارع، أو لا يكون كذلك فإن كان الأول: فهو القياس. وإن كان الثانى: فهو الاستدلال .

وأما فى عرف المتكلمين فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعى: فلا يريدون به غير الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة"[٢٠] تلك الألفاظ، وإعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز، والنقل، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتأخير والتقديم، والنسخ، وعدم المعارض العقلى الذى لو كان لرجح عليه؛ إذ ترجيح النقل على العقل، يقتضى القدح فى العقل، المستلزم للقدح فى النقل لا فتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنيا فما بالك بالنتيجة "

ويتبع هذا الكلام بقوله: " النقليات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول ﷺ على العلم به، لا يمكن إثباته بالنقل، وإلا لزم الدور . أما الذى لا يكون كذلك، فكل ما كان خبرا بوقوع ما لا يجب عقلا وقوعه، كان الطريق إليه النقل ليس إلا، وهو إما العام كالعاديات، أو الخاص كالكتاب والسنة، والخارج عن القسمين يمكن إثباته فى الجملة بالعقل والنقل معًا"[٢١].

وقد أثار ابن تيمية وأتباعه قضية خطيرة وهى القول بأن الإمام الرازى يقول: بعدم إفادة الدليل النقلى لليقين مطلقًا دفعًا للمعارض العقلى وأن هذا القول من مبتدعات الرازى. والمتحقق من كلام الرازى يرى أنه ليس بالعموم والإطلاق الذى ظنه ابن تيمية وأتباعه . حيث يقول الرازى فى تكملة النص السابق "فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به، لا يمكن إثباته بالنقل، والإ لزم الدور"[٢٢].

فمقصود الرازى هنا أن الدليل النقلى لا يفيد اليقين . بمفرده فى هذا القسم. وهذا ما نجده – أيضًا – عند إمام الحرمين قبله[٢٣]. ويؤيد ما نراه قول الإمام الرازى بعد ذلك "أما الذى لا يكون كذلك، فكل ما كان خبرا بوقوع ما لا يجب عقلا وقوعه، فكان الطريق إليه النقل ليس إلا ... والخارج عن القسمين يمكن إثباته فى الجملة بالعقل والنقل معا"[٢٤].

وبالوقوف عند العبارة الأخيرة للرازى "يمكن إثباته – فى الجملة – بالعقل والنقل معا" نرى أنه لو كان الرازى يقول بظنية الدليل النقلى بإطلاق، لما كان هناك ضرورة للنقل

فى الاستدلال عنده . يتأيد ذلك فى استدلال الرازى على أن الله تعالى منزه عن الجسمية والحيز والجهة بتسع عشرة حجة سمعية كما أنه بالوقوف عند كلام الرازى فى تعارض العقل والنقل نجد الرازى قد حصر هذا التعارض فى المتشابهات ليس إلا بنص كلامه فى "أساس التقديس" اعلم أن الدلائل القطعية العقلية قامت على ثبوت شىء . ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة ... إلى أن يقول: "ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها ... وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى. فهذا هو القانون الكلى المرجوع إليه فى تجميع المتشابهات وبالله التوفيق"[٢٥] . ولقد ذكر ابن تيمية هذا القانون فى أول كتابه "درء تعارض العقل والنقل منزوعا منه العبارة الأخيرة "وإن لم يجز التأويل... فهذا هو القانون الكلى المرجوع إليه فى جميع المتشابهات"[٢٦] ولم يشر إلى ذلك المحقق مع أنه ذكر كلام الرازى كاملا فى مقدمته[٢٧].

وكذلك فعل الإيجى الأشعرى حيث نقل كلام الرازى بصدد إفادة الأدلة النقلية لليقين منزوعا من سياقه حيث قال: "الدلائل النقلية هل تفيد اليقين؟ قيل: لا. لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة إلى أن يقول ناقلاً عن الرازى فى "نهاية العقول": "لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى، إذ الغاية عدم الوجدان، ولا يفيد القطع بعدم الوجود ، فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية"[٢٨] "فكان يجب - فيما نرى - على الإيجى أن يذكر أن قول الرازى بعدم إفادة الدليل النقلى اليقين مع وجود المعارض العقلى، والتعارض العقلى لا يكون - كما أكد الرازى -إلا فى جميع المتشابهات" سواء فى القرآن أو فى السنة.

مع أن الإيجى نفسه يقول بعدما أورد كلام الرازى: "والحق إنها - أى الدلائل النقلية - تفيد اليقين بقرائن، وهذه القرائن إما مشاهدة أو متواترة تدل على انتقاء الاحتمالات المذكورة، وهى : أن يكون اللفظ المنقول قد وضع بمعنى هو نفس المعنى الموضوع له الآن، وأن يكون هذا المعنى هو المعنى المراد وليس غيره، وألا يكون هناك معارض عقلى، واستدل على ذلك بقوله : إن الألفاظ المشهورة المتداولة فى زمن الرسول ﷺ فيما بين جميع أهل اللغة هو المراد منها الآن،

والتشكيك فيه سفسطة، فإذا انضم إلى مثل هذه الألفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة تواترًا تحقق العلم والإرادة وانتفت الاحتمالات أولا يكون هناك معارض عقلى إذا تعين صدق القائل، وكان مرادا له"[٢٩].

وتابع السعد التفتازانى شيخه الإيجى حيث يقول: "ولا خفاء فى إفادة النقل الظن، وأما إفادته اليقين فيتوقف على العلم بالوضع والإرادة وذلك بعصمة رواة العربية ... والمعارض العقلى، إذ لابد معه من تأويل النقل، لأنه فرع العقل، فتكذيبه تكذيبه، نعم قد ينضم إليه قرائن تنفى الاحتمال فيفيد القطع بالمطلوب، وينفى المعارض فى العقليات مثل ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ (الإخلاص: ١) و"لا إله إلا الله".

ويقول: "وبالجملة فلا سبيل إلى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع غاية الظن، وما ينبنى على الظن لا يفيد إلا الظن، ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل إلى الجزم به انتفاء المعارض العقلى، إذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره، لأنه لا يجوز تصديقهما لامتناع حقية النقيض، ولا تكذيبهما لامتناع بطلان النقيضين، ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لأنه أصل للنقل لاحتياجه إليه"[٣٠].

والواضح أن الهدف الرئيسى مما ساقه الرازى وتبعه من جاءوا بعده كالآمدى والإيجى والتفتازانى وغيرهم فى هذه المسألة هو تبرير تأويل النقل عند وجود المعارض العقلى، والمعارض العقلى ـ كما أكده الرازى ويوافقه كثير من المحققين ـ لا يكون إلا فى المتشابهات.

لكن اللجوء إلى التأويل وتبرير الأخذ به عند التعارض لم يرتضه كثير من مفكرى الإسلام قدامى ومحدثين حيث يرى هؤلاء إجراء المتشابهات على ظواهرها مع التنزيه الكامل لله بـ ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ (الشورى: ١١) ولا حاجة إلى التأويل ؛لأنه ليس هناك تعارض بين النقل والعقل. وأن ما ظنه الرازى ومن وافقه معارضًا عقليًا ليس فى الحقيقة معارضا عقليا، بل هو دليل فاسد ؛ لأن نسبة هذه الظواهر إلى الله تعالى غير نسبتها إلى المخلوقين، فالنسبة إلى الذاتين (ذات الله سبحانه وذوات المخلوقين) مختلفة، وإنما يكون هناك تعارض بين العقل والنقل إذا كانت النسبتان متساويتين. وما دام الله سبحانه: ﴿ لَيْسَ

كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ (الشورى:١١) فليس كذاته ذات ولا كصفاته صفات، ولا كأفعاله أفعال، كما أكد على ذلك كثير من علماء الإسلام كابن تيمية فى جل كتبه وفى كثير من المواضع منها . وتلميذه ابن قيم الجوزية وكثير قبلهما وبعدهما . ويقول الإمام الكورانى الشهرزوى (١١٠١هـ): "قد عرف إجماع السلف على الإيمان بظواهر المتشابهات مع التنزيه بـ ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ (الشورى :١١)

والاعتراف بجهل الكيف – أى بوجه نسبتها إليه تعالى المجامع للتنزيه، وإجماع القرون الثلاثة (الصحابة والتابعين وأتباع التابعين دليل واضح على الجزم بأن القائل الصادق أراد بها ظواهرها وهو عين الدليل على أن نسبتها إليه تعالى ليست كنسبتها إلى غيره من المحدثات، لأن بقاء التنزيه مع نسبة ظواهرها إليه تعالى – عين الدليل على إن ذاته تعالى مخالفة لذوات المحدثات، فلا يلزم من نسبتها إليه المحذور الذى يلزم من نسبتها إلى المحدثات، وهو عين الدليل على إن ثمة إمكانًا خفيًا لم يدركه العقل بفكره، لأن الوقوع فرع الإمكان، فلم يجز أن يكون من الممتنعات، وهو عين الدليل على الجزم بعدم المعارض العقلى وعلى ما ظنوه معارضا عقليا، ليس معارضا حقيقة، بل دليل فاسد مبنى على التسوية بين النسبتين – أى نسبتها إليه تعالى ونسبتها إلى المحدثات المستلزم للتسوية بين الذاتين، المستلزم للاستحالة العقلية المحقق لوجود المعارض العقلى.

لكن الحق – سبحانه – لكونه: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ (الشورى:١١) ذاته مخالفة لذوات المحدثات قطعًا، فليست نسبتها إليه تعالى كنسبتها إلى المحدثات، فلا يستلزم إرادة ظواهرها الاستحالة العقلية، فظهر أنه لا يلزم من تقديم الدليل النقلى الثابت صدق قائله بالدليل العقلى الصحيح على هذا الدليل الذى ظنوه معارضا عقليا، إبطال الأصل بالفرع المستلزم لإبطال الفرع، بل إنما يلزم تقديم ما ثبت صدقه جزما بدليل عقلى صحيح على دليل عقلى ظُنَّ صحيحًا باد الرأى، وهو فاسد فى نفس الأمر، وهذا التقديم – فى الحقيقة – راجع إلى تقديم الأصل الصحيح على الأصل الفاسد، وهذا لا تناقض فيه ولا تنافى، وبالله التوفيق المهيمن الكافى"(٣١).

ويرد ابن المرتضى اليمانى(٨٤٠هـ) على القول بتقديم العقل دفعا لتعارض العقل والنقل بقوله " فإن قبول تقديم العقل على السمع أولى عند التعارض لأن السمع علم بالعقل، فهو أصله، وبطل العقل، بطل السمع والعقل معًا

قلنا: قد اعترضهم فى ذلك المحققون بأن العلوم يستحيل تعارضها فى العقل والسمع، فتعارضها تقدير محال، فإنه لو بطل السمع أيضا بعد أن دل العقل على صحته لبطلا معا أيضا، لأن العقل قد كان حكم بصحة السمع وأنه لا يبطل، فحين بطل السمع علمنا ببطلانه بطلان الأحكام العقلية، وممن ذكر ذلك ابن تيمية وابن دقيق العيد والزركشى فى "شرح جمع الجوامع"[٣٢].

أ.د. شوقى على عمر

الهوامش:

(١) الزبيدى : تاج العروس مادة (سمع).
(٢)الإيجى :المواقف بشرح الجرجانى ج٨/٥.
(٣) المسايرة مع شرحها المسمى " المسامرة " ص ٢٨٦ -٢٨٧ بتحقيقنا.
(٤) البغدادى : أصول الدين ص ٢٠٣، وانظر ص ٢٤ وما بعدها .
(٥) المنخول ص ١٦٧-١٦٨ تحقيق حيتو .
(٦) الجوينى : الإرشاد، (باب القول فى السمعيات) ص ٣٥٨ .
(٧) نفسه .
(٨) السابق ص ٣٥٨.
(٩) السابق ص ٣٥٩.
(١٠) السابق ص ٣٧١-٣٧٣.
(١١) القاضى عبد الجبار : المغنى ج١٧/٩٣ وما بعدها، ج٤ (الرؤية) / ١٧٣،١٧٥، شرح الأصول الخمسة ص٨٨، متشابه القرآن ج١/٢،الرسى : مجموعة رسائل العدل والتوحيد ج١/٩٦.
(١٢) متشابهه القرآن ص ٣١،٣٠.
(١٣) نفسه ص١.
(١٤) المغنى ج١٦ (إعجاز القرآن) ص ٣٥٤، ج١٧ (الشرعيت) ص٩٣ .
(١٥) متشابه القرآن ص ٣٣، شرح الأصول الخمسة ص ٨٩ .
(١٦) نفسه، المغنى ج١٦ الشرعيات .
(١٧) المعتمد فى أصول الفقه ٢/٣٢٧-٣٢٨.
(١٨) درء تعارض العقل والنقل ج١/٢٧-٢٨.
(١٩) درء تعارض العقل والنقل ج١/٢٧-٢٨.
(٢٠) الآمدى : أبكار الأفكار ٤/٣١٩-٣٢٠، وانظر : الإحكام فى أصول الأحكام ج١/٨ وما بعدها .
(٢١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣١-٣٢ ط أولى .
(٢٢) نفسه ص ٣٢.
(٢٣) انظر الإرشاد : باب القول فى السمعيات ص ٣٥٨ -٣٦٠.
(٢٤) المحصل ص ٣٢ ط.أولى .
(٢٥) أساس التقديس ص ١٧٢ – ١٧٣ ط. مصطفى الحلبى القاهرة ١٣٥٤/١٩٣٥.
(٢٦) درء تعارض العقل والنقل ص٤.
(٢٧) مقدمة درء تعارض العقل والنقل ص١١-١٢.
(٢٨) المواقف وشرحه ج٢/٥٥.
(٢٩) نفسه .
(٣٠) شرح المقاصد ٣١٣/١ وما بعدها تحقيق د. عبد الرحمن عميرة -- مكتبة الكليات الأزهرية .
(٣١) الكورانى : إمداد ذوى الاستعداد لسلوك مسلك السداد (مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٠٩ كلام – باب الدلائل النقلية هل تفيد اليقين أم لا ؟) .
(٣٢) إيثار الحق على الخلق ص ١٢٣ دار الكتب العلمية – بيروت .

السُنَّة

التعريف بالسنة النبوية

أولا: السنة فى اللغة هى: الطريقة، وهى السيرة حميدة أو غير حميدة. ومن ذلك قول الرسول ﷺ "من سنّ سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سَنّ سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة"[1].

وسنة الله فى خلقه: حكمه سبحانه فى خلقه، وما عودهم عليه[2] وذلك كقولهم: سنة الله - تعالى - فى خلقه أن يمهل العاصى عله يتوب ويرجع.

ثانيًا: السنة فى الاصطلاح:

يختلف معنى السنة فى الاصطلاح حسب تخصص المصطلحين وأهدافهم واهتماماتهم، وفى هذا المجال نجد هناك المحدِّثين، وهناك الأصوليين، ونجد هناك الفقهاء. فهؤلاء ثلاثة لكل منهم مجال بحثه واهتمامه:

١- أما علماء الحديث أو المُحَدِّثون؛ فإنما يبحثون فى السنة عن رسول الله ﷺ الإمام الهادى، والنبىّ الرسول، الذى أخبرنا ربنا - سبحانه - أنه أسوتنا وقدوتنا، ومن ثم ينبغى علينا أن نعرفه ﷺ من جميع جوانبه، وكافة أحواله. لذا فقد نقل المحدثون كل ما يتصل به ﷺ من أقوال وأفعال وتقريرات، سواء أثبت ذلك حكمًا شرعيًا أو لم يثبت. كما نقلوا عنه ﷺ شمائله وقصصه، وصفاته خَلْقًا وخُلُقًا. وهذا ما الْتأمت عليه كتب الحديث، وأنتجته مجهودات المحدثين. ومن هنا فقد عرَّفوا السنة بأنها: (كل ما أثر عن النبى ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، أو صفة خَلْقية أو خُلقية، سواء كان ذلك قبل البعثة أو بعدها).

٢- وأما علماء الأصول؛ فإنما يبحثون فى السنة عن رسول الله ﷺ المشرع الذى يضع القواعد ويوضح الطريق أمام المجتهدين من بعده، ويبين للناس دستور الحياة على ما يرضى الله سبحانه، ومن ثم فقد اهتموا من السنة بأقوال النبى ﷺ وأفعاله وتقريراته التى تُسْتقى منها الأحكام على أفعال العباد من حيث الوجوب أو الحرمة أو الإباحة وغير ذلك. لذا عرفوا السنة بأنها: (ما نقل عن النبى ﷺ من قول أو فعل أو تقرير).

مثال القول: قوله عليه الصلاة والسلام: "إنما الأعمال بالنيات".[3]

ومثال الفعل: ما نقل إلينا من فعله ﷺ فى الصلوات من حيث عددها وهيئتها ووقتها، وكذلك مناسك الحج والعمرة، وغير ذلك.

ومثال التقرير: إقراره - عليه الصلاة والسلام - لاجتهاد الصحابة -

رضى الله عنهم فى أمر صلاة العصر فى غزوة بنى قريظة حيث قال لهم رسول الله ﷺ: "لايصلّين أحدكم العصر إلا فى بنى قريظة"[٤] ففهم بعضهم النهى على ظاهره فأخر صلاة العصر ولم يصلها حتى فات وقتها، وفهم بعضهم أن المقصود من النهى حث الصحابة على الإسراع، فصلوها فى وقتها قبل الوصول إلى بنى قريظة. وقد بلغ النبى ﷺ ما فعل الفريقان فأقرهما جميعًا[٥].

٣ـ وأما علماء الفقه، فيبحثون فى السنة عن رسول الله ﷺ الذى لا تخرج أقواله وأفعاله عن الدلالة على حكم من الأحكام الشرعية، ومن ثم كانت السنة عندهم هى: (ما أمر به النبى ﷺ أمرًا غير جازم). أو: (ما ثبت عن النبى ﷺ من غير افتراض و لا وجوب). أو: (ما فى فعله ثواب، وفى تركه ملامة وعتاب لا عقاب). وهى تقابل الواجب وغيره من الأحكام الخمسة لدى الفقهاء. وقد تطلق السنة عندهم على ما يقابل البدعة، فيقال: فلان على سنة. إذا كان يعمل على وفق ما كان عليه النبى ﷺ، ويقال: فلان على بدعة. إذا كان عمل على خلاف عمل النبى ﷺ. ويشير إلى ذلك حديث العرباض بن سارية: "إنه من يعش منكم فسيرى اختلافًا كثيرًا، فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة". [٦]،[٧] وقال ابن مسعود: (الاقتصاد فى السنة خير من الاجتهاد فى البدعة).

وفى بعض الآثار: (ما أحدث قوم بدعة إلا ضيعوا مثلها من السنة).

هذه معانى السنة أو تعريفاتها والمراد بها فى مصطلح العلماء، وقد تبين لنا أن أهل كل فن أو علم لهم اهتمام وعمل فى السنة يتناسب مع علومهم وفنونهم التى يشتغلون بها، وإضافة إلى ما يهتم به الجميع من السنة بما يحتاجون إليه فى دينهم ودنياهم باعتبارهم مسلمين، بعيدًا عن تخصصاتهم العلمية، و طبيعى أن جوانب اهتمام كل منهم بالسنة النبوية لا تتعارض مع اهتمام الآخرين، ولا يقلل من شأنه، فالحق أنها كلها فى خدمة السنة النبوية، وتيسير التعرف عليها، والعمل بها. وليس من شك فى أن من أشرف أهداف القائمين على الاهتمام بالسنة النبوية - أيًا كانت علومهم وفنونهم -هو جمع السنة النبوية وتمحيصها وتنقيتها مما يكون دخيلاً عليها، ثم الدفاع عنها ضد الشاغبين عليها من أعداء الله ورسوله والمسلمين. وبعد أن ذكرنا عددًا من تعريفات السنة عند بعض العلماء أصحاب الفنون والعلوم المختلفة؛ فلعله ينبغى أن نتخير التعريف الذى يتفق مع

بحثنا هذا. ونعنى هنا تعريف السنة عند المحدثين علماء الحديث الذين يعنون بجمع السنة ودراستها وتيسير العلم بها، والعمل على مقتضاها، وهؤلاء لا يقتصرون على فن بعينه أو علم بخاصته، بل يعنون بالسنة عناية شاملة لكل جوانبها، ومن أراد أن يأخذ ما يهمه ممن لهم عناية خاصة بفن أو علم، فإنه يأخذه عن المحدثين الذين مهدوا له السبيل وأوضحوا له الحجة ببيان المحجة.

وعلماء الحديث يعرفون السنة بأنها: ما أثر عن النبى ﷺ من أقوال، وأفعال، وتقريرات، وصفات خُلُقية وخِلْقية، وسيرة. فهذه خمسة أقسام شملها تعريف السنة عند المحدثين. ولعل الأمر يحتاج منا إلى أن نذكر مثالاً أو مثالين لكل واحد من هذه الأقسام الخمسة.

١- من السنة القولية: قوله ﷺ فيما رواه أبو هريرة ﷺ: " إن لله تسعة وتسعين اسمًا، مائة إلا واحدًا من أحصاها دخل الجنة"[٨].

٢- من السنة الفعلية: ما ورد عن عائشة رضى الله عنها قالت: "كان رسول الله ﷺ إذا أراد سفرًا أقرع بين نسائه، فأيتهن خرج سهمها خرج بها رسول الله ﷺ معه).[٩] قولها: " كان ﷺ إذا اشتكى نفث على نفسه بالمعوذات، ومسح عليه بيده"[١٠].

٣- من سنته التقريرية: والمراد بذلك أن رسول الله ﷺ لا يقول شيئا، ولا يفعل شيئًا، ولكن يراد بالتقرير أن رسول الله ﷺ يرى فعلاً، أو يسمع قولاً، أو يعلم بذلك الفعل أو القول فيقره ويسكت عنه ولا ينكره، مع قدرته عليه السلام على الإنكار. ذلك أن رسول الله ﷺ لا يقر باطلاً، ولا يسكت على منكر. فإن الله - تعالى - قد فرض عليه التبليغ، والتبليغ ينافى أن يرى منكرًا أو يسمع به ثم لا ينكره. وينبنى عليه أن سكوته ﷺ عن شيء رآه أو سمع به يدل على جوازه. وعلى ذلك فإن من إدعى أن النبى ﷺ قد رأى منكرًا فسكت عليه ولم ينكره فقد كفر.

ومن تقريراته ﷺ ما وقع من المؤمنين يوم غزوة بنى قريظة فإن النبى ﷺ، قال لأصحابه جميعًا: "لا يصلين أحدكم العصر إلا فى بنى قريظة"[١١] لكن ناسًا من الصحابة فهموا أن المراد بذلك هو الإسراع، فلما حضر وقت العصر صلوا ثم أسرعوا، وفهم الآخرون أن الحديث على ظاهره فتركوا الصلاة حتى فاتهم وقتها. ولما ذكر ذلك لرسول الله ﷺ سكت ولم يخطئ أحدًا من الفريقين. فكان ذلك إقرارا لاجتهاد كل منهما، وأن كلا منهما مصيب فى اجتهاده.

وقد يقترن بالسكوت منه ﷺ ما يدل على ما هو أكثر من التقرير، بل يدل على الرضا والسرور وذلك مثل ما

ورد فى قضية عمرو بن العاص ﷺ حين صلى بأصحابه ﷺ فى ليلة شديدة البرد فتيمَّم ولم يغتسل، وكان قد أصابه جنابة.فلما شكاه أصحابه إلى النبى ﷺ سأله النبى ﷺ عن ذلك فقال عمرو: "ذكرت قول الله تعالى ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾ (النساء: ٢٩) فتيممت ثم صليت. فضحك النبى ﷺ وسكت عنه[١٢] فضحكه ﷺ يدل على سروره عليه السلام بفعل عمرو وثنائه على اجتهاده.

٤ - صفاته ﷺ الخلقية والخُلُقية:

أ - فمن صفاته ﷺ الخلقية: ما رواه أبو سعيد "كان خاتم النبوة فى ظهره بضعة ناشزة "[١٣] وقول جابر بن سمرة: " كان خاتم النبوة غدة حمراء مثل بيضة الحمامة"[١٤] وقول أنس: "كان ﷺ ربعة من القوم، ليس بالطول البائن، ولا بالقصير، أزهر اللون، ليس بالأبيض الأمهق، ولا بالآدم"[١٥].

وقول ابن عمر رضى الله عنهما "كان شيبه ﷺ نحو عشرين شعره"[١٦].

وقول كعب بن مالك ﷺ: «كان صلى الله عليه وسلم إذا سُرّ استنار وجهه كأنه فلقة قمر »[١٧]. وقول علىّ ﷺ: «كان ﷺ ضخم الهامة، عظيم اللحية»[١٨].

ب - من صفاته ﷺ الخُلُقية:

قول عائشة رضى الله عنها: «كان خلقه القرآن».[١٩] وقول أبى سعيد ﷺ: «كان ﷺ أشد حياءً من العذراء فى خدرها»[٢٠].

وقول أنس ﷺ: «كان ﷺ أودّ الناس، وأحسن الناس، وأشجع الناس»[٢١].

وقد قال الله تعالى موجبا على الأمة إتباع رسوله ﷺ قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (آل عمران: ٣١).

وقال سبحانه موجبًا على المسلمين الإقتداء والتأسى برسوله ﷺ قال تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴾ (الأحزاب: ٢١). وفى أمر الله ـ تبارك وتعالى ـ الأمة بإتباع الرسول ﷺ والاقتداء والتأسى به يقين بأن كل ما جاء به صلى الله عليه وسلم حق وصدق لا باطل فيه ولا زيف ولا كذب. فإن الله سبحانه لا يأمر عباده بأن يتبعوا ضالاً ولا مضلاً ولا كاذبًا - حاشا رسول الله ﷺ وقد نبه رسول الله ﷺ وأخبر بأنه لا يقول إلا حقًا، ولا ينطق إلا صدقًا، فقد روى أصحاب السنن أن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما كان يكتب كل شىء يسمعه من رسول الله ﷺ، فنهاه ناس عن ذلك، وقالوا: تكتب كل شىء تسمعه ورسول الله ﷺ بشر

يتكلم فى الرضا والغضب. فأمسك عن الكتابة. وسأل رسول الله عن ذلك. فأشار رسول الله ﷺ إلى فيه وقال: (اكتب فو الذى نفسى بيده ما يخرج منه إلا حق)[22].

وإذا كان ﷺ لا يقول إلا حقًا، فهو لا يفعل إلا حقًا، ولا يقر إلا حقًا. وحاشاه ﷺ أن يفعل قبيحًا، أو يقر منكرًا.

المبحث الثانى:

مكانة السنة النبوية من التشريع وأدلة حجيتها:

أولاً: مكانة السنة النبوية الشريفة من التشريع: إن السنة النبوية الشريفة هى المصدر الثانى للتشريع الإسلامى، وهذه حقيقة لا يعارضها أو يشغب عليها إلا شقى معادٍ لله ورسوله والمؤمنين، مخالف لما أجمعت عليه الأمة سلفا وخلفا وحتى قيام الساعة بحوله تعالى. ذلكم أن المقرر لدى الأمة المسلمة أن الوحى المنزل على رسوله ﷺ من قبل الله تعالى نوعان:

الأول: القرآن المجيد: كلام الله سبحانه المنزل على رسوله ﷺ بلفظه ومعناه، المتعبد بتلاوته، المتحدى بأقصر سورة منه، المحفوظ من الله تعالى أن يناله التحريف، المجموع بين دفتى المصحف الشريف.

الثانى: السنة النبوية المطهرة بأقسامها الثلاثة: القولية والفعلية والتقريرية. فسنة رسول الله ﷺ هى وحى من الله تعالى على رسوله محمد ﷺ بإجماع أمة المسلمين وذلك لما قام الدليل من كتاب الله تعالى على ذلك.

فى آيات كثيرة نذكرها بحوله تعالى فى موضعها، ثم لما صرحت به السنة النبوية فى أحاديث صحاح. ثم لما أجمعت عليه الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم إلى يوم الدين - بحوله تعالى.

١ - ومن الآيات القرآنية التى تدل على أن السنة وحى؛ قول الله - تبارك وتعالى - عن رسوله ﷺ ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم ٣-٤) فهاتان الآيتان نص قاطع على ان الرسول ﷺ لايأتى بشىء من عنده وان كل ما ينطق به فى مجال التشريع إنما هو وحى من الله - تعالى - سواء كان وحيا من النوع الأول: القرآن أو من الثانى: السنة النبوية.

٢- ومن ذلك أيضا - قول الله - تبارك وتعالى - مبينا إن السنة وحى: قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ (آل عمران: ١٦٤).

٣ - ومن الآيات التى تقطع بأن السنة وحى من عند الله سبحانه وتعالى، وأن

الرسول ﷺ لا ينطق فيما يتصل بالتشريع إلا بما يوحى إليه من ربه سبحانه ؛ قول الله تعالى فى شأن رسوله قال تعالى: ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴾(الحاقة ٤٤-٤٧)

ومن الآيات القرآنية التى جاءت تأمر بطاعة رسول الله ﷺ ما هو قاعدة عامة فى رسل الله أجمعين - صلوات الله عليهم - وخاتمهم محمد يدخل فى القاعدة دخولاً أوليًا. وذلك قوله : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ (النساء: ٦٤)

فثمرة إرسال الرسل صلوات الله عليهم تنحصر فى أن يبلغوا عن الله فيطاعوا، وطاعتهم إنما هى بإذن الله وأمره. فالشاغب عليهم، التارك لسنتهم، الرافض لطاعتهم، إنما هو محارب لله - سبحانه نابذ لإذنه، فاسق عن أمره، كافر بدينه.

وبهذه الآيات التى قدمناها، والتى هى أوضح من أن توضح، فهى - بحق - آيات بينات. يتضح مكانة السنة النبوية من التشريع، كما تتضح حجيتها، وأنها من حيث الحجية هى بمنزلة القرآن المجيد. فهما من هذا الجانب متساويان. ولا ينبغى أن يفهم من هذا أننا نجعل السنة بمنزلة القرآن فى المكانة والقداسة والشرف. فذلك مما لا يقول به مسلم فلا ريب أن القرآن يفضل السنة بأمور كثيرة نجملها فيما يلى:

١- القرآن المجيد موحى بها من الله - عز وجل - بلفظه ومعناه. أما السنة فهى أقوال الرسول - ﷺ - وأفعاله وتقديراته، وإن كان معناها موحى به من قبل الله تعالى.

٢- القرآن المجيد تكفل الله - تعالى بحفظه، وليست السنة كذلك.

٣- القرآن المجيد يتعبد بتلاوته. وليست السنة كذلك.

٤- القرآن العظيم معجز للإنس والجن أن يأتوا بمثله أو شىء منه. وليس كذلك السنة.

٥- لا تجوز رواية القرآن بالمعنى، وان كان يجوز ذكر معناه منصوصاً على أنه تفسير. أما السنة فتجوز روايتها بالمعنى مع شروطها.

٦- لا يجوز أن يمسه إلا المتطهرون. وليست السنة كذلك.

٧- القرآن مجموع بين دفتى المصحف والسنة موزعة فى كتب السنن والمدونات فالقرآن مقدم على السنة فى هذه الجوانب جميعها.لكن كلامنا هو فى مجال الحجية فى التشريع. وفى هذا المجال نجد القرآن حجة فى التشريع ومثل ذلك السنة، فهى حجة فى التشريع، وحجيتها فى التشريع على نفس المستوى مع حجية القرآن الكريم. فما ثبت بالقرآن، مثل ما ثبت

بالسنة، لأن نقاط الحجية فى الاثنين واحد، وهو الوحى الإلهى، فالقرآن حجة لأنه وحى الله، والسنة كذلك لأنها وحى الله. من هنا ذهب العلماء إلى أن القرآن والسنة متساويان فى مرتبة واحدة من حيث الحجية فى إثبات الأحكام الشرعية[٢٣].

المبحث الثالث: تدوين السنة النبوية وتوثيقها:

عرف المسلمون منذ البدايات الأولى للبعثة النبوية الشريفة الأهمية القصوى للسنة النبوية المطهرة، ومنزلتها من الدين كله، كما عرفوا أنها قرينة القرآن فى التشريع وبيان الدين، وتوضيح المراد من آى القرآن المجيد. وأدركوا كذلك - حاجة القرآن المجيد إلى السنة النبوية لتبينه وتوضحه.كما ورد فى كتاب الله - تعالى - الإشارة إلى هذا المعنى فى قوله سبحانه:

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤).

من أجل ذلك اشتد حرص المسلمين منذ بداية البعثة النبوية على حفظ السنة وتدوينها، وإن تأخر تصنيفها عن تدوينها[٢٤] فإن ما يهمنا تدوينها وتوثيقها الذى بدأ مع البعثة الشريفة فى حياة النبى ﷺ الذى كان يحفز أصحابه رضوان الله عليهم لكتابة السنة النبوية، وتسجيل أقواله عليه الصلاة والسلام وذلك على غير ما أشتهر بين الناس.

فقد اشتهر بين الناس من ذوى الثقافات غير الدينية، أو الثقافات الدينية الضحلة، وكذلك المثقفون من غير ذوى التتبع والاستقصاء؛ أن الحديث النبوى، والسنة بوجه عام قد ظلت لأكثر من مائة عام، بل ظلت قرابة قرنين من الزمان يتناقلها العلماء حفظا دون تدوين وكتابة. وفى ذلك ما فيه من فتح أبواب الطعن والتشكيك فى سنة النبى ﷺ كما تجرى به العادة فى علم ظل قرابة القرنين معتمدا على الحوافظ دون الكتابة والتدوين. وان كان الأمر فى سنة النبى ﷺ لا يستدعى ذلك بل لا يقبله حتى لو كان حفظها رهنًا بالحافظة والذاكرة، من حيث إن سنة النبى ﷺ هى ديننا، وان سنة النبى هى المصدر الأساس لأكثر أحكام الفقه، فالفقهاء فى أحكامهم يلجأون إلى السنة أكثر مما يلجأون إلى الكتاب، لأنهم يجدون تفصيل ما يريدون فى السنة، من حيث إن السنة هى تفصيل الكتاب، وتبيانه.كما قال ربنا سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤). فهذه الأهمية الكبيرة، وذلك الخطر العظيم الذى تمثله السنة النبوية بالنسبة للمؤمنين ودينهم، وحياتهم التى ترسم لهم السنة مناهجها ووسائلها وغاياتها، هذه الحياة

التى تربط كل جزئية فيها بنسبة النبى ﷺ والتى لا يستقيم فيها شىء بدون سنة النبى كل ذلك يجعل المسلمين يحفظون سنة نبيهم، ويحافظون عليها، ولا يدعون شيئًا فى الدنيا يؤثر على حفظهم هذه السنة. فالسنة محفوظة حتى ولو أن ذلك قصرا على الحوافظ والذواكر.

لكن الأمر على غير ذلك. فإن السنة لم يتأخر تدوينها حتى القرن الثانى. ولم تظل معتمدة على الذاكرة دون تدوين أو تصنيف، فإن القول بذلك وهم وخطأ شاع بين متدنى الثقافة الدينية وغير المتثبتين. وقد ساعد على شيوع هذا الخطأ الفهم المتعجل لما ورد عن المؤرخين لتدوين الحديث النبوى، حيث درجوا على القول بأن أول من دون العلم السنة النبوية هو "ابن شهاب الزهرى" المتوفى سنة(١٢٤ أو١٢٥ هـ). وذكروا كذلك المصنفين، فإذا هم ممن عاش بعد سنة (١٤٣هـ). وقد روج لهذه الشائعة أحاديث وردت تنهى عن كتابة الأحاديث، وتقصر الإذن بالكتابة على كتابه القرآن الكريم. وهذه الأحاديث رغم كثرتها - لم يصح منها إلا حديث واحد أخرجه الإمام مسلم - رحمه الله - هو حديث أبى سعيد الخدرى ﷺ: «لا تكتبوا عنى، ومن كتب عنى شيئا غير القرآن فليمحه..» الحديث[٢٥] وهذا الحديث - رغم أن البخارى وغيره قد أعله بالوقف على أبى سعيد - قد رد عليه العلماء بأن سبب المنع كان فى البداية لأمور منها: خشية أن يضاهى بالقرآن غيره، أو أن يشتغل الناس عن القرآن بالسنة، أو أن يخلط الناس بين القرآن والسنة فى الكتابة، وبخاصة وأن الأعراب من الصحابة لم يكونوا قد تفقهوا فى الدين، أو جالسوا العلماء، فلا يؤمن أن يلحقوا ما يجدون من الصحف المكتوبة بالقرآن ويعتقدوا أن ما كتب فيها هو كلام الرحمن[٢٦]. لذلك أورد العلماء الأدلة الكثيرة القائمة على الأمثلة والوقائع الصحيحة على أن رسول الله ﷺ قد أذن بكتابة الحديث. وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يكتبون الحديث، وكان لكثير من الصحابة صحائف خاصة بهم كتبوا فيها سنة النبى ﷺ ومن تلك الصحائف التى كتبها الصحابة فى حياته ﷺ:

١ـ صحيفة أبى بكر الصديق ﷺ كتب فيها فرائض الصدقة. وفى هذه الصحيفة: **(هذه فريضة الصدقة التى فرضها رسول الله ﷺ على المسلمين..)** الحديث بطوله[٢٧].

٢ـ صحيفة على بن أبى طالب ﷺ وفيها قول على: **"من زعم أن عندنا شيئا نقرأه ليس فى كتاب الله تعالى وهذه الصحيفة فقد كذب"**. قال راوى الأثر: "وكانت الصحيفة معلقة فى سيفه، وفيها أسنان الإبل، وشىء من الجراحات، وحديث النبى ﷺ: «المدينة

حرم من عير إلى ثور، فمن أحدث فيها حدثًا أو آوى محدثًا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين" الحديث..»[٢٨].

٣ـ صحيفة عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما، المعروفة بالصحيفة الصادقة. روى مجاهد فقال: "أتيت عبد الله بن عمرو بن العاص فتناولت صحيفة من تحت مفرشه، فمنعنى فقلت له: ما كنت تمنعنى شيئا، قال: هذه الصادقة، هذه ما سمعت من رسول الله ﷺ ليس بينى وبينه أحد"[٢٩].

٤ـ صحيفة عبد الله بن أبى أوفى. وقد ذكرها الإمام البخارى فى كتاب الجهاد من صحيحه: باب الصبر عند القتال[٣٠].

٥ـ صحيفة أبى موسى الأشعرى ﷺ[٣١].

٦ـ صحيفة جابر بن عبد الله[٣٢].

٧ـ صحيفة" الصحيحة" التى تروى عن أبى هريرة ﷺ قد رواها الإمام أحمد فى مسنده[٣٣].

ومن الأدلة ـ كذلك ـ على أن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ كانوا يكتبون السنة فى حياة رسول الله ﷺ ما يلى من أمثلة للتذكير لا للحصر:

١ - حديث أبى هريرة ﷺ الذى مر بنا والذى يقول فيه: "ما من الصحابة أحد أكثر منى حديثا إلا ما كان من عبد الله بن عمرو، فإنه كان يكتب ولا أكتب..." [٣٤].

٢ - حديث عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما، الذى يقول فيه: "كنت أكتب كل شىء أسمعه من رسول الله ﷺ فنهانى ناس عن ذلك وقالوا: تكتب كل شىء تسمعه ورسول الله ﷺ بشر يتكلم فى الرضا الغضب، فأمسكت عن الكتابة، وسألته ﷺ عن ذلك، فأشار رسول الله ﷺ إلى فيه وقال: «اكتب فو الذى نفسى بيده ما يخرج منه إلا الحق»"[٣٥].

٣ - حديث أبى هريرة ﷺ: "خطب رسول الله ﷺ فى فتح مكة..." الحديث وفيه (اكتبوا لأبى شاه)[٣٦].

هذه الأدلة جميعها -وغيرها كثير - تدل على أن السنة النبوية كتبت ودونت فى عهد النبى ﷺ فى حياته الشريفة منها ما كان بأمر مباشر من رسول الله ﷺ كما نرى من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، وحديث أبى شاه.

ومنها ما كان اجتهاد من بعض الصحابة يكتبون ما يخافون ضياعه، فيكتبونها على هيئة مفردات.

ومنها ما كان مدونات كبيرة مثل صحيفة أبى بكر، وصحيفة عبد الله بن عمرو، وصحيفة همام عن أبى هريرة التى كاتبها ثمانية وثلاثين ومائة حديث رواها أحمد فى مسنده.

وهذا الذى أحصى وسجله العلماء، وما لم يحص كثير. ورغم ذلك فإن السنة

الشريفة ظلت غرضا لسهام أعداء الله ورسوله والمسلمين. الذين يحاولون نقض عهدى الإسلام، بالإساءة إلى سنة النبى ﷺ والطعن فيها والتشكيك فى صحتها، بل والطعن فى الائمة الأبرار الأطهار الذين حفظ الله تعالى بهم دينه حيث وفقهم لحفظ سنة نبيه ﷺ لكن إبليس وذريته، وجنده من الجنة والناس يطعنون فى هؤلاء الأئمة. حتى وصل الفجور بأحدهم أن يقول فى أمير المؤمنين فى الحديث "أبى عبد البخارى" صاحب أصدق كتاب بعد كتاب الله تعالى قال عنه فض الله فاه، وجعل جهنم مثواه: "ما أفسد هذا الدين إلا البخارى وجماعته".

لذا رأينا أن نشير - بإيجاز- إلى طائفة الرافضين حديث النبى وسنته فى المبحث التالى بحوله تعالى والله المستعان.

المبحث الرابع: منكرو السنة والشاغبون عليها:

إن تاريخ منكرى سنة رسول الله - ﷺ - يكاد أن يساوق تاريخ منكرى رسالته عليه الصلاة والسلام، فالكفر بسنته هو قرين الكفر برسالته، فهما أمران متقاربان زمانا، متساويان منزلة، متماثلان حكما، لا يختلفان من حيث الحكم إلا باعتبار أن ثمة كفرًا دون كفر، و إلا فإن إنكار سنة رسول الله ﷺ كفر كما أن إنكار رسالته كفر. ومن المسلم به أنه لم يخل زمان من الأمرين جميعا، فكما لم يخل زمان من منكرى رسالته الكافرين بها، كذلك لم يخل زمان من منكرى سنته - ﷺ - الشاغبين عليها. مع زعم هؤلاء الآخرين أنهم مسلمون نعنى منكرى السنة، وأنهم مؤمنون برسالته. وهذا - لعمرى - شىء عجيب. إذا كيف يكونون مؤمنين برسالته ثم ينكرون سنته، ويرفضون أقواله وأفعاله، ويتنكبون طريقته، ويصرون على عدم الأخذ عنه، والاحتكام إليه، والتسليم له. والله تعالى يقول: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥).

لقد بدأت مسيرة إنكار السنة فى عهده ﷺ ويذكر العلماء مثلا عن ذلك: السبب الذى نزلت فيه الآية الكريمة التى ذكرناها. حيث اعترض أحد الصحابة على حكم الرسول ﷺ ورفضه فنزلت الآية الكريمة فى ذلك.

ثم اتضح ذلك أكثر فى عهد الصحابة - رضوان الله عليهم - بعد وفاة النبى ﷺ حيث بدأ قوم من الأعراب، وممن فى إيمانهم دخل وجهل يرفضون السنة، ويقولون لا نأخذ إلا بما فى القرآن وقد تنبأ رسول الله ﷺ بهؤلاء وحذر منهم ومن ضلالهم، وقد ورد فى الصحاح كثير من أحاديث النبى ﷺ

عن أولئك الذين أنكروا السنة زاعمين اكتفاءهم عنها بالقرآن. ومن هذه الأحاديث:

١- عن أبى رافع مولى رسول الله قال: قال رسول الله - ﷺ (لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه أمر مما أمرت به أو نهيت عنه يقول: لا أدرى، ما وجدنا فى كتاب الله اتبعناه). ([٣٧])

٢ - عن المقدام بن معد يكرب أن رسول الله ﷺ قال: «ألا أنى أوتيت القرآن ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه، ألا وان ما حرم رسول الله - ﷺ كما حرم الله». ([٣٨])

٣ - عن جابر بن عبد الله أن رسول الله - ﷺ قال: «لعل أحدكم يأتيه حديث من حديثى وهو متكئ على أريكته فيقول "دعونا من هذا، ما وجدناه فى كتاب الله اتبعناه»([٣٩])

وهذا الذى حدث به رسول الله ﷺ وحذر منه قد وقع كما صوره رسول الله تمامًا، وقد نقل إلينا السلف الصالح روايات كثيرة عن هؤلاء الذين أنكروا السنة مدعين الاكتفاء بالقرآن. ومن هذه الروايات:

١- عن الحسن البصرى - رحمه الله - أن عمران بن الحصين كان جالسًا ومعه أصحابه فقال رجل من القوم: (لا تحدثونا إلا بالقرآن قال: فقال له: - أُدْن فدنا، فقال له: " أترى لو وكلت أنت وأصحابك إلى القرآن أكنت تجد فيه صلاة الظهر أربعًا، والمغرب ثلاثًا تقرأ فى اثنين؟ أترى لو وكلت أنت وأصحابك إلى القرآن أكنت تجد فيه الطواف سبعا، والطواف بالصفا والمروة، ثم قال: أى قوم: خذوا عنا، فإنكم والله إن لم تفعلوا لتضلن).([٤٠]).

٢- وعن أيوب السختيانى: أن رجلا قال لمطرف بن عبد الله بن الشِّخِّير لا تحدثونا الا بما فى القرآن. فقال له مطرف" إنا والله ما نريد بالقرآن بدلا، ولكنا نريد من هو أعلم بالقرآن منا".([٤١]).

٣- وعن محمد بن كثير، عن الأوزاعى، عن حسان بن عطية قال: "كان جبريل ينزل على رسول الله ﷺ بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن".([٤٢])

وقد انقسم منكرو السنة إلى طوائف أشهرها:

١- الشيعة: وهؤلاء علتهم فى عقائدهم الضالة، حيث كفروا الصحابة جميعا، فلم يبقوا إلا على قلة من الصحابة لا يبلغون عدد أصابع اليدين رضى الله عن الصحابة، ولعن الله الظالمين، وهؤلاء لا يقبلون الحديث إلا ممن كان على دينهم.. وقد أسندوا السنة جميعها إلى "جعفر بن محمد" رحمه الله، وجروا فى كل أحاديثهم على قولهم: "قال أبو عبد الله عليه السلام يقصدون جعفر بن محمد - رحمه الله -

ويسمون فقههم "الفقه الجعفرى" نسبة إليه وهو برىء منهم ومن كل ما تقولوا عليه.

٢ـ أما الخوارج: فقد طعنوا فى الصحابة - رضوان الله عليهم - بعد واقعة التحكيم المعروفة.فمن الخوارج من فسق الصحابة وهم قلة لا تذكر، وأما جمهرتهم فقد كفروهم، بل جعلوهم كالمشركين فى وجوب حربهم وسبيهم، وعدم قبول الجزية منهم.ومن ثم فقد أسقطوا عدالة الصحابة جميعا، ولم يقبلوا أخذ السنة عنهم، وإذا عرفنا أن الصحابة رضى الله عنهم هم سبيلنا إلى معرفة سنة النبى ﷺ؛ فإننا ندرك مقدار زيغ هؤلاء وضلالهم وفساد دينهم.

٣ـ وأما المعتزلة: ومن جرى مجراهم؛ فقد ردوا السنة النبوية فى جمهرتها وأنكروها، حيث طعنوا فى خبر الآحاد، وذكروا أن خبر الآحاد لا يفيد علما، ولا يوجب عملا، وزعموا أنهم لا يأخذون إلا بالمتواتر. وهذا يعنى أنهم يردون الدين فى جملته، ويتركون المجال للعمل بعقولهم فى مقابل الوحى الشريف المتمثل فى السنة النبوية. وهذا ضلال مبين.

القرآنيون منكرو السنة:

لقد ظلت مسيرة الضلال هذه التى تكلمنا عنها تنتقل عبر التاريخ بطوائفها المختلفة، وعلى مستوى الأمة المسلمة شرقا وغربا، حتى كانت نهاية القرن التاسع عشر الميلادى وبداية القرن العشرين، حيث نبتت نابتة سوء بين المسلمين فى بلاد الهند، أنكرت السنة بجملتها، ورفضوها جميعًا، ورفعوا من دينهم سنة رسول الله ﷺ، وخلت جميع كتبهم الدينية من جملة "قال رسول الله ﷺ" وقد زعم هؤلاء - أخزاهم الله أن القرآن كاف وواف، وأن الدين فى غنى عن سنة محمد - ﷺ، وكانوا يفاخرون - لعنهم الله - بأنهم أهل القرآن، لا يشتغلون إلا به، وأما الأمة كلها فقد ضلت وزاغت حيث اشتغلت الأمة بسنة النبى ﷺ وتركت القرآن.. والواقع أن هؤلاء ليسوا قرآنيين، ولا من المشتغلين بالقرآن أو محبيه. بل واقع أمرهم، وحقيقة دينهم، أنهم أعداء القرآن، الرافضون له، الخارجون عليه، الكافرون به. ولقد مر بنا حديث القرآن العظيم عن النبى ﷺ، وعن وجوب طاعته، ووجوب أتباعه، ووجوب الأخذ عنه، والسماع له، والاقتداء والائتساء به ﷺ وقد بدأت هذه الطائفة مسيرتها بالهند على يد جماعة ممن باعوا أنفسهم للإنجليز الذين كانوا يستعمرون الهند فى ذلك الزمان. وقد جندهم الإنجليز وأغدقوا عليهم المال والجاه، والحماية من جماهير المسلمين، جندهم الإنجليز للقضاء على الإسلام. وفكر هؤلاء ودبروا، وعرفوا أن القضاء على السنة ورفضها هو القضاء على الإسلام. ومن ثم شمروا عن ضلالاتهم، وجدوا فى اختلاق ما

أسمـوه "شـبهات ضـد السـنة". وأنشـأوا الجمعيات المناهضة للسنة. وزعماء هـذه الـدعوة الضـالة الكـافرة كـثيرون، نذكـر منهم أحـد زعماءهـا المؤسسـين، وهـو: أحمد خان([٤٣]).

أ.د محمود مزروعة

الهوامش:

(١) أخرجه مسلم.
(٢) المعجم الوسيط.ص: ٤٥٦، وغيره من المعاجم.
(٣) متفق عليه.
(٤) متفق عليه.
(٥) السنة ومكانتها من التشريع.د.مصطفى السباعى.ص ٤٧، السنة قبل التدوين.ص ١٦ د.عجاج الخطيب.
(٦) رواه أحمد وأبو داود والترمذى وابن ماجه.
(٧) إرشاد الفحول. ص ٣١- والموافقات ج٤ص٣- تدوين السنة ص١٧ د.محمد مطر الزهرانى - السنة ومكانتها من التشريع ص: ٤٩.
(٨) متفق عليه.
(٩) متفق عليه.
(١٠) متفق عليه.
(١١) متفق عليه.
(١٢) رواه أحمد وأبو دواد والدارقطنى وابن حبان والحاكم..
(١٣) رواه الترمذى
(١٤) روام مسلم والترمذى.
(١٥) رواه البخارى.
(١٦) رواه أحمد والترمذى.
(١٧) متفق عليه.
(١٨) روام أحمد وابن حيان والبيهقى.
(١٩) رواه مسلم وأحمد وأبو داود
(٢٠) متفق عليه.
(٢١) متفق عليه.
(٢٢) رواه أحمد فى مسنده ١٦٣/٢٠ والدارمى فى سننه ١٠٣/١، وأبو داود فى سننه، ٦٠/٤ والخطيب فى تقييد العلم ص: ٧٤ــ ٨١ وانظر: تدوين السنة النبوية ص: ٧٩.
(٢٣) انظر: الكفاية. ص٣٩ــ ٤٠ الخطيب البغدادى ــ بحوث فى السنة ص٣٣ الشيخ عبد الغنى عبد الخالق ــ شبهات القرآن حول السنة النبوية. د.محمود مزروعة
(٢٤) هناك فرق بين التدوين والتصنيف قد لا يلتفت إليه الكثيرون. لذلك رأينا أن نبين الفرق بينهما للإفادة. فالتدوين: هو جمع المعلومات المتفرقة المشتتة المتباعدة فى كتاب أو ديوان واحد، كأن يكون لديك معلومات فى قصاصات متفرقة فتجمعها فى كتاب واحد. وفى(القاموس): دونه تدوينا: جمعه. والتدوين أعم من التصنيف.
أما التصنيف: فمرحلة بعد التدوين، وهو أخص من التدوين وأدق وأكثر فائدة إذ هو ترتيب ما دُوِّن وتنسيق فلى فصول محددة، وأبواب معينة، ومباحث مميزة. فالتصنيف يأتى بعد التدوين. فأنت تجمع المعلومات أى تدونها، ثم تصنفها فى أبواب وفصول ومباحث. قال فى القاموس"... وصنفه تصنيفا: جعله أصنافا، وميز بعضه عن بعض". انظر معاجم اللغة. وبخاصة: القاموس المحيط ج ٤ ص ٢٢٦، تاج العروس: ج٩ ص٢٠٤. ولسان العرب. مادة: دوّن.
(٢٥) صحيح مسلم كتاب الزهد. حديث٧٢. وقد اختلف البخارى ومسلم ــ رحمهما الله تعالى ــ وقفه ورفعه.
(٢٦) تقييد العلم ص٥٧ الخطيب.
(٢٧) صحيح البخارى - كتاب الزكاة - باب زكاة الغنم: فتح البارى جـ٣ ص٣١٧ حديث١٤٥٤.

(٢٨) صحيح البخارى ــ كتاب العلم ــ باب كتابة العلم ح ١١١ وانظر تقييد العلم ص٨٨ و انظر: جامع بيان العلم وفضله.ج١ ص٧١. وانظر: تدوين السنة النبوية ص٩٠ــ٩١ د.محمود بن مطر الزاهرانى.

(٢٩) جامع بيان العلم وفضله. ج١ ص٧٣ وقد أخرج الإمام أحمد هذه الصحيفة فى مسنده. ج٢ ص١٥٨.

(٣٠) فتح البارى ج٦ص: ٤٥ ح٢٨٣٣.

(٣١) نص على ذكرها الدكتور عبد الغنى عبد الخالق فى البحوث. وذكر أنها فى مكتبة "الشهيد على بتركيا".

(٣٢) ذكرها ابن حبان. فى مشاهير علماء الأمصار ص١١، الإمام الذهبى فى التذكرة ٤٣/١ وذكر د.أكرم العمرى أنها بمكتبة الشهيد على بتركيا

(٣٣) رواها أحمد فى مسنده، وطبعت بتحقيق محمد حميد الله.

(٣٤) صحيح البخارى ــ كتاب العلم.

(٣٥) رواه أحمد، أبو داود،الدارمى، انظر: تقييد العلم ص ٧٤.

(٣٦) صحيح البخارى -كتاب العلم.

(٣٧) رواه أبودود فى سننه ح ٤٦٠٥ / والترمذى فى كتاب العلم من جامعة ج ٢٦٦٣. وقال: حديث حسن صحيح

(٣٨) رواه أبو داود فى سننه ح ٤٦٠٤ / والترمذي فى كتاب العلم من جامعة

(٣٩) رواه الخطيب فى كتابه الكفاية ص: ٤٢ وابن عبد البر فى جامع بيان العلم وفضله ج ٢ ص ١٨٩.

(٤٠) رواه البيهقى فى الدلائل ٥/١ وابن عبد البر فى الجامع ١٩١/٢

(٤١) رواه البيهقى فى المدخل، وابن عبد البر فى الجامع ١٩١/١

(٤٢) رواه الدارمى فى السنن: ٥٤٩، والخطيب فى الكفاية.ص٤٨، وابن عبد البر فى الجامع ١٩١/١

(٤٣) أحمد خان بن أحمد مير المتّقى بن عماد الحسينى. ولد بمدينة " دلهى " أكتوبر ١٨١٧م. تعلم العربية والفارسية والأنجليزية، درس العلوم الدينية، وحفظ القرآن. مات أبوه وهو فى الحادية والعشرين، التحق للعمل بشركة الهند الشرقية، وكان ذلك بداية اتصاله بالإنجليز لاحظ سادته الإنجليز استعداده لعمل أى شىء لتحقيق طموحاته. فأغدقوا عليه المال والحماية، وردّ إليهم هو أياديهم، فباع دينه وأمته لإرضائهم. أكثر من التأليف والكتابات لخدمة سادته الإنجليز، وتعبيرا عن رضاهم عنه منحته ملكة انجلترا لقب " سير " – سيد –، فانتقل اسمه من "أحمد خان" إلى " سير أحمد خان " واشتهر فى العربية – " السيد أحمد خان " بسبب هذا اللقب الذى منحه الإنجليز له أنشأ الكثير من المدارس يدرس فيها الولاء للإنجليز وتخرج عملاء لسيادته. ثم ختم نشاطه بإنشاء جامعة " عليكره – أو " على كره " هذا على المستوى العام. وعلى المستوى الشخصى فقد شهد القريبون منه أنه كان لا يصلى ولا يصوم ولا يهتم بشعائر الدين. ولسنا بحاجة إلى شهادتهم لنعرف ذلك. توفى فى مارس ١٨٩٧ عن ثمانين عاما: أنظر الفكر الإسلامى الحديثة. د. محمد البهى، شبهات القرآنيين ضد السنة/ خادم حسين بخسن.

الشرك

فى المعاجم العربية يقال: شَرِكْتُه، وشارَكته، وتشاركوا، واشتركوا، وهو شريكى، وهم شركائى، ولى فيه شركة وشرك، وأشركه فى الأمر. وأشرك بالله تعالى، وهو من أهل الشرك.

والشِّرْكَةُ والشَّرِكة سواء: مخالطة الشريكين. يقال: اشتركنا بمعنى تَشارَكنا، وقد اشترك الرجلان وتَشارَكا وشارَك أَحدُهما الآخر؛ خَلْط المِلْكين. وقيل: هو أن يوجد شىء لاثنين فصاعدًا، عينًا كان ذلك الشىء أو معنى؛ كمشاركة الإنسان والفَرَس فى الحيوانيّة، [1].

ويقال فى المُصاهرة: رَغِبْنا فى شِركِكم وصِهْركم أى مُشاركتكم فى النسب. وقد شَرِكه فى الأمر بالتحريك، يَشْرَكه إذا دخل معه فيه وأَشْرَكه معه فيه. وأَشْرَك فلانٌ فلاناً فى البيع إذا أدخله مع نفسه فيه. واشْتَرَكَ الأمرُ: التبس.

وفى الشعر العربى وردت الكلمة اسمًا وفعلاً، ومفردًا وجمعًا، كما تنوعت معانيها، حسية ومعنوية، فيقال شَريك والجمع أَشْراك مثل شِبْر وأَشبار، ويتيم وأيتام، ونصير وأنصار، والاسم الشِّرْك؛ قال الجعدى:

وشارَكْنا قُرَيْشاً فى تُقاها
وفى أَحْسابها شِرْكَ العِنان

وكما تنوعت معانى لفظ الشرك فى اللغة وردت كذلك فى القرآن الكريم على أوجه مختلفة، وقد حصرها الفيروز آبادى فى ستة أوجه:

الأوّل: بمعنى الإشراك بالله، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾ (الحج:٣١).

الثانى: الشِّرك فى الطاعة كقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ (الكهف:١١٠).

الثالث: الشرك مع أحدٍ فى أمرٍ: ﴿أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾ (الأحقاف:٤).

الرَّابع: الشِّرك بمعنى الشَّريك إبليس: ﴿ جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا ﴾ (الأعراف:١٩٠). أى جعلوا إبليس شريكاً لله.

الخامس: بمعنى الأصنام والأوثان: ﴿ فَلْيَأْتُوا۟ بِشُرَكَآئِهِمْ ﴾ (القلم:٤١). أى بأصنامهم.

السّادس: بمعنى الشريك المعروف: ﴿ فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ ﴾ (الزمر:٢٩)[2]، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَأَشْرِكْهُ فِىٓ أَمْرِى ﴾ (طه:٣٢).

وقد اهتم القرآن الكريم بالنوع

الأول من هذه الأنواع الستة، ونهى عنه فى أكثر المواضع، قال الله تعالى حكاية عن عبده لقمان أنه قال لابنه: ﴿ يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ ﴾ (لقمان:١٣)، وإنما دخلت التاء فى قوله: ﴿ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ ﴾ لأن معناه لا تَعْدِلْ به غيره فتجعله شريكًا له، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَن تُشۡرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا ﴾ (الأعراف:٣٣)، لأن معناه عَدَلُوا به، ومن عَدَلَ به شيئاً من خلقه فهو كافرٌ مُشرِك، لأن الله وحده لا شريكَ له ولا نِدَّ له ولا نَديدَ.

وقال أَبو العباس فى قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشۡرِكُونَ ﴾ (النحل:١٠٠)، معناه الذين هم صاروا مشركين بطاعتهم للشيطان، وليس المعنى أنهم آمنوا بالله وأشركوا بالشيطان، ولكن عبدوا الله وعبدوا معه الشيطان فصاروا بذلك مُشْركين.

ومن أجل الاختلاف والتفاوت بين درجات الشرك كان شِرْك الإنسان فى الدّين على ضربين: أَحدهما: الشِّرْك العظيم، وهو إثبات شريك لله، تعالى الله عن ذلك، يقال: أَشرك فلان بالله. وذلك أَعظم كفر.

والثانى: شرك صغير، وهو مراعاة غير الله معه فى بعض الأُمور، وذلك كالرِّياءِ والنفاق المشار إليه بقوله: ﴿ جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا ﴾.

وأما قوله تعالى: ﴿ وَلَا يُشۡرِكُ فِي حُكۡمِهِۦٓ أَحَدٗا ﴾ (الكهف:٢٦)، فمحمول على الشِّرْكَيْن.

وفى أحاديث الرسول ﷺ يحظى (الشِّرك) كبيره وصغيره بالنصيب الأكبر من الزجر والذم، ففى الحديث: «الطِّيَرةُ شِرْكٌ ولكنّ الله يذهبه بالتوكل»[٣] جعل التَّطَيُّرَ شِرْكاً به تعالى فى اعتقاد جلب النفع ودفع الضرر، وليس الكفرَ بالله لأنه لو كان كفرًا لما ذهب بالتوكل.

وفى تَلْبية الجاهلية: «لبيك لا شريك لك إلاّ شريك هُوَ لك تملكه وما مَلَكَ» يَعْنُون بالشريك الصنم، يريدون أَن الصنم وما يملكه ويختص به من الآلات التى تكون عنده وحوله والنذور التى كانوا يتقرّبون بها إليه كلها ملك لله ﷻ، فذلك معنى قوله تملكه وما ملك.

وفى الحديث: «أَعوذ بك من شر نفسى، ومن شر الشيطان وشِرْكِه»[٤] أى ما يدعو إليه ويوسوس به من الإشراك بالله تعالى، ويروى بفتح الشين والراء، أَى حَبائله ومَصايده، واحدتها شَرَكَة[٥].

ومن موضوعات علم الكلام هو البحث فى

مدلول كلمة (شرك) وما يقابلها، وتتجه الفلسفة الكلامية فى أبحاثها

إلى العلة الأولى، حيث يتنوع الشرك بناءً على تحديد كنه هذه العلة أو تحديد خصائصها وما ينبغى تجاهها إلى أنواع، وهى:

١. **شرك الاستقلال**: وهو إثبات إلهين مستقلين، كشرك الثنوية، فإنهم يثبتون إلهين أحدهما حكيم يفعل الخير، والثانى سفيه يفعل الشر.

٢. **شرك التركيب**: وهو القول: أن الله مركب من عدة آلهة أصغر منه.

٣. **وشرك التدبير**: وهو القول: إن الله خلق العالم وفوض تدبير العالم السفلى إلى خلقه من العقول والنفوس.

٤. **وشرك العبادة**: وهو الجمع بين عبادة الله وعبادة غيره، فكل من أثبت إلهين أو قال إن الله مركب من عدة أقانيم متساوية أو أثبت أرواحاً سماوية تشارك الله فى تدبير العالم، أو جمع بين عبادة الله وعبادة غيره من الموجودات فهو مشرك، وليست الأصنام التى يعبدها الوثنيون آلهة، وإنما هى صور حسية ترمز إلى الكواكب أو الأرواح السماوية التى يعبدونها [٦].

على أن مدلول كلمة شرك يخالف فى الفقه عن هذا المعنى، فإن معنى كلمة شِرْك فى الفرائض نصيب، ويقال فَريضة مُشتَرَكة: أى يستوى فيها المقتسمون.

وقد عنى القرآن الكريم عناية بالغة بإثبات الوحدانية ونفى الشرك وسلك فى ذلك سبلاً عدة منها :

١ ــ السؤال عن صفات الآلهة المزعومة من دون الله، وعن قدرتها على الإيجاد والعدم، وعن عجزها عن مد يد العون إلى مؤلهيهم

وقد ورد ذلك كثيرًا فى القرآن الكريم.

٢ ــ إدراج هذه الآلهة المزعومة فى دائرة التحدى مع عابديهم أن يأتوا بمثل القرآن مع تكرار التحدى لهم، قال تعالى : ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ (البقرة:٢٣ -٢٤).

٣ - بيان عجز هذه الآلهة المزعومة عن رد الأذى النازل بها وإن كان من أضعف المخلوقات، قال تعالى:

﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ﴾ (الحج:٧٣).

٤- بيان مصير هذه الآلهة فى الآخرة، قال تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا

وَارِدُونَ ﴿٩٨﴾ لَوْ كَانَ هَٰؤُلَاءِ آلِهَةً مَّا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ (الأنبياء ٩٨ -٩٩).

٥ ـ ومن أبلغ الأدلة على نفى الشريك فى الكون وتحريم الشرك فى الاعتقاد أنا رأينا القرآن يسلك سبيلا عقليًا فى الإقناع بنفى الشريك، قال تعالى: ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ (المؤمنون : ٩١) وقال تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (الأنبياء:٢٢) والعقل يقول : إنهما لم تفسدا ، فدل على أنه لا إله إلا الله.

٦ـ ومن أجل نقاء التوحيد وحرمة الشرك وكافة صوره ومظاهره رأينا الإسلام ينهى عن الحلف بغير الله وعن النذر إلا لله وعن اتخاذ الصور والتماثيل، فضلاً عن تحريمه الرياء وأن يُقصد بالعمل غير وجه الله، فمن عمل عملا يبتغى به وجه الله فقد أشرك، وفى الحديث " أنا أغنى الأغنياء عن الشرك" ومن لازم العبادة التجرد التام عند عن كل معانى الرياء القيام بها، وفى الحديث " الإسلام : أن تعبد الله لا تشرك به شيئا " فدل ذلك على أن هناك من يعبد الله ويشرك معه غيره .

إن التوحيد هو نقطة البداية فى حياة المسلم وهو منتهى الغاية من حياة المسلم وإن الشرك عارض لعدة عوارض وزواله ميسور؛ لأن أدلته أوهى من خيط العنكبوت . وأن من يشرك مع الله غيره فقد أضر نفسه دون أن يضر ربه لأنه يقع فى دائرة التنازع والتوحيد من لازمه الاستقرار فى الدينا والنجاة من النار فى الآخرة.

أ.د عبد الرحمن جيرة التومى

الهوامش :

(١) لسان العرب / ابن منظور مادة [شرك].

(٢) (بصائر ذوى التمييز / الفيروز آبادى بصيرة فى: [شرك] معجم مفردات ألفاظ القرآن/الأصفهانى مادة [شرك].

(٣) رواه أبو داود والترمذى انظر (غاية المرام فى تخريج أحاديث الحلال والحرام) الألبانى صـ١٨٦ رقم الحديث ٣٠٣ المكتب الإسلامى

(٤) الحديث عن أبى هريرة ذكره الألبانى فى سلسلة الأحاديث الصحيحة جـ٦ صـ ٥٨ رقم الحديث ٢٧٥٣ الطبعة الأولى مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الرياض ١٩٩٦مز

(٥) لسان العرب مادة [شرك] .

(٦) مادة الشرك المعجم الفلسفى جميل صليبا جـ ١ صـ ٧٠٠، ٧٠١ .

الشعوذة (الشعبذة)

لغة: الشعوذة، من شعوذ، أى شعبذ، فهو مُشعوِذ، و شعبذ شعبذة: مهر فى الاحتيال وأرى الشىء على غير حقيقته، معتمدًا على خداع الحواس، وزين الباطل لإيهام أنه الحق، فهو مشعبذ[1].

فالشعوذة أو الشعبذة تعنى - لغة - السرعة و الخفة و التمويه وتزيين الباطل و إظهاره على أنه حق[2]، وما هو بحق، وكأنها ضرب من السحر .

واصطلاحًا: الشعوذة أو الشعبذة تدخل فى مجال السحر ؛ فالنفوس الساحرة على مراتب ثلاث:

فأولها: المؤثر بالهمة فقط من غير آلة ولا معين، وهذا هو الذى تسميه الفلاسفة السحر.

والثانى: بمعين من مزاج الأفلاك أو العناصر أو خواص الأعداد و يسمونه الطلسمات، وهو أضعف رتبة من الأول.

والثالث: تأثير فى القوى المتخيلة؛ إذ يعمد هذا التأثير الى القوى المتخيلة فيتصرف فيها بنوع من التصرف و يلقى فيها أنواعاً من الخيالات والمحاكاة وصورًا مما يقصده من ذلك، ثم ينزلها إلى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه، فينظر الراءون كأنها فى الخارج و ليس هناك شىء من ذلك، كما يحكى عن بعض الناس أنه يرى البساتين و الأنهار والقصور، وليس هناك شىء من ذلك . ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبذة [3].

فالشعوذة : هى كل أمر مموه باطل لا حقيقة له ولا ثبات[4]، بل هى حيل وتهويل وإيهام ليس لها حقائق، أو لها حقائق لكن لطف مأخذها، ولو انكشف أمرها لعلم أنها أفعال معتادة يمكن لمن عرفها أن يأتى بمثلها.

وهى - كما قلنا - ضرب من السحر يقوم على التمائم و التعاويذ والأحجبة والطلاسم.

وقد جعلت الشريعة باب السحر بابًا واحدًا محظورًا، لما فيها من الضرر، وخصته بالحظر و التحريم[5]؛ لأن الأفعال إنما أباح لنا الشارع منها ما يهمنا فى ديننا الذى فيه صلاح آخرتنا أو فى معاشنا الذى فيه صلاح دنيانا.

وما لا يهمنا فى شىء منهما: فإن كان فيه ضرر أو نوع ضرر، كالسحر الحاصل ضرره بالوقوع.

والطلسمات والنجامة التى فيها نوع ضرر باعتقاد التأثير فتفسد العقيدة الإيمانية برد الأمور إلى غير الله، فيكون حينئذ ذلك الفعل محظورًا على نسبته فى الضرر، و إن لم يكن مهما لنا وليس فيه ضرر فلا أقل من تركه قربة إلى الله تعالى، فإن من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه.

أ.د. محفوظ عزام

الهوامش:

---

(١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط ٥٠٣/١.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، مادة (شعوذ).

(٣) ابن خلدون: المقدمة، طبعة دار الشعب ص٤٦٨.

(٤) الجصاص: أحكام القرآن ج١ص٤٣.

(٥) ابن خلدون: المقدمة ص٤٧٣.

الشفاعة

لغة: من شفع الشىء يشفع شفعًا: ضم مثله إليه، وجعله زوجًا، وشفع لفلان: كان شفيعًا له، وشفع إلى فلان: توسل إليه بوسيلة، وفى الأمر: كان شفيعًا فيه، وهو مشفع بقبول الشفاعة، واستشفع: طلب الناصر والمعين، والشافع: صاحب الشفاعة، والشفاعة كلام الشفيع، و الشفيع: صاحب الشفاعة[1].

فهى توسط بالقول فى وصول شخص إلى منفعة دنيوية أو أخروية، أو إلى خلاص من مضرة كذلك، أو هى سؤال التجاوز عن الذنوب من الذى وقع الجناية فى حقه - والشفاعة إن كانت إلى الله فهى الدعاء للمشفوع له ففى الأثر: " **من دعا لأخيه بظهر الغيب قال الملك الموكل به: ولك بمثل**"[2]. وإذا كانت إلى الناس فهى كلام الشفيع فى حاجة، بطلب من يستطيع قضاءها كالملك مثلاً[3].

وقال الراغب: الشفاعة: الانضمام إلى آخر ناصر له وسائل عنه وأكثر ما يستعمل فى انضمام من هو أعلى حرمة ومرتبة إلى من هو أدنى، ومنه الشفاعة فى القيامة[4].

وقال القرطبى: الشفاعة: ضم غيرك إلى جاهك ووسيلتك فهى على التحقيق: إظهار لمنزلة الشفيع عند المشفع، وإيصال منفعته للمشفوع[5].

وقد وردت مادة الشفاعة فى القرآن الكريم فى إحدى وثلاثين آية منها ثلاث عشرة بلفظ: (شفاعة)، خمس بلفظ (شفيع) وخمس بلفظ (شفعاء)، وباقى المواضع أفعال ومصادر[6] كما يتضح ذلك مما يلى:

واصطلاحًا: توسط صاحب جاه عظيم لدى من هو أعظم منه فى العفو عن حق له عند مذنب فى الدنيا أو الآخرة.

١. أقسامها:

الشفاعة قسمان: شفاعة حسنة، وشفاعة سيئة.

أ - الشفاعة الحسنة: هى أن يشفع الشفيع لإزالة ضرر أو رفع مظلمة عن مظلوم، أو جر منفعة إلى مستحق ليس فى جرها ضرر ولا ضرار، فهذه مرغوب فيها مأمور بها قال الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (المائدة: ٢) وللشفيع نصيب فى أجرها وثوابها، قال الله تعالى: ﴿مَّن يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا﴾ (النساء: ٨٥).

ويندرج فيها دعاء المسلم لأخيه المسلم بظهر الغيب.

ب - الشفاعة السيئة: هى أن يشفع فى إسقاط حد بعد بلوغه السلطان، أو هضم حق أو إعطائه لغير مستحقه، وهو منهى عنه؛ لأنه تعاون على الإثم والعدوان ﴿ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ﴾ (المائدة: ٢). وللشفيع فى هذا كفل من الإثم، قال تعالى: ﴿ وَمَن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُۥ كِفْلٌ مِّنْهَا ﴾ (النساء: ٨٥). والضابط العام أن الشفاعة الحسنة هى: ما كانت فيما استحسنه الشرع، والسيئة: فيما كرهه وحرمه[٧].

١- أنواع الشفاعة:

قال القاضى أبو العز: الشفاعة أنواع منها مما هو متفق عليه بين الأمة، ومنها ما خالف فيه المعتزلة ونحوهم من أهل البدع.

النوع الأول: الشفاعة الأولى وهى العظمى الخاصة بنبينا ﷺ من بين سائر إخوانه من الأنبياء والمرسلين صلوات الله عليهم أجمعين، فى الصحيحين وغيرهما عن جماعة من الصحابة - رضى الله عنهم أجمعين - أحاديث الشفاعة منها: عن أبى هريرة ﷺ قال: **"أُتى رسول الله ﷺ بلحم فدُفع إليه منها الذراع وكانت تعجبه فنهس منها نهسة"** ثم قال: "أنا سيد الناس يوم القيامة، وهل تدرون مم ذاك؟ يجمع الله الأولين والآخرين فى صعيد واحد، يسمعهم الداعى وينفذهم البصر، وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون ولا يحتملون، فيقول بعض الناس لبعض: ألا ترون ما أنتم فيه؟ ألا ترون ما قد بلغكم؟ ألا تنظرون من يشفع لكم إلى ربكم؟ فيقول بعض الناس لبعض: أبوكم آدم فيأتون آدم، فيقولون: يا آدم؛ أنت أبوالبشر، خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأمر الملائكة فسجدوا لك، فاشفع لنا إلى ربك، ألا ترى ما نحن فيه؟ ألا ترى ما قد بلغنا؟ فيقول آدم: إن ربى قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وإنه نهانى عن الشجرة فعصيت، نفسى نفسى نفسى، اذهبوا إلى غيرى، اذهبوا إلى نوح. فيأتون نوحًا فيقولون: يا نوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض وسماك الله عبدًا شكورًا فاشفع لنا إلى ربك، ألا ترى ما نحن فيه؟ ألا ترى ما قد بلغنا؟ فيقول نوح: إن ربى قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وإنه كانت لى دعوة دعوت بها على قومى نفسى نفسى نفسى. اذهبوا إلى غيرى، اذهبوا إلى إبراهيم، فيأتون إبراهيم فيقولون يا إبراهيم أنت نبى الله وخليله من أهل الأرض، ألا ترى ما نحن فيه؟ ألا ترى ما قد بلغنا؟ فيقول: إن ربى قد

غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وذكر كذباته، نفسي نفسي نفسي اذهبوا إلى موسى، فيأتون موسى فيقولون ياموسى: أنت رسول الله اصطفاك الله برسالاته وبتكليمه على الناس، اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه؟ ألا ترى ما قد بلغنا؟ فيقول لهم موسى: إن ربى قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله، وإنى قتلت نفسًا لم أومر بقتلها، نفسى نفسى نفسى، اذهبوا إلى غيرى، اذهبوا إلى عيسى فيأتون عيسى فيقولون: ياعيسى، أنت رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، قال: هكذا هو، وكلمت الناس فى المهد فاشفع لنا إلى ربك، ألا ترى ما نحن فيه؟ ألا ترى ما قد بلغنا؟ فيقول لهم عيسى إن ربى قد غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله مثله، ولم يغضب بعده مثله ولم يذكر ذنبًا، اذهبوا إلى محمد ﷺ فيأتونى فيقولون: يا محمد أنت رسول الله وخاتم الأنبياء غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فاشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه؟ ألا ترى ما قد بلغنا؟ فأقوم فآتى تحت العرش فأقع ساجدًا لربى عز و جل، ثم يفتح الله على ويلهمنى من محامده وحسن الثناء عليه ما لم يفتحه على أحد قبلى، فيقال: يا محمد، ارفع رأسك، سل تعطه، اشفع تشفع، فأقول: يا رب أمتى أمتى، يا رب أمتى أمتى يا رب أمتى أمتى، فيقال: أدخل من أمتك من لا حساب عليه من الباب الأيمن من أبواب الجنة، وهم شركاء الناس فيما سواه من الأبواب، ثم قال: والذى نفسى بيده، لما بين مصراعين من مصاريع الجنة كما بين مكة وهجر، أو كما بين مكة وبصرى". أخرجاه فى الصحيحين بمعناه واللفظ للإمام أحمد[٨].

النوع الثانى والثالث من الشفاعة: شفاعته صلى الله عليه وسلم فى أقوام قد تساوت حسناتهم وسيئاتهم فيشفع فيهم ليدخلوا الجنة، وفى أقوام آخرين قد أمر بهم إلى النار فى أن لا يدخلوها.

النوع الرابع: شفاعته صلى الله عليه وسلم فى رفع درجات من يدخل الجنة فيها فوق ما كان يقتضيه ثواب أعمالهم .وقد وافقت المعتزلة على هذه الشفاعة خاصة، وخالفوا فيما عداها من المقامات مع تواتر الأحاديث فيها .

النوع الخامس: الشفاعة فى أقوام أن يدخلوا الجنة بغير حساب، ويحسن أن يستشهد لهذا النوع بحديث عكاشة بن محصن حين دعا له رسول الله ﷺ أن يجعله من السبعين ألف الذين يدخلون الجنة بغير حساب. والحديث مخرج فى الصحيحين[٩].

النوع السادس: الشفاعة فى تخفيف

العذاب عمن يستحق كشفاعته فى عمه أبى طالب أن يخفف عنه عذابه[١٠].

ثم قال القرطبى فى (التذكرة) بعد ذكر هذا النوع: فإن قيل فقد قال تعالى: ﴿ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴾ (المدثر: ٤٨) قيل له: لا تنفعه فى الخروج من النار كما تنفع عصاة الموحدين الذين يخرجون منها ويدخلون الجنة[١١].

النوع السابع: شفاعته أن يؤذن لجميع المؤمنين فى دخول الجنة كما تقدم وفى صحيح مسلم عن أنس ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: "أنا أول شفيع فى الجنة"[١٢].

النوع الثامن: شفاعته صلى الله عليه وسلم فى أهل الكبائر من أمته، ممن دخل النار فيخرجون منها. وقد تواترت بهذا النوع الأحاديث، وقد خفى علم ذلك على الخوارج والمعتزلة فخالفوا فى ذلك جهلاً منهم بصحة الأحاديث، وعنادًا ممن علم ذلك واستمر على بدعته، وهذه الشفاعة تشاركه فيها الملائكة والنبيون والمؤمنون أيضًا، وهذه الشفاعة تتكرر منه ﷺ أربع مرات [١٣]. ومن أحاديث هذا النوع حديث أنس بن مالك ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "**شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى**"[١٤] رواه الإمام أحمد رحمه الله.

وروى البخارى رحمه الله فى كتاب (التوحيد) حدثنا سليمان ابن حرب، حدثنا حماد بن هلال العنزى قال: اجتمعنا ناس من أهل البصرة فذهبنا إلى أنس بن مالك وذهب معنا بثابت البنانى يسأله لنا عن حديث الشفاعة فإذا هو فى قصره فوافيناه يصلى الضحى، فاستأذنا فأذن لنا وهو قاعد على فراشه فقلنا لثابت: لا تسأله عن شىء أول من حديث الشفاعة، فقال: يا أبا حمزة هؤلاء إخوانك من أهل البصرة جاءوك يسألونك عن حديث الشفاعة، فقال: حدثنا محمد ﷺ قال: إذا كان يوم القيامة ماج الناس بعضهم فى بعض، فيأتون آدم فيقولون: اشفع لنا إلى ربك فيقول: لست لها، ولكن عليكم بإبراهيم فإنه خليل الرحمن، فيأتون إبراهيم، فيقول: لست لها، ولكن عليكم بموسى، فإنه كليم الله، فيأتون موسى، فيقول لست لها، ولكن عليكم بعيسى فإنه روح الله وكلمته، فيأتون عيسى فيقول: لست لها ولكن عليكم بمحمد، فيأتونى، فأقول: أنا لها، فأستأذن على ربى، فيؤذن لى، ويلهمنى محامد أحمده بها فأحمده بتلك المحامد وأخر له ساجدًا، فيقال: يامحمد: ارفع رأسك، وقل يسمع لك، واشفع تشفع وسل تعطى، فأقول: يارب أمتى أمتى، فيقال: انطلق فأخرج من كان فى قلبه مثقال شعيرة من إيمان، فأنطلق فأفعل، ثم أعود فأحمده

بتلك المحامد، ثم أخر له ساجدًا، فيقال: يا محمد: ارفع رأسك، وقل يسمع لك، واشفع تشفع، وسل تعط، فأقول: يا رب أمتى أمتى، فيقول: انطلق فأخرج من كان فى قلبه أدنى أدنى أدنى مثقال حبة خردل من إيمان، فأخرجه من النار، فأنطلق فأفعل. قال: فلما خرجنا من عند أنس قلت: لو مررنا بالحسن وهو متوارٍ فى منزل أبى خليفة - وهو جَميع - أى مجتمع العقل، فحدثناه بما حدثنا أنس ابن مالك، فأتيناه فسلمنا عليه فأذن لنا، فقلنا له: جئناك من عند أخيك أنس بن مالك، فلم نر مثل ما حدثنا فى الشفاعة فقال: هيه؟ فحدثناه بالحديث فأتينا إلى هذا الموضع فقال: هيه؟ فقلنا: لم يزد لنا على هذا، فقال: لقد حدثنى وهو جميع منذ عشرين سنة فما أدرى أنسى أم كره أن تتكلوا؟ فقلنا: يا أبا سعيد فحدثنا، فضحك وقال: خلق الإنسان عجولاً، ما ذكَرْتَه إلا ما ذكرْتُه إلا وأنا أريد أن أحدثكم حديثى كما حدثكم. قال: ثم أعود الرابعة فأحمده بتلك المحامد، ثم أخر له ساجدًا فيقال: يا محمد: ارفع رأسك، وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع، فأقول: يا رب أئذن لى فيمن قال: لا إله ألا الله، فيقول: وعزتى وجلالى وكبريائى وعظيتى لأخرجن منها من قال: "لا اله الا الله"[١٥]. وهكذا رواه مسلم .وفى الصحيح من حديث أبى سعيد ﷺ مرفوعًا قال: فيقول الله تعالى: شفعت الملائكة، وشفعت النبيون، وشفع المؤمنون، ولم يبق إلا أرحم الراحمين، فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قومًا لم يعملوا خيرًا قط"[١٦].

٤ - أقوال العلماء فى ثبوتها أو إنكارها:

قال أبو العز: ثم إن الناس فى الشفاعة على ثلاثة أقوال:

أ -فالمشركون والنصارى والمبتدعون من الغلاة فى المشايخ وغيرهم يجعلون شفاعة من يعظمونه عند الله كالشفاعة المعروفة فى الدنيا.

ب - والمعتزلة والخوارج أنكروا شفاعة نبينا ﷺ وغيره فى أهل الكبائر.

ج - وأما أهل السنة والجماعة فيقرون بشفاعة نبينا ﷺ فى أهل الكبائر، وشفاعة غيره، لكن لا يشفع أحد حتى يأذن الله له ويحد له حدًا كما فى الحديث الصحيح السابق[١٧]. وفى تفصيل ذلك وبيان الأدلة ومناقشتها من كل فريق قال الرازى رحمه الله فى تفسيره (مفاتيح الغيب): "أجمعت الأمة على أن لمحمد ﷺ شفاعة فى الآخرة وحمل على ذلك قوله تعالى: ﴿ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾ (الإسراء: ٧٩).

وقوله تعالى: ﴿ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ ﴾ (الضحى:٥) ثم اختلفوا بعد هذا فى أن شفاعته ﷺ لمن تكون؟ أتكون للمؤمنين المستحقين للثواب؟ أم تكون لأهل الكبائر المستحقين للعقاب؟ فذهبت المعتزلة إلى أنها للمستحقين للثواب، وتأثير الشفاعة فى أن تحصل زيادة فى المنافع على قدر ما استحقوه، وقال أصحابنا – أهل السنة والجماعة –: تأثيرها فى إسقاط العذاب عن المستحقين للعقاب، إما بأن يشفع لهم فى عرض القيامة – المحشر – حتى لا يدخلوا النار، وإن دخلوا النار فيشفع لهم حتى يخرجوا منها، ويدخلوا الجنة، واتفقوا على أنها ليست للكفار، ثم ساق أدلة كل فريق ومناقشة الفريق الآخر للأدلة فقال: (سنكتفى بأدلة كل فريق دون المناقشة حتى لا يطول الأمر).

استدلت المعتزلة على إنكار الشفاعة لأهل الكبائر بوجوه:

أحدها: هذه الآية: ﴿ وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَـٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ (البقرة: ٤٨) قالوا: إنها تدل على نفى الشفاعة من ثلاثة أوجه قوله تعالى: ﴿ لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا ﴾. ولو أثرت الشفاعة فى إسقاط العقاب لكان قد جزت نفس عن نفس شيئا، الثانى قوله تعالى: ﴿ وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَـٰعَةٌ ﴾ وهذه نكرة فى سياق النفى فتعم جميع أنواع الشفاعة. والثالث قوله تعالى: ﴿ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ ولو كان محمد ﷺ شفيعًا لأحد من العصاة لكان ناصرا له، وذلك على خلاف الآية.

ثانيها: قوله تعالى: ﴿ مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ (غافر: ١٨).

والظالم هو الآتى بالظلم، وذلك يتناول الكافر وغيره ...

ثالثها: قوله تعالى: ﴿ مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَـٰعَةٌ ﴾ (البقرة: ٢٥٤) فظاهر الآية يقتضى نفى الشفاعات بأسرها .

رابعها قوله تعالى: ﴿ وَمَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ ﴾ (البقرة: ٢٧٠) ولو كان الرسول يشفع للفاسق من أمته لوصفوا بأنهم منصورون، لأنه إذا تخلص بسبب شفاعة الرسول عن العذاب فقد بلغ الرسول النهاية فى نصرته .

خامسها: قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ ﴾ (الأنبياء: ٢٨) أخبر تعالى عن ملائكته أنهم لا يشفعون لأحد إلا

أن يرتضيه الله عز وجل، والفاسق ليس بمرتضى عند الله تعالى، وإذا لم تشفع الملائكة له فكذا الأنبياء عليهم السلام لأنه لا قائل بالفرق .

سادسها: قوله تعالى: ﴿ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴾ (المدثر:٤٨). ولو أثرت الشفاعة فى إسقاط العقاب لكانت الشفاعة قد نفعتهم؛ وذلك ضد الآية .

سابعها: أن الأمة مجمعة على أنه ينبغى أن نرغب إلى الله تعالى فى أن يجعلنا من أهل شفاعته ﷺ، ويقولون فى جملة أدعيتهم: واجعلنا من أهل شفاعته، فلو كان المستحق للشفاعة هو الذى خرج من الدنيا مصرًا على الكبائر لكانوا قد رغبوا إلى الله تعالى فى أن يختم لهم مصرين على الكبائر .

ثامنها: قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ۝ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ﴾ (الانفطار:١٤ -١٦) يدل على أن كل الفجار يدخلون النار، وأنهم لا يغيبون عنها، وإذا ثبت أنهم لا يغيبون عنها ثبت أنهم لا يخرجون منها، وإذا كان كذلك لم يكن للشفاعة أثر لا فى العفو عن العقاب ولا فى الإخراج من النار بعد الإدخال فيها .

تاسعها: قوله تعالى: ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ﴾ (يونس: ٣). فنفى الشفاعة عمن لم يأذن فى شفاعته.

وكذا قوله تعالى: ﴿ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ﴾ (البقرة:٢٥٥).

وكذا قوله تعالى: ﴿ لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴾ (النبأ: ٣٨)

وأنه تعالى لم يأذن فى الشفاعة فى حق أصحاب الكبائر لأن هذا الإذن لو عرف ،لعرف إما بالعقل أو بالنقل، أما العقل فلا مجال له فيه، وأما النقل فإما بالتواتر أو بالآحاد، والآحاد لا مجال له فيه لأن رواية الآحاد لا تفيد إلا الظن، والمسألة علمية والتمسك فى المطالب العلمية، بالدلائل الظنية غير جائز، وأما بالتواتر فباطل لأنه لو حصل ذلك لعرفه جمهور المسلمين، ولو كان كذلك لما أنكروا هذه الشفاعة، فحيث أطبق الأكثرون على الإنكار علمنا أنه لم يوجد هذا الإذن .

عاشرها: قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ ﴾ (غافر: ٧)

ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق لم يكن لتقيدها بالتوبة ومتابعة السبيل معنى .

الحادى عشر: الأخبار الدالة على أنه لا

توجد الشفاعة فى حق أصحاب الكبائر وهى أربعة:

الأول: ما روى العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة أنه ﷺ دخل المقبرة فقال: "السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون، وددت أنى قد رأيت إخواننا، قالوا: يارسول الله ألسنا إخوانك؟ قال "بل أنتم أصحابى، وإخواننا الذين لم يأتوا بعد"، قالوا: يا رسول الله كيف تعرف من يأتى بعدك من أمتك؟ قال: أرأيت إن كان لرجل خيل غُرّ محجلة فى خيل دهم فهل لا يعرف خيله"؟ قالوا: بلى يارسول الله. قال: "فإنهم يأتون يوم القيامة غرًا محجلين من الوضوء وأنا فرطهم على الحوض ألا فليزداد رجال عن حوضى كما يزداد البعير الضال، أناديهم ألا هلم ألا هلم فيقال: إنهم بدلوا بعدك فأقول: فسحقًا سحقًا والاستدلال بهذا الخبر على نفى الشفاعة أنه لو كان شفيعًا لهم لم يكن يقول: "سحقًا سحقًا" لأن الشفيع لا يقول ذلك، وكيف يجوز أن يكون شفيعًا لهم فى الخلاص من العقاب الدائم وهو يمنعهم شربة ماء؟

الثانى: روى عبد الرحمن بن ساباط عن جابر بن عبد الله أن النبى ﷺ قال لكعب بن عجرة: "يا كعب ابن عجرة أعيذك بالله من إمارة السفهاء إنه سيكون أمراء من دخل عليهم فأعانهم على ظلمهم وصدقهم بكذبهم فليس منى ولست منه، ولن يرد على الحوض، ومن لم يدخل عليهم ولم يعنهم على ظلمهم ولم يصدقهم بكذبهم فهو منى وأنا منه، وسيرد على الحوض، ياكعب بن عجرة الصلاة قربان، والصوم جنة والصدقة تطفئ الخطيئة كما يطفئ الماء، النار يا كعب بن عجرة: لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت" والاستدلال بهذا الحديث من ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه إذا لم يكن من النبى ولا النبى منه فكيف يشفع له.

وثانيها: قوله: "لم يرد على الحوض" دليل على نفى الشفاعة لأنه إذا منع من الوصول إلى الرسول حتى لا يرد عليه الحوض فبأن يمتنع الرسول من خلاصه من العقاب أولى.

وثالثها: أن قوله: "لا يدخل الجنة لحم نبت من السحت" صريح فى أنه لا أثر للشفاعة فى حق صاحب الكبيرة.

الثالث: عن أبى هريرة قال: قال ﷺ: "لا ألفين أحدكم يوم القيامة على رقبته شاة لها ثغاء يقول: يا رسول الله أغثنى فأقول: لا أملك لك من الله شيئا قد بلغتك". وهذا صريح فى المطلوب لأنه إذا لم يملك له من الله شيئا فليس له فى الشفاعة نصيب.

الرابع: عن أبى هريرة قال: قال ﷺ: "ثلاثة أنا خصيمهم يوم القيامة ومن

كنت خصيمه خصمته، رجل أعطى بى ثم غدر، ورجل باع حرا فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يوفه أجرته " والاستدلال به أنه ﷺ لما كان خصيمًا لهؤلاء استحال أن يكون شفيعًا لهم فهذا مجموع وجوه المعتزلة فى هذا الباب .

أما أصحابنا – أهل السنة والجماعة المثبتين للشفاعة – فقد تمسكوا فيه بوجوه أحدها: قوله سبحانه وتعالى حكاية عن عيسى عليه السلام: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ (المائدة: ١١٨). وجه الاستدلال أن هذه الشفاعة من عيسى - عليه السلام - إما أن يقال إنها كانت فى حق الكفار، أو فى حق المسلم المطيع، أو فى حق المسلم صاحب الصغيرة أو المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة، والقسم الأول باطل لأن قوله تعالى: ﴿وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ (المائدة: ١١٨) لا يليق بالكفار، والقسم الثانى، والثالث، والرابع، باطل لأن المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز بعد التوبة تعذيبه عقلا عند الخصم، وإذا كان كذلك لم يكن قوله تعالى: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ (المائدة: ١١٨) لائقًا بهم، وإذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يقال: إن هذه الشفاعة؟ إنما وردت فى حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة، وإذا صح القول بهذه الشفاعة فى حق عيسى عليه السلام صح القول بها فى حق محمد ﷺ ضرورة أنه لا قائل بالفرق .

ثانيها: قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿فَمَن تَبِعَنِي فَإِنَّهُۥ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (إبراهيم: ٣٦) فقوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ لا يجوز حمله على الكافر لأنه ليس أهلاً للمغفرة بالإجماع ولا حمله على صاحب الصغيرة ولا حمله على صاحب الكبيرة بعد التوبة لأن غفرانه لهم واجب عقلاً عند الخصم فلا حاجة له إلى الشفاعة، فلم يبق إلا حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة، ومما يؤكد دلالة هاتين الآيتين على ما قلناه ما رواه البيهقى فى كتاب (شعب الإيمان) أنه ﷺ تلا قوله تعالى على لسان إبراهيم: ﴿وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (إبراهيم: ٣٦) وقول عيسى عليه السلام كما حكى القرآن الكريم ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ﴾ (المائدة: ١١٨). ثم رفع يديه وقال: "اللهم أمتى أمتى" وبكى

فقال الله تعالى: يا جبريل اذهب إلى محمد - وربك أعلم - فسله ما يبكيك، فأتاه جبريل فسأله فأخبره رسول الله ﷺ بما قال: فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب إلى محمد فقل له: "إنا سنرضيك في أمتك ولا نسوؤك " رواه مسلم في الصحيح.

ثالثها: قوله تعالى في سوره مريم: ﴿ يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا ﴿٨٥﴾ وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا ﴿٨٦﴾ لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا ﴾ (مريم:٨٥-٨٧) فالآية تدل على حصول الشفاعة لأهل الكبائر لأنه قال عقيبه: ﴿ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا ﴾ (مريم:٨٧). والتقدير: أن المجرمين لا يستحقون أن يشفع لهم غيرهم إلا إذا كانوا اتخذوا عند الرحمن عهدًا، فكل من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه، وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا وهو التوحيد والإسلام، فوجب أن يكون داخلا تحته.

رابعها: قوله تعالى في صفة الملائكة: ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ ﴾ (الأنبياء: ٢٨)

ووجه الاستدلال به أن المسلم صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى، وكل من كان مرتضىً عند الله تعالى وجب أن يكون من أهل الشفاعة، إنما قلنا: إن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى؛ لأنه مرتضى عند الله بحسب إيمانه وتوحيده وكل من صدق عليه أنه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف يصدق عليه أنه مرتضىً عند الله تعالى؛ لأن المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا: مرتضى عند الله بحسب إيمانه، ومتى صدق المركب صدق المفرد، فثبت أن صاحب الكبيرة مرتضىً عند الله تعالى، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون من أهل الشفاعة لقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ ﴾ (الأنبياء:٢٨) نفى الشفاعة إلا لمن كان مرتضىً والاستثناء من النفي إثبات فوجب أن يكون المرتضى أهلاً لشفاعتهم، وإذا ثبت أن صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة وجب دخوله في شفاعة الأنبياء، وشفاعة محمد ﷺ ضرورة أنه لا قائل بالفرق ...

خامسها: قوله تعالى في صفة الكفار: ﴿ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴾ (المدثر ٤٨)

خصهم بذلك فوجب أن يكون حال المسلم بخلافه بناءً على دليل الخطاب.

سادسها: قوله تعالى لمحمد ﷺ: ﴿ وَٱسْتَغْفِرْ

لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۗ﴾ (محمد: ١٩) دلت الآية على أنه تعالى أمر محمداً ﷺ بأن يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات، وقد بينا في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ (البقرة: ٣) أن صاحب الكبيرة مؤمن، وإذا كان كذلك ثبت أن محمد ﷺ استغفر لهم، وإذا كان كذلك ثبت أن الله تعالى قد غفر لهم، وإلا لكان الله تعالى قد أمره بالدعاء ليرد دعاءه فيصير ذلك محض التحقير والازدراء وهو غير لائق بالله تعالى ولا بمحمد ﷺ فدل على أن الله تعالى لما أمر محمد بالاستغفار لكل العصاة فقد استجاب دعاءه، وذلك إنما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة إلا هذا.

سابعها: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٖ فَحَيُّواْ بِأَحۡسَنَ مِنۡهَآ أَوۡ رُدُّوهَآۗ﴾ (النساء: ٨٦) فالله تعالى آمر الكل بأنهم إذا حياهم أحد بتحية أن يقابلوا تلك التحية بأحسن منها أو بأن يردوها، ثم أمرنا بتحية محمد ﷺ حيث قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾ (الأحزاب ٥٦) والصلاة من الله رحمة ولا شك أن هذا تحية، فلما طلبنا من الله الرحمة لمحمد ﷺ وجب بمقتضى قوله تعالى: ﴿فَحَيُّواْ بِأَحۡسَنَ مِنۡهَآ أَوۡ رُدُّوهَآۗ﴾ (النساء: ٨٦) أن يفعل محمد ﷺ مثله، وهو أن يطلب لكل المسلمين الرحمة من الله تعالى، وهذا هو معنى الشفاعة، ثم توافقنا على أنه - صلى الله عليه وسلم - غير مردود بالدعاء فوجب أن يقبل الله شفاعته في الكل وهو المطلوب.

ثامنها: قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ أَنَّهُمۡ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ جَآءُوكَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسۡتَغۡفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابٗا رَّحِيمٗا﴾ (النساء:٦٤) وليس في الآية ذكر التوبة فدل على أن الرسول ﷺ متى استغفر للعصاة والظالمين فإن الله يغفر لهم، وهذا يدل على أن شفاعة الرسول ﷺ في حق أهل الكبائر مقبولة في الدنيا فوجب أن تكون مقبولة في الآخرة؛ لأنه لا قائل بالفرق.

تاسعها: أجمعنا على وجوب الشفاعة لمحمد ﷺ فتأثيرها إما أن يكون في زيادة المنافع أو في إسقاط المضار، والأول باطل وإلا لكنا شافعين للرسول ﷺ إذا طلبنا من الله تعالى أن يزيد في فضله عندما نقول: "اللهم صلِّ على محمد وعلى آل محمد"، وإذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو المطلوب.

عاشرها: قوله تعالى في صفة الملائكة، ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ

حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ (غافر ٧) وصاحب الكبيرة من جملة المؤمنين فوجب دخوله فى جملة من تستغفر الملائكة لهم ....

الحادى عشر: الأخبار الدالة على حصول الشفاعة لأهل الكبائر ولنذكر منها ثلاثة أوجه، **الوجه الأول** قوله ﷺ: **"شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى "** وقد اعترضت المعتزلة على ذلك .

الوجه الثانى: روى أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: **"لكل نبى دعوة مستجابة فتعجل كل نبى دعوته، وإنى اختبأت دعوتى شفاعة لأمتى يوم القيامة فهى نائلة - إن شاء الله - من مات من أمتى لا يشرك بالله شيئا"**. رواه مسلم، والاستدلال به أن الحديث صريح فى أن شفاعته ﷺ تنال كل من مات من أمته لا يشرك بالله شيئًا، وصاحب الكبيرة كذلك فوجب أن تناله الشفاعة .

الوجه الثالث: عن أبى هريرة قال: أُتِيَ رسول الله ﷺ يوما بلحم فرفع إليه الذراعُ ..... الحديث . وقد اعترض المعتزلة بكلام كثير، ورد عليهم أهل السنة بأكثر منه[١٨]. وقد أكد ذلك القرطبى - رحمه الله - بقوله: فمذهب أهل الحق أن الشفاعة حق وأنكرها المعتزلة، وخلدوا المؤمنين من المذنبين الذين دخلوا النار فى العذاب، والأخبار متظاهرة بأن من كان من العصاة المذنبين الموحدين من أمم النبيين هم الذين تنالهم شفاعة الشافعين من الملائكة والنبيين والشهداء والصالحين، وقد تمسك القاضى عليهم فى الرد بشيئين:

أحدهما: الأخبار الكثيرة التى تواترت فى المعنى، **والثانى** الإجماع من السلف على تلقى هذه الأخبار بالقبول، ولم يبد من أحد منهم فى عصر من الأعصار نكير، فظهور روايتها وإطباقهم على صحتها وقبولهم لها دليل قاطع على صحة عقيدة أهل الحق وفساد دين المعتزلة ثم ذكر أدلتهم ورد عليها بمثل ردود الرازى السابقة[١٩]. وأضاف فى تفسير آية الكرسى: ﴿ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ﴾ (البقرة ٢٥٥): وتقرر فى هذه الآية أن الله يأذن لمن يشاء فى الشفاعة وهم: الأنبياء والعلماء والمجاهدون والملائكة وغيرهم ممن أكرمهم وشرفهم الله ثم لا يشفعون إلا لمن ارتضى كما قال تعالى: ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ ﴾ (الأنبياء: ٢٨)

قال ابن عطية: والذى يظهر أن العلماء والصالحين يشفعون فيمن لم يصل إلى النار وهو بين المنزلتين، أو وصل ولكن له أعمال صالحة[٢٠]. وقال النووى - رحمه الله - فى باب إثبات الشفاعة

وإخراج الموحدين من النار: قال القاضى عياض رحمه الله: مذهب أهل السنة جواز الشفاعة عقلاً ووجوبها سمعًا بصريح قوله تعالى: ﴿ يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا ﴾ (طه: ١٠٩) وقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ ﴾ (الأنبياء: ٢٨) وأمثالهما وبخبر الصادق ﷺ، وقد جاءت الآثار التى بلغت بمجموعها التواتر بصحة الشفاعة فى الآخرة لمذنبى المؤمنين، وأجمع السلف والخلف ومن بعدهم من أهل السنة عليها، ومنعت الخوارج وبعض المعتزلة منها وتعلقوا بمذاهبهم فى تخليد المذنبين فى النار[٢١]... الخ.

وقال ابن حجر فى شرح حديث باب٣٢ قول الله تعالى: ﴿ وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴾ (سبأ: ٢٣) ولم يقل: ماذا خلق ربكم؟ قال: وفى الحديث إثبات الشفاعة وأنكرها الخوارج والمعتزلة وهى أنواع أثبتها أهل السنة منها: الخلاص من هول الموقف، وهى خاصة بمحمد رسول الله المصطفى ﷺ- كما تقدم بيان ذلك واضحًا فى الرقاق وهذه لا ينكرها أحد من فرق الأمة. ومنها الشفاعة فى قوم يدخلون الجنة بغير حساب، وخص هذه المعتزلة بمن لا تَبِعَة عليه، ومنها الشفاعة فى رفع الدرجات ولا خلاف فى وقوعها، ومنها الشفاعة فى إخراج قوم من النار عصاة أدخلوها بذنوبهم وهذه التى أنكروها، وقد ثبتت بها الأخبار الكثيرة، وأطبق أهل السنة على قبولها وبالله التوفيق[٢٢]. وقال فى كتاب الرقاق فى شرح باب صفه الجنة والنار[٢٣]: أخرج مسلم من طريق يزيد الفقير قال: خرجنا فى عصابة نريد أن نحج ثم نخرج على الناس فمررنا بالمدينة فإذا رجل يحدث وإذا هو قد ذكر الجهنميين. فقلت له: ما هذا الذى تحدثون به والله يقول: ﴿ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ ﴾ (آل عمران:١٩٢)، ﴿ كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا ﴾ (السجدة:٢٠). قال: أتقرأ القرآن؟ قلت نعم، قال: أسمعت بمقام محمد الذى يبعثه الله؟ قلت: نعم، قال: فإنه مقام محمد المحمود الذى يخرج الله به من يخرج من النار بعد أن يكونوا فيها. ثم نعت وضع الصراط ومد الناس عليه، قال: فرجعنا وقلنا: أترون هذا الشيخ يكذب على رسول الله ﷺ، فوالله ما خرج منا غير رجل واحد "

وحاصله: أن الخوارج الطائفة المشهورة المبتدعة كانوا ينكرون الشفاعة، وكان الصحابة ينكرون إنكارهم ويحدثون بما سمعوا من النبى ﷺ فى ذلك، فأخرج البيهقى فى البعث من طريق شبيب عن أبى فضالة ذكروا عند عمران بن حصين الشفاعة فقال رجل: إنكم

لتحدثوننا بأحاديث لا نجد لها فى القرآن أصلاً، فغضب وذكر له ما معناه: إن الحديث يفسر القرآن . وأخرج سعيد بن منصور بسند صحيح عن أنس قال: من كذّب بالشفاعة فلا نصيب له فيها . وأخرج البيهقى فى البعث من طريق يوسف بن مهران عن ابن عباس: خطب عمر فقال: إنه سيكون فى هذه لأمة قوم يكذبون بالرجم ويكذبون بالدجال، ويكذبون بعذاب القبر، ويكذبون بالشفاعة ويكذبون بقوم يخرجون من النار "ومن طريق أبى هلال عن قتادة قال أنس " يخرج قوم من النار، ولا نكذب بها كما يكذب بها أهل حروراء يعنى الخوارج، قال ابن بطال: أنكرت المعتزلة والخوارج الشفاعة فى إخراج من أدخل النار من المذنبين وتمسكوا بقوله تعالى: ﴿ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴾ (المدثر: ٤٨) وغير ذلك من الآيات، وأجاب أهل السنة بأنها فى الكفار، وجاءت الأحاديث فى إثبات الشفاعة المحمدية متواترة ودل عليها قوله تعالى: ﴿ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾ (الإسراء: ٧٩) والجمهور على أن المراد به الشفاعة، وبالغ الواحدى فنقل فيه الإجماع، وقال الطبرى: قال أكثر أهل التأويل: المقام المحمود هو الذى يقوم به النبى ﷺ ليريحهم من كرب الموقف، ثم أخرج عدة أحاديث فى بعضها التصريح بذلك، وفى بعضها مطلق الشفاعة، فمنها حديث سلمان قال: فيشفق الله فى أمته فهو المقام المحمود" ومن طريق رشدين بن كريب عن أبيه عن ابن عباس: المقام المحمود الشفاعة" ومن طريق داود بن يزيد الأودى عن أبيه عن أبى هريرة فى قوله: ﴿ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾ (الإسراء ٧٩). قال: سئل عنها النبى ﷺ فقال: "هى الشفاعة " ومن حديث كعب بن مالك رفعه " **أكون أنا وأمتى على تل فيكسونى ربى حلة خضراء، ثم يؤذن لى فأقول ما شاء الله أن أقول فذلك المقام المحمود** " ومن طريق يزيد بن زريع عن قتادة " ذكر لنا أن نبى الله ﷺ أول شافع، وكان أهل العلم يقولون: إنه المقام المحمود " ومن حديث أبى مسعود رفعه: **إنى لأقوم يوم القيامة المقام المحمود إذا جيء بكم حفاة عراة** " وفيه: " **ثم يكسونى ربى حلة فألبسها فأقوم عن يمين العرش مقاما لا يقومه أحد، يغبطنى به الأولون والآخرون** " ومن طريق ابن أبى نجيح عن مجاهد: المقام المحمود الشفاعة " ..... والراجح أن المراد بالمقام المحمود الشفاعة، لكن الشفاعة التى وردت فى الأحاديث المذكورة فى المقام المحمود نوعان: الأول: العامة فى فصل القضاء، والثانى الشفاعة فى إخراج المذنبين من النار ..... قال ابن بطال: سلم بعض

المعتزلة وقوع الشفاعة لكن خصها بصاحب الكبيرة الذى تاب منها وبصاحب الصغيرة الذى مات مصرًا عليها، وتعقب بأن من قاعدتهم أن التائب من الذنب لا يعذب، وأن اجتناب الكبائر يكفر الصغائر فيلزم قائله أن يخالف أصله، وأجيب بأنه لا مغايرة بين القولين إذ لا مانع من أن حصول ذلك للفريقين إنما حصل بالشفاعة، لكن يحتاج من قصرها على ذلك إلى دليل التخصيص وقد تقدم فى أول الدعوات الإشارة إلى حديث " **شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى** " ولم يخص بذلك من تاب، وقال عياض: أثبتت المعتزلة الشفاعة العامة فى الإراحة من كرب الموقف وهى الخاصة بنبينا، والشفاعة فى رفع الدرجات، وأنكرت ما عداهما، قلت: وفى تسليم المعتزلة الثانية نظر(٢٤).

ولا شفاعة لأحد من الكافرين إلا ما ثبت لأبى طالب قال ابن حجر: الشفاعة إنما امتنعت لوجود الخبر الصادق فى أنه لا يشفع فيهم أحد، وهو عام فى حق كل كافر فيجوز أن يخص منه من ثبت الخبر بتخصيصه(٢٥).

يجوز للإنسان أن يسأل الله أن يرزق شفاعة الحبيب محمد ﷺ قال النووى نقلاً عن القاضى عياض: " قد عرف بالنقل المستفيض سؤال السلف الصالح – رضى الله عنهم – شفاعة نبينا ﷺ ورغبتهم فيها، وعلى هذا لا يلتفت إلى من قال: إنه يكره أن يسأل الإنسانُ اللّه تَعالى أن يرزق شفاعة نبينا ﷺ لكونها لا تكون إلا للمذنبين؛ لأن الشفاعة قد تكون لتخفيف الحساب وزيادة الدرجات، ثم كل عاقل معترف بالتقصير، محتاج إلى العفو غير معتد بعمله، مشفق أن يكون من الهالكين، ويلزم هذا القائل ألا يدعو بالمغفرة والرحمة لأنها لأصحاب الذنوب!!(٢٦).

ولا خلاف بين الفقهاء فى تحريم الشفاعة فى حد من حدود الله بعد بلوغه إلى الحاكم لقوله ﷺ لأسامة بن زيد لما كلمه فى شأن المرأة المخزومية التى سرقت: " **أتشفع فى حد من حدود الله؟ ثم قام فاختطب ثم قال: إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها** "(٢٧) ولقوله: "من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاد الله"(٢٨)؛ ولأن الحد إذا بلغ الحاكم وثبت عنده وجب إقامته، والسعى لترك واجب أمر بالمنكر ... أما التعازير فيجوز فيها الشفاعة، بلغت الحاكم أم لا ، بل يستحب .

والشفاعة إلى ولاة الأمور فى حاجة المسلمين مستحبة لقوله تعالى: ﴿مَّن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٌ مِّنْهَا﴾ (النساء::٨٥)،

ولما فى الصحيحين عن أبى موسى ﷺ أن النبى ﷺ: (**كان إذا أتاه طالب حاجة أقبل على جلسائه فقال: اشفعوا تؤجروا و يقضى الله على لسان نبيه ما أحب**)[٢٩].

والهدية من المشفوع له إلى الشافع: إن كانت لطلب محظور؛ أو إسقاط حق، أو معونة على ظلم، أو تقديم المشفوع له فى ولاية – أو عمل – على غيره ممن هو أولى بها منه، فقبولها حرام بالاتفاق – وإن كانت لرفع مظلمة من المشفوع له أو إيصال حق له أو توليته ولاية يستحقها، فإن شرط الشافع ذلك على المشفوع له فهو حرام أيضًا، أما إن لم يشرط الشافع فيجوز قبولها[٣٠].

ويجوز الاستشفاع بالأعمال الصالحة وبالنبى ﷺ وآل بيته الطاهرين، آما غيرهم فمحل اختلاف بين العلماء والراجح عدم جوازه[٣١].

والخلاصة:

١ - أن الشفاعة ثابتة بالكتاب والسنة.

٢ - أن ثبوت الشفاعة العظمى فى المحشر محل اتفاق يرقى إلى الإجماع.

٣ - أن الشفاعة أنواع لكنها محل اختلاف ويستحب الدعاء بطلبها.

٤ - أن الإيمان بثبوت الشفاعة فرض عند أهل السنة والجماعة

٥ - أن منكر الشفاعة يتردد بين الكفر والفسق والعياذ بالله.

٦ - أن المنكرين فى الماضى والحاضر يتبنون رأى الخوارج والمعتزلة.

٧ - أن أدلة المثبتين وحججهم أقوى من أدلة المنكرين لذا يجب الإيمان بها.

والله ولى التوفيق والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أ.د. محمد نبيل غنايم

الهوامش:

(١) المعجم الوسيط ص ٤٦٧.
(٢) أخرجه مسلم ٢٠٩٤/٤.
(٣) الموسوعة الفقهية ص ٢٦ ص ١٣١.
(٤) المفردات فى غريب القران – الراغب الاصفهانى ص ٢٦٦.
(٥) الجامع لأحكام القران – القرطبى ج١ ص ٣٧٨.
(٦) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص ٤٨٧ – ٤٨٨.
(٧) الموسوعة الفقهية ج ٢٦ ص ١٣٢.
(٨) هو فى المسند ٤٣٦،٤٣٥/٢، وأخرجه البخارى ٤٧١٢، ومسلم ١٩٤.
(٩) أخرجه البخارى ٥٨١١، ومسلم ٢١٦، ٢١٧.
(١٠) أخرجه البخارى ٣٨٨٣، ٦٢٠٨، ومسلم ٢٠٩.
(١١) التذكرة ٢٤٩/١، فتح البارى ٤٣١/١١.
(١٢) أخرجه مسلم ١٩٦.
(١٣) شرح العقيدة الطحاوية للقاضى أبى العز الدمشقى ج ١ ص ٢٦٢ /،٢٩٠ والموسوعة الفقهية ج ٢٦ ص١٢٣– ١٣٣.
(١٤) حديث صحيح بطرقه وشواهده أخرجه أبو داود ٤٧٣٩، والترمذى ٢٤٣٥، وأحمد ٣١٣/٣ وغيرهم.
(١٥) أخرجه البخارى ٧٥٦٠ ومسلم ١٩٣، ٣٢٦ وغيرهما.
(١٦) جزء من حديث طويل أخرجه مسلم ١٨٣، ٣٠٢.
(١٧) شرح العقيدة الطحاوية لأبى العز بتحقيق الدكتور عبد الله التركى وشعيب الأرنؤوط ج ١ ص ٢٩٤،٢٩٣.
(١٨) انظر: مفاتيح الغيب – الرازى ج ٣ ص ٨٠ إلى ص ٩٤ باختصار.
(١٩) انظر تفصيل ذلك فى تفسير القرطبى ج ١ ص ٣٧٨، ٣٨٠.
(٢٠) تفسير القرطبى ج ٣ ص ٢٧٣.
(٢١) شرح صحيح مسلم للنووى ج ٣ ص ٣٥ وما بعدها.
(٢٢) صحيح البخارى كتاب التوحيد باب ٣٢ قول الله تعالى، مع فتح البارى لابن حجر ج ١٣ ص ٤٥٩، ٤٦٠.
(٢٣) الباب رقم ٥١ من كتاب الرقيق صحيح البخارى الأحاديث ٦٥٤٦– ٦٥٧٢ فتح البارى شرح صحيح البخارى لابن حجر ج ١١ ص ٤١٥، ٤٤٤.
(٢٤) فتح البارى ج ١١ ص٤٢٦ – ٤٢٨ باختصار.
(٢٥) السابق ج ١١ ص ٤٣١.
(٢٦) شرح صحيح مسلم للنووى ٣٦/٣.
(٢٧) متفق عليه.
(٢٨) أخرجه أبو داود: ٢٣/٤ انظر: الموسوعة الفقهية ج ١٢٦ ص ١٣٣.
(٢٩) متفق عليه.
(٣٠) الموسوعة الفقهية ج ٢٦ ص ١٣٤.
(٣١) السابق ج١٤ ص ١٥٢، ١٥٤، ١٦٤.

الشك

اعتبره أحد الباحثين[1] مشتقًا من لفظ لاتينى، وأن كلمة شكاك فى اليونانية تنطوى على معنى الدأب فى البحث، وسواء أظهرت علاقة بين اللفظ اللاتينى واللفظ العربى أم لا فإن لفظ الشك فى المعاجم العربية أصيل، وهو متنوع الاستخدام، فالشك خلاف اليقين، وقد شَكَكْتُ فى كذا، وتَشَكَّكْتُ، وشَكَّكَنى فيه فلان. وشَكَّ البعيرُ أيضاً يَشُكُّ شَكّاً، أى ظَلَع ظَلْعاً خفيفاً.

والشَكوكُ: الناقة التى يُشَكُّ فيها، أبها طِرْقٌ أم لا؟ لكثرة وبرها، فيُلْمَسُ سَنامُها. والجمع شُكٌ[2].

وقال ابنُ الأعْرابي: الشُكُكُ بضَمَّتَيْن: الأدعياءُ، وشُكَّ إذا أُلْحِقَ بنسب غيره.

والشَّكِيكَةُ: الفرقة من الناس: والشكائك: الفِرَقُ من الناس. ودَعْه على شَكِيكَته أى طريقته، والجمع شَكائك، على القياس، وشُكُك نادرة. ورجل مختلف الشَّكَّةِ والشَّكَّةِ: متفاوت الأخلاق.

وتدور الشواهد وتتعدد فى الشعر العربى حول المعانى السابقة وتؤكدها، فالشَّك خلاف اليقين، قال الزمخشرى: وشككنى أمرك وتشككت فيه، وهذا مما ينفى الشكوك، وشك على الأمر إذا شككت فيه. وقال الركاض الدبيرى:

يشك عليك الأمر مادام مقبلاً
وتعرف ما فيه إذا هو أدبرا[3]

وقد شَكَكْتُ فى كذا وتَشَكَّكْتُ، وشَكَّ فى الأَمر يَشُكُّ شَكّاً وشَكَّكَه فيه غيرهُ؛ أنشد ثعلب:

من كان يزعمُ أَن سيَكتُم حبَّه
حتى يُشَكِّكَ فيه، فهو كَذُوبُ

أراد حتى يُشَكِّك فيه غيره[4]

ومن معنى الشك أيضاً: اللُّزومُ واللُّصوق؛ قال أَبو دَهْبَلٍ الجُمَحىَ:

درْعى دِلاصٌ، شَكُّها شَكٌّ عَجَبْ
وجَوْبُها القاتِرُ من سَيْرِ اليَلَبْ

وفى ألفاظ القرآن الكريم يرد الشك على أنه ضرب من الجهل، واعتبره الأَصْفَهانى فى مفْرَداتِ القُرآن: اعتدال النقيضين عند الإنسان وتساويهما، وذلك قد يكون لوجود أمارتين متساويتين عند النقيضين، أو لعدم الأمارة فيهما، والشك ربما كان فى الشىء هل هو موجود أو غير موجود؟ وربما كان فى جنسه، من أى جنس هو؟ وربما كان فى بعض صفاته، وربما كان فى الغرض الذى لأجله أوجد.

والشك فى كل ذلك ضرب من الجهل، وهو أخص منه؛ لأن الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأساً، فكل شك جهل، وليس كل جهل شكاً، قال الله تعالى: ﴿ فِي شَكٍّ مُّرِيبٍ ﴾ (سبأ:٥٤)، ﴿ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ يَلْعَبُونَ ﴾ (الدخان:٩)، ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ ﴾ (يونس:٩٤).

وكونه بحيث لا يجد الرأى مستقرًا يثبت فيه ويعتمد عليه. ويصح أن يكون مستعارا من الشك، وهو لصوق العضد بالجنب، وذلك أن يتلاصق النقيضان فلا مدخل للفهم والرأى؛ لتخلل ما بينهما، ويشهد لهذا قولهم: التبس الأمر، واختلط، وأشكل، ونحو ذلك من الاستعارات.

وفى السنة النبوية الشريفة يستخدم لفظ الشك للدلالة على المعانى السابقة، الحسية منها والمعنوية، ففى الحديث أن رجلاً دخل بيته فوجد حية فشَكَّها بالرمح[٥] أى خزقها وانتظمها به.

ومن الدلائل المعنوية يقال: قد شَكَكْتُ فى كذا، وتَشَكَّكْتُ، وشَكَّكَنى فيه فلان، وفى الحديث: نحن أحق بالشَّكِّ من إبراهيم لما نزل قوله : ﴿ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ ﴾ (البقرة:٢٦٠)؛ قال قوم لما سمعوا الآية: شَكَّ إبراهيمُ ولم يَشُكَّ نبينا، فقال: عليه السلام تواضعاً منه وتقديماً لإبراهيم على نفسه: أنا أحق بالشك من إبراهيم، أي أنا لم أَشُكَّ وأنا دونه، فكيف يَشُكُّ هو؟[٦].

وفى العقائد يراد بالشك نقيض اليقين، وقد عرفه الجرجانى بأنه: هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك، وقيل: ما استوى طرفاه، وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما، فإذا ترجح أحدهما على الآخر فهو ظن، فإذا طرحه فهو غالب الظن، وهو بمنزلة اليقين[٧].

«والفرق بين الشك والريب أن الشك ما استوى فيه اعتقادان، أو لم يستويا، ولكن لم ينته أحدهما إلى درجة الظهور، على حين أن الريب ما لم يبلغ درجة اليقين، وإن ظهر. ويقال شك مريب، ولا يقال ريب مشكك، فالشك إذن مبدأ الريب، كما أن العلم مبدأ اليقين»

وقال الزمخشرى فى أساس البلاغة: «رجل شكاك من قوم شكاك» ويقصد الإشارة إلى السفسطائيين، وهم «جماعات بعينها من الفلاسفة فى الفترة الهلينستية – الرومانية الذين لشكهم فى كفاية الحواس والعقل فى الوصول إلى معرفة بطبيعة الأشياء نادوا بوجوب الإمساك عن الإثبات، ووجوب تعليق الحكم[٨].

وأما الشك عند ديكارت فيختلف

عن هذا المعنى، فهو فعل من أفعال الإرادة، وهو ينصب على الأحكام لا على التصورات والأفكار، لأن التصورات من غير حكم لا تسمى صادقة ولا كاذبة.

ويسمى الشك الديكارتي بالشك المنهجي، وهو الطريقة الفلسفية الموصلة إلى اليقين، قال ديكارت: ينبغي لي أن أرفض كل ما يخيل إلى أن فيه أدنى شك، وذلك لأرى هل يبقى لدي بعد ذلك شيء لا يمكن الشك فيه أبداً، ومعنى ذلك أنه ينبغي للعالم إذا أراد الوصول إلى اليقين أن ينتقد علمه، وأن يحرر نفسه من الأفكار السابقة وأن لا يقبل أمراً على أنه حق إلا إذا عرف أنه كذلك ببداهة العقل، أي أن يجتنب التسرع والظن ولا يدخل في أحكامه إلا ما يبدو لعقله واضحاً ومتميزاً إلى درجة تمنعه من وضعه موضع الشك، وقد قال كلود برنار: يجب على العالم أن يفرق بين الشك والريب، فالريبي ينكر العلم ويؤمن بنفسه، أما المتشكك فإنه يشك في نفسه ويؤمن بالعلم وجنون الشك أو داء الشك اضطراب عقلي مصحوب بعجز عن ترجيح أحد الحكمين مهما تكن أماراتهما واضحة، ويطلق هذا الاصطلاح أيضًا على المبالغة في اجترار المسائل الفلسفية المتعارضة، أو على الميل إلى البحث في أسباب الأشياء التافهة، أو على الخوف من وقوع الحوادث، أو على المبالغة في القلق والتوهم وسوء الظن.

والشك المفرط عند ديكارت شك منهجي شامل يمتد إلى كل شيء، وهو شك نظري ومؤقت لا ينطبق على الحياة العملية[٩] وأما الشك الآخر فهو الشك المذهبي، وهو الذي لا يثق أتباعه في العلم، ولا في أدوات المعرفة.

أ.د عبد الرحمن جيرة التومي

الهوامش:

(١) المعجم الفلسفى د. جميل صليبا ٧٠٥/١ دار الكتاب اللبنانى.
(٢) الصحاح: الجوهرى ص٣٦٤.
(٣) أساس البلاغة: الزمخشرى ص٢٤٦.
(٤) تاج العروس: مرتضى الزبيدى ص٦٧٣١.
(٥) رواه مسلم بلفظ «فأهوى إليها بالرمح»، مسلم عن السائب مولى هشام بن زهرة ح٢٢٣٦.
(٦) البخارى عن أبى هريرة ح٤٥٣٧ ، ٣٣٧٢ ، ومسلم عن أبى هريرة ١٥١، وابن ماجة ٣٢٦٨.
(٧) التعريفات الجرجانى ص٤١.
(٨) الموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمها عن الإنجليزية فؤاد كامل، وجلال العشرى وعبد الرشيد الصادق (مــادة الشكاك) ص١٩٢، ١٩٣، ١٩٤ ط/ مكتبة الأنجلو المصرية.
(٩) المعجم الفلسفى: د. جميل صليبا ٧٠٥/١، ٧٠٦ دار الكتاب اللبنانى.

الصحابة

تمهيد:

حفظ الإسلام فى طيات صفحاته المشرقة سيرة الصحابة والصحابيات إلى جانب حفظه لسيرة النبى ﷺ، فلم تمسها عوامل الدهر كما حدث لكثير من عظماء التاريخ القديم.

وقد بلغ عدد الصحابة الذين شهدوا حجة الوداع مائة ألف أو أكثر، غير الذين لم يشاركوا فى شهود حجة الوداع من الصحابة والصحابيات الذين لم يعلم عددهم إلا الله وحده.

وقد ضم تاريخ أولئك مصنفات خاصة أُطلق عليها كُتب التراجم وأسماء الرجال التى بلغت الآلاف من المجلدات، تناولت أحوال الصحابة والتابعين وتابعيهم، وتابعى تابعيهم إلى عهد التدوين وما بعد عهد التدوين.

وقد دونت حياة الصحابة، وحرص العلماء قديمًا على معرفة حياتهم؛ لأنهم طريق الوصول إلى الرسول ﷺ، فهم الذين صحبوه طيلة عهد نبوته وأيام رسالته، ووقفوا على معرفة سنته وآثاره وأحكام شريعته جملةً وتفصيلاً، فكانوا بذلك الجيل الذى تجسد فى حياته صفاء الإسلام ونقاؤه.

وكان لهؤلاء الصحابة فضل فى خدمة الإسلام، كما كان للإسلام فضله عليهم، فقد أوقفوا حياتهم لنصرة الإسلام، ونشر دعوته والجهاد فى سبيله، كما كانوا حفظة كلام الله تعالى المنزل على رسوله ﷺ، وحفظة أقواله ﷺ وأفعاله وجميع تصرفاته، فلم يدعو شيئًا من ذلك إلا حفظوه ووصفوه وأدوه بكل صدق وأمانة لا مثيل لها فى التاريخ.

أولاً: مفهوم الصحابى:

المعنى اللغوى:

بالفتح منسوب إلى الصحابة، وهى مصدر بمعنى الصحبة، وقد جاءت الصحابة بمعنى الأصحاب، والأصحاب جمع صاحب، فإن الفاعل يُجمع على أفعال كما صرح به سيبويه، وارتضاه الزمخشرى والرضى.

فالقول بأن جمع صَحْب بالسكون اسم جمع، أو الكسر المخفف صاحب إنما نشأ من عدم تصفح كتاب سيبويه.

ويُعرِّف الراغب الأصفهانى: الصاحب بأنه الملازم إنسانًا كان أو حيوانًا، أو مكانًا، أو زمانًا، ولا فرق بين أن تكون مصاحبته بالبدن - وهو الأصل والأكثر - أو بالعناية والهمة[1].

وفى لسان العرب: الصاحب وجمعه:

صحب وأصحاب، وصحاب وصحابة، والصاحب المعاشر والملازم، ولا يُقال إلا لمن كَثُرت ملازمته، وأن المصاحبة تقتضى طول لبثه[2].

المعنى الاصطلاحى:

اختلف العلماء فى تحديد المقصود بالصحابى، وذلك عند البحث فى عدالة الصحابة - رضوان الله عليهم - فى مباحث الأخبار من كُتب الأصول، أما فى مبحث حجية قول الصحابى، وفى مباحث الأدلة الشرعية، فقد خص بعض المؤلفين فى الأصول الصحابة بالمجتهدين.

واتفقوا بشكل عام على أن الصحابى من لقى النبى ﷺ مؤمنًا به، ومات على الإسلام، فيدخل فيمن لقيه من طالت مجالسته له، ومن لم يره لعارض كالأعمى، ويخرج بقيد الإيمان من لقيه كافرًا ولو أسلم بعد وفاة الرسول، إذا لم يجتمع به مرة أخرى، ويخرج من لقيه مؤمنًا بغيره، كمن لقيه من مؤمنى أهل الكتاب قبل البعثة، أما من لقيه منهم وآمن بأنه سيُبعث، ولم يدخل الإسلام فهو محل احتمال.

وعلى هذه الشروط رتب ابن حجر العسقلانى مفهوم الصحابى، ومنها:

١ - يُعد صحابيًا من سمع ذكره ﷺ من الجن، وآمنوا به.

٢ - يُعد صحابيًا من آمن به ثم ارتد، ثم عاد إلى الإسلام، ومات عليه، سواء اجتمع بالنبى ﷺ بعد ذلك أو لم يجتمع.

٣ - من رآه النبى ﷺ من أبناء الصحابة ولم يبلغ سن التمييز، لا تصح نسبة رؤيته للنبى، ولأن النبى ﷺ قد رآه فيكون صحابيًا من هذه الحيثية، ولكن من حيث الرواية يكون تابعيًا[3].

الصحابى عند أهل السنة :

ذهب علماء أهل السنة إلى عدة تحديدات لمعرفة الصحابى وتحديده، واختلفوا فى ذلك إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: ذهب أكثر الشافعية، وأحمد بن حنبل إلى أن الصحابى من رأى النبى ﷺ وهو مؤمن به، وهو مذهب جمهور المحدثين[4]. ولم يشترطوا طول الصحبة ولا الملازمة ولا الرواية عن النبى ﷺ .

وأدلة هذا الاتجاه تقوم على:

- أن الصاحب مشتق من الصحبة، وهى تعم القليل والكثير، لذلك يُقال: صحبته ساعة، وصحبته سنة، ونحو ذلك.
- لو حلف إنسان أنه لا يصحب فلانًا فى السفر، فإنه يحنث بصحبة ساعة، وكذا لو حلف لصحبته بَرَّ بصحبته ساعة.
- لو قال إنسان صحبت فلانًا، جاز

أن يُسأل ويقال له: كم صحبته ساعة أو أكثر أو أقل؟ وجاز أن يُسأل: هل أخذت عنه العلم؟ فلو اختصت الصحبة بطول مدة أو بأخذ علم لما احتيج إلى هذا الاستفهام.

الاتجاه الثانى: ذهب الأصوليون إلى أن الصحابى إنما يُطلق على من رأى النبى ﷺ، واختص به اختصاص المصحوب، وطالت مدة صحبته، ولم يشترطوا الرواية[٥]

وأدلة هذا الاتجاه معتمدة فى الأساس على دليلين هما:

- **الدليل الأول:** عندما يُقال: أصحاب القرية فإنه يقصد الساكنين الملازمين لها، ولا يطلق على الزائر، وكذا عندما يُقال: أصحاب الحديث، فإنه يعنى الملازمون لدراسته دون غيرهم.
- **الدليل الثانى:** يصح أن يُقال فلان لم يصحب فلانًا، ولكن زاره، أو رآه مثلاً، فلو كان معنى الصُحبة مجرد الزيارة أو الرؤية لما صح هذا الكلام لتناقضه.

الاتجاه الثالث: وهو اتجاه بعض الحنفية، الذاهب إلى أن هذا الاسم إنما يُسمى به من طالت صحبته للنبى ﷺ، وأخذ عنه العلم[٦].

واستدل هذا الاتجاه بأن إطلاق الصُحبة على المعنى العُرفى، أما فى أصل الموضع تعم القليل والكثير بدون شرط الملازمة والتلقى، وإطلاق اللفظ على المعنى العرفى صحيح، ولكنه لا يمنع من إطلاقه على المعنى الوضعى.

ويجمل الجرجانى (ت ٨١٦هـ) تعريف الصحابى فى قوله «هو فى العُرف من رأى النبى ﷺ وطالت صُحبته معه، وإن لم يَرْوِ عنه ﷺ، وقيل: وإن لم تطل"[٧].

وقد أضاف المتأخرون قيدًا آخر إلى التعريف، وهو الموت على الإسلام، لأن من ارتد ومات مثل عبد الله بن خطل، لا يُسمى صحابيًا، ومن نفى هذا القيد نظر إلى أنه كان يسمى صاحبيًا قبل الردة، ويكفى ذلك فى صحة التعريف[٨].

واختُلِف فيمن تخلل إسلامَه ردةٌ، وكان إسلامه بعد وفاة النبى ﷺ كالأشعث بن قيس، فقيل: هو صحابى بدليل أن الذين تكلموا عن الصحابة ذكروا الأشعث فى الصحابة، وقيل: يبطل وصف الصُحبة، لأن الردة تُحْبِط العمل، ومن العمل شرف الصحبة.

الصحابى عند الإباضية:

الصحابى عند الإباضية - من الخوارج - هو كل من عاصر النبى ﷺ وشاهده، وآمن برسالته ومات على الإيمان، وعرَّفه السالمى بأنه «من

اجتمع بالنبى ﷺ بعد البعثة مؤمنًا به، مميزًا على وجه يتعارف، ولا يدخل فى الصحابى من ارتد عن الإسلام، أو نافق وفسق من بعد إيمانه، لأنه لم يمت على الإيمان».

واشترط بعضهم أن يغزو مع النبى ﷺ أيضًا، وبعضهم يشترط أن يروى سنته، والبعض قيده بطول الصُحبة سَنَةً أو سنتين، والصحيح - عند الإباضية - عدم اشتراط ذلك.

ومن رأى النبى ﷺ قبل مبعثه ولم يؤمن به إلا بعد موته فهو تابعى، ومن آمن به ولم يره لبُعد المسافة، ففيه خلاف مثل النجاشى، أما الأعمى الذى سمع صوته، أو الأطرش الذى رآه ولم يسمعه فكلهم صحابة ما داموا آمنوا به، واتصلوا به فى حياته، وشاهدوا هديه حسبما أمكنهم[9].

الصحابى عند الشيعة :

إن مدرسة الشيعة ترى أن تعريف الصحابى: هو ما ورد فى قواميس اللغة العربية، وترى أن هذه التسمية من ابتكار مدرسة أهل السُنَّة، وإنه لم يكن لفظ الصاحب والأصحاب يوم ذاك أسماء لأصحاب الرسول ﷺ، ولكن المسلمين من أهل السنة تدرجوا بعد ذلك فى تسمية أصحاب رسول الله بالصحابى والأصحاب، وعلى هذا فإن هذه التسمية من نوع (تسمية المسلمين) و(مصطلح المتشرعة)[10].وهذا الكلام غير صحيح لأن الرسول ﷺدعاهم بأصحابه، وأصحابى، فى كثير من الأحاديث

ثانيًا : المفاضلة بين الصحابة :

لا شك أن الصحابة هم أفضل هذه الأمة، فهم الحجة التامة، وقد جعل الله تعالى شهادتهم على الناس كشهادة الرسول ﷺ بقوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (سورة البقرة : ١٤٣) فلا يجوز وقوع الخطأ فى شهادتهم إذا كانت شهادتهم كشهادة الرسول ﷺ عليهم.

جاء فى القرآن الكريم والأحاديث الشريفة الإشادة بفضل الصحابة - رضوان الله عليهم - كما روت كتب التاريخ والسِّير بعضًا من مآثرهم التى لا تُجارى، وبطولاتهم التى وقف أمامها التاريخ متخشعًا، كما أفرد الكُتَّاب والمؤلفون الكثير من مؤلفاتهم فى سيرة أفراد منهم، وما زالت حياتهم - بعد مضى خمسة عشر قرنًا - مادة زاخرة بما حوت من جوانب سامية فى كل فضيلة إنسانية.

وقد قسم الكتاب العزيز الصحابة إلى طبقات:

الأولى: السابقون الأولون من المهاجرين

والأنصار، وهم يشكلون المسلمين فى العهد المكى وفى العهد المدنى إلى معركة بدر الكبرى، وهم الذين زكاهم الله تعالى بقوله:

﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ (سورة التوبة: ١٠٠)، ومن هؤلاء أبو بكر وعمر وعثمان وعلىٌ وطلحة والزبير.

الثانية: أهل بيعة الرضوان، وهذه الطبقة تضم السابقين الأولين وغيرهم ممن أسلم لاحقًا، وهم الذين امتدحهم الله تعالى بقوله: ﴿ لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾ (سورة الفتح: ١٨).

الثالثة: الذين أسلموا بعد بيعة الرضوان، وقاتلوا وأنفقوا فى سبيل الله، ومن هؤلاء سيف الله المسلول خالد بن الوليد[١١]، وعمرو بن العاص[١٢].

الرابعة: الصحابة الذين أسلموا بعد الفتح، وهم أقل الجميع درجة، حيث ذكرهم الله تعالى بقوله: ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَٰثُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ﴾ (سورة الحديد: ١٠) ومن هؤلاء معاوية بن أبى سفيان[١٣].

وقد ورد فى فضل الصحابة كثير من الأحاديث الشريفة، بعضها تكلم فى فضلهم على الإجمال، وأحاديث أخرى أشادت بفضل جماعة منهم، وأحاديث ذكرت بعضًا من فضائلهم على الانفراد، ومن هذه المناقب على الإجمال:

عن عمران بن حصين ﷺ قال رسول الله ﷺ «خير أمتى قرنى ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم». قال عمران بن حصين: فلا أدرى أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة"[١٤].

عن أبى موسى ﷺ قال: «صلينا المغرب مع رسول الله ﷺ فقلنا: لو جلسنا حتى نصلى معه العشاء، فجلسنا، فخرج علينا، فقال: (ما زلتم هاهنا؟ قلنا: نعم، قال: أحسنتم، ثم رفع رأسه إلى السماء، وكان كثيرًا ما يرفع رأسه إلى السماء، فقال:

النجوم أمنة للسماء (أى حفظة لها) فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد، وأنا أمنة لأصحابى، فإذا ذهبت أتى أصحابى ما يوعدون، وأصحابى أمنة لأمتى، فإذا ذهب أصحابى أتى أمتى ما يوعدون»[١٥].

عن أنس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «دعوا لى أصحابى، فو الذى نفسى بيده، لو أنفقتم مثل أُحد ذهبًا ما بلغتم أعمالهم»[١٦].

عن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «أكرموا أصحابى فإنهم خياركم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب حتى أن الرجل ليحلف ولا يستحلف، ويشهد ولا يُستشهد، ألا من سره بحبوحة الجنة، فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذ - الفرد - وهو مع الاثنين أبعد»[١٧].

وقد وضعت مؤلفات فى المفاضلة بين الصحابة، ولهذه القضية أهميتها فى الفكر السياسى الإسلامى، إذا هى فى نتيجتها ستنتهى إلى تحديد مَنْ مِن الصحابة كان أَوْلى بالتقديم بعد وفاة الرسول ﷺ.

وقد وضع ابن حزم الأندلسى (ت ٤٥٦هـ) رسالة «فى المفاضلة بين الصحابة»، استعرض فيها أقوال الفِرق المختلفة والعلماء فيمن هو أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ، فمن قائل على بن أبى طالب، ومن قائل عمر بن الخطاب، ومن قائل جعفر بن أبى طالب، ومن قائل أبو بكر، وهم كثيرون.

ويرى ابن حزم أن الفضل ينقسم إلى قسمين لا ثالث لهم: فضل اختصاص من الله تعالى بلا عمل، وفضل مجازاة من الله تعالى بعمل.

فأما فضل الاختصاص دون عمل: كفضل الملائكة فى ابتداء خلقهم على سائر الخلق، وكفضل الأنبياء فى ابتداء خلقهم على سائر الجن والإنس، وكفضل «المدينة» بعد «مكة» على غيرها من البلاد، وكفضل المساجد على سائر البقاع، وغيرها من صور الفضل.

أما فضل المجازاة بالعمل، فهذا ما تنازع فيه الناس، وله سبعة أوجه: الماهية، الكيفية، والكمية، والزمان، فمن عمل فى صدر الإسلام، أو فى عام المجاعة أو فى وقت نازلة المسلمين، لا يساوى عمل غيره بعد قوة المسلمين، والعرض فى العمل، والمكان، والإضافة[١٨].

ثم يطبق ابن حزم هذه الشروط السبعة على الصحابة، ويرى أن أفضلية الخلفاء الراشدين تتسلسل بحسب ولايتهم، فأبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، وعثمان أفضل

من عليّ. وكل منهم يفضل ما يليه جهادًا وعلمًا، وقد فضل أبو بكر الجميع بأن الرسول استعمله، واستخلفه حين غزا، كما استخلفه على الصدقات والحج والبعوث، وكان مسامره ومجالسه، كما أن له فضل الفُتيا والقراءة والزهد والعدل والكرم والسياسة، وغيرها[١٩].

بل إن ابن حزم يرى أن أبابكر وَلِي الخلافة بعهد صريح من رسول الله ﷺ، ونص منه عليه، بينما تولاها على بن أبى طالب ﷺ على مغالبة وقوة.

وتبع ابن حزم المنهج نفسه فى تفضيل عثمان على «على بن أبى طالب» ﷺ، وإن كان لا يجزم بهذه الأفضلية على نحو رأيه الحاسم فى أفضلية أبى بكر.

لكن ابن حزم لم يُفَصِّل فى تفضيل عمر؛ لأنه جعله يندرج تحت أبواب التفضيل التى تحدث فيها عن أبى بكر، كما أن مقام المقارنة كان التفضيل بين أبى بكر وعليّ؛ لأن هذه حجة الشيعة التى يعتمدون عليها، فإذا أبطل ابن حزم تفضيل «عليّ» على «أبى بكر» بطل بالتالى استحقاقه لأن يكون الخليفة الراشدى الأول[٢٠].

كذلك حاول ابن عبد البر الأندلسى عرض هذه المسألة، وتحديد موقفه من قضية المفاضلة بين الصحابة، وكانت هذه القضية ثمرة آرائه من خلال استقرائه نصوص الأحاديث النبوية، وحدد هذه الأفضلية على النحو التالى:

١ - الصحابة أفضل القرون بالنسبة للمجموع لا للأفراد: فقد ذهب ابن عبد البر إلى أن الأفضلية بالنسبة للقرون الأولى هى أفضلية مجموعة وليست أفضلية أفراد، واحتج على ذلك بحديثين: الأول: **«أمتى كالمطر لا تدرى أوله خير أم آخره»**. والثانى: **«خير الناس من طال عمره وحسن عمله»**، وهما يعارضا حديث **«خير الناس قرنى، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»**.

٢ - من مات من الصحابة فى حياته ﷺ أفضل ممن بقى بعده، واستدل على ذلك بقوله ﷺ فى شهداء أُحد: «هؤلاء أشهد عليهم».

٣ - أفضل الصحابة: الأولون من المهاجرين ثم الأولون من الأنصار ثم من بعدهم، مع عدم القطع على إنسان منهم بعينه أنه أفضل من الآخرين فى طبقته.

وقد صرح ابن عبد البر بذلك فى مقدمة الاستيعاب بقوله: «ولم يأت عنه ﷺ أنه فَضَّل منهم واحدًا على صاحبه بعينه من وجه يصح، ولكنه ذكر من فضائلهم ما يستدل به على مواضعهم، ومنازلهم من الفضل والدين والعلم، وكان ﷺ أحلم وأكرم معاشرة، وأعلم

بمحاسن الأخلاق من أن يواجه فاضلاً منهم بأن غيره أفضل منه، فيحز ذلك في نفسه، بل فَضَّل السابقين منهم، وأولوا الاختصاص به، على من لم ينل منازلهم[٢١].

ونختتم هذا الموضوع بقول للإمام الجوينى عندما سُئل فى تفضيل بعض الصحابة على بعض: إن قيل: هل تُفَضِّلون بعض الصحابة على بعض، أم تضربون عن التفضيل؟ يُجيب الإمام الجوينى قائلاً: «الغرض من ذلك ينبنى على منع إمامة المفضول».

ويشرح أبو بكر بن ميمون - أحد مفسرى كتاب الإرشاد -: إذا قلنا بمنع إمامة المفضول فإن الخلفاء يترتبون فى الفضل ترتيبهم فى الإمامة. فأفضلهم أبو بكر لأنه أسبق الأئمة ثم عمر ثم عثمان ثم علىٍّ.

وإن كان اتجاه من قال بجواز إمامة المفضول - وهو المذهب الذى ذهب إليه الزيدية من الشيعة - فيشير ابن ميمون إلى أنه لا يوجد عليه دليل عقلى، ولا نص سمعى قاطع، وإنما تشير إليه بعض الأحاديث الآحاد، وينتهى إلى أن المسألة خلافية واجتهادية وليست بقطعية، والأغلب على الظن أن أبا بكر أفضل الخلائق بعد رسول الله ﷺ ثم عمر، وتعارض الظنون فى عثمان وعلىًّ.

وقد توقف «مالك بن أنس ﷺ فى تفضيل أحدهما على الآخر، وقد روى عن على ابن أبى طالب أنه قال: خير الناس بعد نبيهم أبو بكر ﷺ، ثم عمر، ثم الله أعلم بخيرهم بعدهما»[٢٢].

فالجوينى - من الأشاعرة - من أصحاب الاتجاه القائل بأن أفضلية الصحابة بحسب ترتيبهم فى الخلافة، فأفضلهم أبو بكر لأنه أسبق الخلفاء، ثم بعده عمر، ثم عثمان، ثم علىًّ.

ويرفض الجوينى مقالة إمامة المفضول التى نادى بها الزيدية من الشيعة، حيث لا يوجد دليل قطعى أو نقلى يدل عليها.

أما الشيعة فتذهب إلى أفضلية الإمام على بن أبى طالب، على بقية البشر بعد النبى ﷺ وليس على الصحابة وحدهم، بل إننا رأينا كيف أنهم ينكرون لفظ الصحابة ولا يعترفون به. وأفضلية الإمام «علىٍّ» عندهم راجعة إلى عدة مسائل منها انه الإمام المنصوص عليه، وأنه الإمام المعصوم، إلى غيرها من أدلة اعتمدتها الشيعة لإثبات إمامة علىٍّ، وتفضيله على بقية المسلمين لتولى منصب خلافة رسول الله ﷺ.

ثالثًا : عدالة الصحابة :

من المواضيع المهمة فى معرفة الصحابة، موضوع عدالة الصحابة، إذ ترتب عليها آثار مهمة فى التشريع

والسلوك والمفاهيم الإسلامية.

وعدالة عموم الصحابة ضرورة شرعية، ذلك أن نقل الشريعة يستلزم عدالة الناقل، والله تعالى أوجب استشهاد العدول فى مسائل الدّين والزنا فكيف يُعقل أن يبيح قبول شهادة غير العدول فى نقل الشريعة بأسرها؟! واختلف المسلمون فى ذلك إلى اتجاهات:

أهل السنة :

ذهب أهل الحديث إلى أن جميع الصحابة عُدُول، يقول ابن الصلاح (ت ٦٤٢هـ) للصحابة بأسرهم خصيصة، وهى أن لا يُسأل عن عدالة أحد منهم، بل ذلك أمر مفروغ منه لكونهم على الإطلاق معدلين بنصوص الكتاب والسنة وإجماع من يعتد به فى الإجماع من الأمة، ثم إن الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة ومن لابس الفتن منهم، فكذلك بإجماع العلماء الذين يعتد بهم فى الإجماع(٢٣). واستدلوا لذلك بأدلة عقلية ونقلية.

وترى مدرسة أهل السنة أن الصحابة كلهم عُدُول، وترجع إلى جميعهم أخذ معالم دينها. فيذهب أبو حاتم الرازى (ت ٣٢٧هـ) إمام أهل الجرح والتعديل إلى أن الله قد اختار الصحابة لنصرة نبيه ﷺ وإقامة دينه، وإظهار حقه، وجعلهم لنا أعلامًا قدوة، فنفى عنهم الشك والكذب والغلط والريبة والفخر واللمز(٢٤)، وسماهم عدول الأمة.

ويذكر ابن عبد البر هذا الأمر قائلاً: ثبت عدالة جميعهم(٢٥)، ثم أخذ فى إيراد آيات وأحاديث وردت فى حق المؤمنين منهم.

أما ابن الأثير (ت ٤٣٠هـ) فيشير إلى أن السُنن التى عليها مدار تفصيل الأحكام، ومعرفة الحلال والحرام إلى غير ذلك من أمور الدين، إنما ثبتت بعد معرفة رجال أسانيدها ورواتها. وأولهم المقدم عليهم أصحاب رسول الله ﷺ، والصحابة كلهم عدول لا يتطرق إليهم الجرح(٢٦).

ويُجمل الحافظ ابن حجر موقف أهل السُنَّة من عدالة الصحابة بقوله: اتفق أهل السنة على أن الجميع عُدُول، ولم يخالف فى ذلك إلا شذوذ من المبتدعة(٢٧)، وكان هذا هو رأى أهل السُنَّة فى عدالة الصحابة.

الشيعة :

ترى الشيعة - تبعًا للقرآن الكريم - أن فى الصحابة مؤمنين أثنى عليهم الله فى القرآن الكريم، وقال فى بيعة الشجرة مثلاً:

﴿ لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا

﴿فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ (سورة الفتح: الآية ١٨) فقد خص الله الثناء بالمؤمنين ممن حضروا بيعة الشجرة، ولم يشمل المنافقين الذين حضروها مثل عبد الله ابن أُبى، وأوس بن خولى.

وكذلك تبعًا للقرآن يُشير الشيعة إلى أن من الصحابة من كان من المنافقين، وقد ذمهم الله فى آيات كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ (التوبة: ١٠١)

وفيهم من أخبر الله عنهم بالإفك، أى من رموا فراش رسول الله ﷺ، وفيهم من أخبر الله عنهم بقوله تعالى ﴿وَإِذَا رَأَوْا۟ تِجَٰرَةً أَوْ لَهْوًا ٱنفَضُّوٓا۟ إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَآئِمًا﴾ (الجمعة: ١١) وكان ذلك عندما كان رسول الله ﷺ قائمًا فى مسجده يخطب خطبة الجمعة.

ومنهم من أخبر عنهم الرسول ﷺ فى قوله عن يوم القيامة «وإنه يجاء برجال من أمتى فيؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول: يا رب أصحابى. فيقول: إنك لا تدرى ما أحدثوا بعدك»[٢٨]

وفى رواية «ليَرِدَنّ على ناس من أصحابى الحوض حتى عرفتهم اختلجوا دونى، فأقول: أصحابى. فيقول: لا تدرى ما أحدثوا بعدك»[٢٩].

ولما كانت للشيعة موقفها هذا من عدالة الصحابة، ورأت أن فيهم المنافقين الذين لا يعلمهم إلا الله، وقد أخبر نبيه بأن عليًا لا يحبه إلا مؤمن، ولا يبغضه إلا منافق، كما رواه الإمام علىٌّ وأم المؤمنين أم سلمة (ت ٦١هـ)، وعبد الله بن عباس (ت ٦٨هـ)، وأبو ذر الغفارى (ت ٣٢هـ)، وأنس بن مالك (ت ٩٠هـ) وكان ذلك شائعًا ومشهورًا فى عصر رسول الله ﷺ.

قال أبو ذر الغفارى: ما كنا نعرف المنافقين إلا بتكذيبهم الله ورسوله، والتخلف عن الصلوات، والبغض لعلىٍّ بن أبى طالب. وعلىَ هذا يحتاط الشيعة فى أخذ معالم دينهم من صحابى عَادى عليًا ولم يُواله، حذرًا من أن يكون الصحابى من المنافقين الذين لا يعلمهم إلا الله[٣٠].

وخلاصة رأى الشيعة فى عدالة الصحابة هى:

١ - أن تعريف الصحابى بأنه كل من رأى النبى ﷺ وهو مسلم يتعارض مع القول بعدالة جميع الصحابة.

٢ - ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن هناك مجموعة من المسلمين الذين رأوا

النبى ﷺ وقد وصفهم الله تعالى بأنهم منافقون.

٣ - أن الأدلة التى سيقت فى الحكم بعدالة جميع الصحابة هى أدلة عامة ثبت بالكتاب والسنة ما يخصصها.

٤ - أن دواعى العقل تقطع بجواز وجود صحابة ساقطى العدالة دون أن يؤثر ذلك على الشريعة ونقل القرآن الكريم.

رابعًا : الطعن على الصحابة :

على الرغم من اجتهاد كثير من العلماء، واتفاق جمهور أهل السنة والجماعة على عدم الخوض فى الأحداث التى وقعت بين الصحابة رضوان الله عليهم، سدًا لذريعة انفلات الألسن من عقلها، فتسىء التحليل والاستنتاج مما يترتب على ذلك من أفكار تؤدى إلى التعصب، وبالتالى إلى التنازع والخلاف المذموم، الذى ما زالت تعانى منه أمتنا الإسلامية، والتزموا بقوله تعالى: ﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [سورة البقرة: ١٣٤]، إلا أن هناك من يطعن على الصحابة - رضوان الله عليهم.

موقف أهل السنة :

يذهب أهل السنة إلى أنه واجب على كل مسلم أن يتذكر مكانة أصحاب رسول الله ﷺ منه، ويعلم أنهم هم الذين اختارهم الله لصحبة نبيه، وفضلهم على جميع الأمة، وزكاهم - صلوات الله عليه - وأثنى عليهم، فحق على كل مسلم أن يعرف لهم ذلك الفضل، ويستصحب فيهم تلك العدالة، وإن نقلت هَنَّاتٍ فليلتمس لها أحسن التأويل، لأن عدالتهم نُقلت نقلاً متواترًا، فلا يقدح فيها ما نُقل نقل آحاد، وكل واحد منهم اجتهد مريدًا للخير وقاصدًا للسداد، فمنهم من أصاب ذلك، ومنهم من أخطأ.

وينسب الإمام الجوينى سبّ الصحابة إلى الروافض من الشيعة قائلاً: «قد كثرت المطاعن على أئمة الصحابة، وعم افتراء الروافض»(٣١).

وقد ألهم الله ﷻ نبيه معرفة حال شراذم من الناس ممن سوف يتطاولون على صحابته الكرام، فلذا حذر من الطعن فيهم أو سبّهم، أو تقصى مثالبهم وعيوبهم. كما بيّن حق أصحابه من التوقير والتبجيل والتقدير، ونص على أنهم خير قرون الإسلام.

وحذر ﷺ من النيل منهم أو اتخاذهم غرضًا، فقال: «الله الله فى أصحابى الله الله فى أصحابى لا تتخذوهم غرضًا بعدى فمن أحبهم فبحبى أحبهم، ومن أبغضهم فببغضى

أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذانى، ومن آذانى فقد آذى الله تبارك وتعالى، ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه»[٣٢].

وقد فَصَّلت كُتب الصحاح والسنن فى فضائل كل واحد من الصحابة - رضوان الله عليهم - ممن شهد لهم رسول الله ﷺ بالجنة، وبرضى الله عنهم؛ كأهل بدر وأهل بيعة الرضوان وشهداء أُحد وجمع من الصحابة الكرام.

وقد بيَّن الإمام مالك أن الرسول ﷺ قد أمرنا بمحبة صحابته، ووجَب الاستغفار لهم، كما أمرهم مولاهم.

وقد صنَّف علماء المسلمين عشرات المصنفات بيَّنوا فيها حكم من يتعرض للصحابة بطعن أو سبّ بقول أو غير ذلك.

فصنّف المقدسى محمد ابن عبد الواحد كتاب «النهى عن سب الأصحاب وما فيه من الإثم والعقاب».

وصنّف ابن تيمية الحرانى كتابه: «الصارم المسلول على ساب الرسول» وحوى الكتاب فى آخره حكم من يتعرض للصحابة رضوان الله عليهم.

وصنف الآلوسى أبو المعالى محمود شكرى كتابه: «صب العذاب على من سب الأصحاب».

ونظم عثمان بن سند البصرى ديوان: «الصارم القرضاب فى نحر من سب أكارم الأصحاب» ردًا على افتراء الشاعر دعبل الخزاعى فى قصائده التى تناول فيها الصحب الكرام، وغير ذلك من مصنفات كثيرة عامة فى نقد تلك العقائد الهدامة، وخاصة فى موقف الشيعة الإمامية الاثنى عشرية من الصحابة رضوان الله عليهم.

وقد انقسم علماء المسلمين - من أهل السنة - فى حكم ساب الصحابة إلى فريقين:

فريق يرى أن من سبهم أو طعن فى عدالتهم يكفر ويُقتل بسبب ذلك، وممن ذهب لهذا الرأى: الإمام مالك، ومحمد بن يوسف الفريابى، والإمام أحمد فى رواية، وعبد العزيز بن جعفر غلام الخلال، وأبو زرعة الرازى، والسرخسى، والطحاوى، والحميدى، والقرطبى، وأحمد بن يونس، وأبو بكر بن هانى، وعبد الله ابن إدريس وغيرهم، ولهم على ذلك أدلة كثيرة من القرآن والسُنّة[٣٣].

وفريق يرى أن من سبّ الصحابة يفسق ويعزر ولم يقل بتكفيره، ولا قتله، ومن هؤلاء عمر بن عبد العزيز، والإمام مالك فى رواية، والإمام أحمد فى رواية، وعاصم الأحول، وإسحاق بن راهويه، وعبد الملك بن حبيب، وابن المنذر، وإبراهيم النخعى، وعبد الله بن

محمود الموصلى، وابن عابدين، والتفتازانى، وأبو الشكور السالمى، وملا على القارى، والقسطلانى، والرملى، والنووى، والباقلانى[٣٤]، ولهم على ذلك أدلة.

وقد عقد ابن تيمية فى نهاية كتابه «الصارم المسلول على ساب الرسول ﷺ» فصلاً يبين فيه المسألة ويفصلها.

موقف الشيعة من الصحابة :

الشيعة ليسوا على موقف واحد من الصحابة، بل يمكن أن نلاحظ تيارين داخل نسيج التشيع، وهما :

التيار الأول:

يمثل هذا التيار الامتداد الطبيعى لنواة التشيع الأولى التى التفت حول على بن أبى طالب الذى مثّل لها البطل الملهم ذا الشخصية ذات الجاذبية الساحرة الناطقة باسم الإسلام الحقيقى.

هذا التيار هو التيار العلوى الحقيقى الذى يتجلى موقفه من الصحابة فى القول المنسوب إلى على بن أبى طالب فى «نهج البلاغة» حيث قال: «لقد رأيت أصحاب النبى ﷺ فما أرى أحداً يشبههم، لقد كانوا يصبحون شعثًا غبرًا، وقد باتوا سجدًا وقيامًا، يراحون بين جباههم وخدودهم، ويقفون على مثل الجمر من ذكر معادهم.. إذا ذُكر الله هملت أعينهم حتى تُبّل جيوبُهم».

وعلى خُطى هذا الموقف سار تيار التشيع العلوى وأصحابه، أخذ بها محسن الموسوى مؤكدًا صحة البيعة للخلفاء قبل «علىٍّ»، وعلى هذه القاعدة سار الصحابة رضوان الله عليهم[٣٥].

وحكم أحمد حسين يعقوب بحُسن خاتمة كل من طلحة والزبير[٣٦]، وكذلك ذهب محمد الباقر البهبودى بكذب روايات تكفير عموم الصحابة الواردة فى كتاب «الكافى» حين أعرض صفحًا عن ذكرها فى كتابه «صحيح الكافى» الذى اعتمده بعد السبر والتحقيق، وبعد المباحث العميقة أن الصحيح إنما يكون من حيث السند والمتن معًا[٣٧]. ونقد الغُلاة الذين تسببوا فى توسيع هوة الخلاف بين الشيعة وغيرهم من المدارس الإسلامية.

أما الزيدية فإنهم يعتبرون أبابكر أفضل الناس بعد على بن أبى طالب، إذ يقول زيد بن علىٍّ - إمام الزيدية ـ: واجتمعت الأمة على أن خيرة الله من السابقين إلى الجهاد البدريون، وإن خيرة البدريين المجاهدين هذان الرجلان اللذان اختلفت فيهما الأمة: أمير المؤمنين على بن أبى طالب، وأبوبكر بن أبى قحافة[٣٨]، وأن أبا بكر وعمر وعثمان كانوا أهل تقى

وورع وصلاح.

وقد استدل الصاحب ابن عباد لذلك بقوله: «لقد دل إجماع أهل البيت - عليهم السلام - أن الصلاة خلف الفاسق لا تجوز، فلو كان ﷺ يرى تفسيقهم لما كان يصلى خلفهم»[٣٩].

التيار الثانى:

بدأ هذا التيار مع ظهور فرقة الكيسانية التى كانت ترى كفر أبى بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وعائشة ومعاوية وعمرو بن العاص، ومن انضم تحت لوائهم من الصحابة، وانضم إليهم الشيعة الإمامية من الاثنى عشرية. وقد بنت هذه الفرقة موقفها من الصحابة بناء على عدة مقدمات، وهذه المقدمات هى[٤٠]:

المقدمة الأولى : الإمامة من أصول الدين.

المقدمة الثانية : الإمامة تثبت بالنص.

المقدمة الثالثة : إمامة على بن أبى طالب ثبتت بالنص الجلى الواضح.

المقدمة الرابعة : معطل النص الشرعى كافر.

المقدمة الخامسة: الإمامة لا تصلح فى غير علىٍّ وآله، ومن ادعى هذا الحق فهو هالك.

ووفق هذه المقدمات يكون الصحابة قد عطلوا النص الشرعى بإمامة علىٍّ، وسلبوه حقه الإلهى، وقد أخذوا حقًا ليس لهم ولا يجوز فيهم، فهم وفق كل هذه المخالفات قد أوقعوا أنفسهم فى الكفر.

ومع هذا الموقف المتشدد من الصحابة أجاز بعض أتباع هذا التيار الطعن سبًا وشتمًا فى الصحابة.

موقف الإباضية (الخوارج):

استطاع أئمة الإباضية الأوائل من خلال اعتمادهم سياسة السكوت عن أحداث الصحابة تحصين أتباعهم من الوقوع فى فخ معاداة بعض الصحابة، مما أعطى أتباعهم الكثير من الحرية للبحث والتحرى.

وقد ضبط أئمة الإباضية موقفهم وفق مجموعة من القواعد الكلية التى توجه أتباع المذهب الإباضى للتعامل المنضبط مع الصحابة، واعتبارهم أنهم أهل السبق والجهاد، وهو ما دفع بالكثير من المتأخرين من الإباضية بالتصريح بولاية على وعثمان.

وقال أحد شيوخهم، مهدى بن عيسى بن إسماعيل (ت ٩٧١هـ): كيف نبغض الصحابة مع ورود النصوص فى فضائلهم، والثناء عليهم كتابًا وسُنَّة، يأبى الله ذلك والمسلمون، بل هم عندنا بالحالة التى ذكرها الله عليهم من العدالة والنزاهة والطهارة[٤١].

وقال آخر، وهو الربيع سليمان

الحيلانى (ت١٠٩٩هـ): «وأما الإنكار على بعض الصحابة فكذب وفرية علينا»[٤٢].

ويذهب على يحيى معمر (ت ١٤٠٠هـ) إلى أن أصحاب رسول الله ﷺ هم أولياء كل مؤمن صادق، وهم أعداء كل منافق، وكما لا يحل لمؤمن أن يحمل لهم ذرة من البغضاء لا يحل له كذلك أن يحارب المسلمين بهم، ويزرع الفتنة بين صفوف المؤمنين بدعوى محبتهم والغيرة عليهم، وإذا كان فى المسلمين من أى مذهب كان من يحمل لأصحاب رسول الله ﷺ أو لأحدهم أى معنى لا يليق بجلال مركزهم وشرف صحبتهم، فإن عليه أن يطهر قلبه بالتوبة والاستغفار[٤٣].

هكذا كان موضوع الصحابة مادة حية للدراسة بين علماء المسلمين مدة أربعة عشر قرنًا، وستظل مادة حية للدراسة، ومعينًا زاخرًا ينهل منه المؤمنون، ومصدرًا لا ينضب بما حوت من جوانب سامية فى كل فضيلة إنسانية، ولا غرو فقد رباهم من كان خُلقه القرآن على منهج القرآن ﷺ، هذا غير قيامهم على أمور الدين تعلمًا وتعليمًا، مُدارسة ومُمارسة. فهم صحابة رسول الله ﷺ، هم نجوم الهدى ومصابيح الظلام، قدوتنا بعد رسول الله ﷺ، أخذوا عنه وأخذنا عنهم، أكرم خلق الله بعد أنبيائه ورسله ﷺ، اجتمعت قلوبهم على حب الله وحب رسوله، فرسان بالنهار ورهبان بالليل، قدموا أرواحهم قبل أموالهم لنصرة دين الله وإعلاء شأنه.

أ.د منى أحمد أبو زيد

الهوامش:

١) الراغب الأصفهانى: مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودى، دار القلم - دمشق، الدار الشامية - بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ، مادة (صحب).

(٢) لسان العرب: مادة «صحب».

(٣) ابن حجر العسقلانى: الإصابة فى تمييز الصحابة، تحقيق: د. طه الزينى، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٨م، ج١، ص٧ وما بعدها.

(٤) الآمدى: الإحكام فى الأحكام، ج٢، ص٨٢.

(٥) الآمدى: المصدر السابق، ج٢، نفس الصفحة.

(٦) الآمدى: المصدر السابق، ج٢، نفس الصفحة.

(٧) الجرجانى: التعريفات، مطبعة مصطفى البابى الحلبي - مصر، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م، ص١١٦.

(٨) انظر: شرح المحلى على جمع الجوامع، مع حاشية العطار، ج٢، ص١٩٨، ١٩٩. نقلاً عن: محمود عبد العزيز محمد: منهج الصحابة فى الترجيح، دار المعرفة - بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص١٧.

(٩) معجم مصطلحات الإباضية، سلطنة عمان، وزارة الأوقاف والشئون الدينية، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٨م، ج٢، ص٥٨٩.

(١٠) السيد مرتضى العسكرى: معالم المدرستين، مج (١)، بحوث المدرستين فى الصحابة والإمامة، المجمع العلمى الإسلامي - مؤسسة البعثة، طهران، ١٩٩٣م، ط٤، ١٤٢٣هـ/١٩٩٣م، ص١١٨.

(١١) ابن حجر العسقلانى: الإصابة، ج١، ص٢١٥.

(١٢) ابن حجر العسقلانى: المصدر السابق، ج٤، ص٥٣٧ -٥٤١.

(١٣) ابن حجر العسقلانى: المصدر السابق، ج٦، ص١٢٠ -١٢٢.

(١٤) رواه الخمسة (الشيخان، والترمذى، والنسائى، وأبو داود) واللفظ للبخارى: باب فضائل الصحابة.

(١٥) روى الحديث مسلم فى الصحابة: ٥١، ورواه أحمد فى الصحيح.

(١٦) رواه أحمد فى مسنده ٣/٢٦٦، حديث صحيح.

(١٧) رواه النسائى وأحمد والحاكم فى الإيمان، حديث صحيح.

(١٨) ابن حزم: رسالة المفاضلة بين الصحابة، تحقيق: سعيد الأفغانى، المطبعة الياشينية - دمشق، ١٣٥٩هـ/١٩٤٠م، ص١٧٣ -١٧٤.

(١٩) ابن حزم: المصدر السابق، ص٢٤٠.

(٢٠) د. عبد الحليم عويس: ابن حزم وجهوده فى البحث التاريخى والحضارى، دار الاعتصام - القاهرة، ١٩٧٩م، ص٢٧٣.

(٢١) ابن عبد البر الأندلسى: الاستيعاب فى معرفة الأصحاب، على ذيل كتاب «الإصابة فى تمييز الصحابة» لابن حجر، تحقيق: د. طه الزينى، مكتبة الكليات الأزهرية - مصر، ١٩٦٨م، ج٣، ص١١٦. وأيضًا ليث سعود جاسم: ابن عبد البر الأندلسى وجهوده فى التاريخ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - المنصورة - مصر، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، ص٤٢٢ وما بعدها.

(٢٢) أبو بكر بن ميمون: شرح الإرشاد للجوينى، تحقيق: د. أحمد حجازى السقا، مكتبة الأنجلو المصرية - مصر، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص٦٧٠.

(٢٣) ابن الصلاح: المقدمة، ص١٨٢. وأيضًا: زكريا بن خليفة المحرمى: الصراع الأبدي - قراءة فى جدليات الصراع السياسى بين الصحابة وانقسام المواقف حولها، مكتبة الغبيراء - سلطنة عمان، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص٣٥.

(٢٤) أبو محمد عبد الرحمن بن أبى حاتم الرازى: تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل، حيدر آباد ١٣٧١هـ، ص٧ -٩.

(٢٥) ابن عبد البر: الاستيعاب، المقدمة.

(٢٦) ابن الأثير: أسد الغابة. ج١، ص٣.

(٢٧) ابن حجر: الإصابة، ج١، ص١٧.

(٢٨) الترمذى: أبواب صفة القيامة، باب ما جاء فى شأن الحشر.

(٢٩) البخارى: كتاب الرقاق، باب فى الحوض ٩٥/٢.

(٣٠) السيد مرتضى العسكرى: معالم المدرستين، مج١، ص١٣٠ وما بعدها. وأيضًا: عدنان فرحون: حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية، دار الهادى للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص١٢٥ وما بعدها.

(٣١) ابن ميمون: شرح كتاب الإرشاد للجوينى، ص٦٧١.

(٣٢) أخرجه الترمذى فى السنن، كتاب المناقب، باب من سبّ أصحاب النبى. وقال هذا حديث حسن غريب.

(٣٣) د. عبد القادر محمد عطا صوفى: موقف الشيعة الاثنى عشرية من صحابة رسول الله ﷺ، ج١، ص١٣٨.

(٣٤) أبو معاذ السيد بن أحمد بن إبراهيم: أوجز خطاب فى نسب عمر بن الخطاب، و ردّ افتراءات الشيعة الإمامية حول نسبه هو وبعض الصحابة ﷺ، مكتبة الإمام البخارى، ٢٠٠٢م، ص٢٨

(٣٥) محسن الموسوى: الخلافة أم الإمامة فى القرآن الكريم.

(٣٦) أحمد حسين يعقوب: نظرية عدالة الصحابة والمرجعية السياسية فى الإسلام، ص٦٤ -٦٥.

(٣٧) محمد الباقر البهبودى: صحيح الكافى - المقدمة.

(٣٨) إبراهيم يحيى الدرسى: مجموع كتب ورسائل زيد بن على، ص١٨٥.

(٣٩) الصاحب بن عباد: الزيدية، ص٦٦.

(٤٠) زكريا بن خليفة المحرمى: الصراع الأبدى، ص٢٩٤ وما بعدها.

(٤١) على يحيى معمر: الإباضية بين الفرق الإسلامية، ص٣٠٢ -٣٠٣.

(٤٢) المرجع السابق، ص٣٠٤.

(٤٣) المرجع السابق، ص٣١١ -٣١٢.

صحف الأعمال

بعد بعث الناس من قبورهم وحشرهم إلى الموقف، ومجيء الوقت الذى يريد الله فيه محاسبتهم يأمر بالكتب التى كتبها الكرام الكاتبون ، وفيها أعمال الناس، فيؤتوها ، فمنهم من يؤتى كتابه بيمينه ، وأولئك هم السعداء ، و منهم من يؤتى كتابه بشماله أو وراء ظهره، وهؤلاء هم الأشقياء، قال تعالى: ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ۝١٠ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ۝١١ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ (الانفطار:١٠-١٢)، وقال سبحانه: ﴿ وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ۝١٣ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴾ (الإسراء:١٣-١٤)

ومما ورد فى نظم هذه الآية ما قاله الإمام الرازى:" إنه تعالى لما قال: ﴿ وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا ﴾ (الإسراء:١٢) كان معناه أن كل ما يحتاج إليه من دلائل التوحيد والنبوة والمعاد فقد صار مذكورًا، وكل ما يحتاج من شرح أحوال الوعد والوعيد والترغيب والترهيب فقد صار مذكورًا. وإذا كان الأمر كذلك فقد أزيحت الأعذار، وأزيلت العلل، فلا جَرَمَ كل من ورد عرضة القيامة فقد ألزمناه طائره، ونقول له: ﴿ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴾"[1].

وفى تفسير قوله تعالى : ﴿ وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ﴾ قال الإمام الرازى:" قال أبو عبيدة: الطائر عند العرب الحظ، وهو الذى تسميه الفرس: البخت، وعلى هذا يجوز أن يكون معنى الطائر: ما طار له من خير وشر، والتحقيق فى هذا الباب أنه تعالى خلق الخلق، و خص كل واحد منهم بمقدار مخصوص من العقل والعلم، والعمر والرزق، والسعادة والشقاوة، والإنسان لا يمكنه أن يتجاوز ذلك القدر وأن ينحرف عنه، بل لابد وأن يصل إلى ذلك القدر بحسب الكمية و الكيفية، فتلك الأشياء المقدرة كأنها تطير إليه وتصير إليه، فبهذا المعنى لا يبعد أن يعبر عن تلك الأحوال المقدرة بلفظ الطائر، فقوله

تعالى: ﴿ وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ﴾ كناية عن أن كل ما قدره الله تعالى ومضى فى علمه حصوله، فهو لازم له، واصل إليه، غير منحرف عنه..."[2].

ثم يقول: "واعلم أن هذا من أدل الدلائل على أن كل ما قدره الله تعالى للإنسان وحكم عليه به فى سابق علمه فهو واجب الوقوع ممتنع العدم، وتقريره من وجهين:

الأول: أن تقدير الآية: وكل إنسان ألزمناه عمله فى عنقه، فبين تعالى أن ذلك العمل لازم له، وما كان لازما للشىء كان ممتنع الزوال عنه واجب الحصول له، وهو المقصود.

الثانى: أنه تعالى أضاف ذلك الإلزام إلى نفسه.. وقوله تعالى: ﴿ فِى عُنُقِهِۦ ﴾ كناية عن اللزوم"[3].

ثم قال تعالى: ﴿ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴾ أى يخرج له الطائر أى عمله كتابًا منشورًا. كقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ ﴾ (التكوير:10) ثم قال: ﴿ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ ﴾ والقائل هو الله تعالى على ألسنة الملائكة. قال الحسن: "يقرؤه أميًا كان أو غير أمى"[4].

وعن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: «يعرض الناس يوم القيامة ثلاث عرضات: فأما عرضتان فجدال ومعاذير، وأما العرضة الثالثة فعند ذلك تطير الصحف فى الأيدى فآخذ بيمينه وآخذ بشماله»[5].

أما المؤمن فيأخذ كتابه بيمينه، قال تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ﴾ (الانشقاق:7-9)

يقول الإمام الرازى: "فأما من أعطى كتاب أعماله بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرًا. وسوف من الله واجب، وهو كقول القائل: اتبعنى فسوف تجد خيرًا. فإنه لا يريد به الشك، و إنما يريد ترقيق الكلام.

والحساب اليسير هو أن تعرض عليه أعماله، ويعرف أن الطاعة منها هذه، و المعصية هذه، ثم يثاب على الطاعة و يتجاوز عن المعصية، فهذا هو الحساب اليسير، لأنه لا شدة على صاحبه ولا مناقشة، ولا يقال له: لم فعلت هذا، ولا يطالب بالعذر فيه ولا بالحجة عليه. فإنه متى طولب بذلك لم يجد عذرا ولا حجة فيفتضح. ثم إنه

عند هذا الحساب. اليسير يرجع إلى أهله مسرورًا فائزًا بالثواب آمنا من العذاب، والمراد من أهله: أهل الجنة من الحور العين، أو من زوجاته وذرياته إذا كانوا مؤمنين، فدلت الآية على أنه سبحانه أعد له ولأهله فى الجنة ما يليق به من الثواب"[6]. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَٰبِيَهْ ﴿١٩﴾ إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ﴿٢٠﴾ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿٢١﴾ فِى جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴾ (الحاقة: ١٩-٢٢) قال القرطبى: "إعطاء الكتاب باليمين دليل على النجاة. وقال فى قوله تعالى: ﴿ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَٰبِيَهْ ﴾ أى يقول ذلك ثقة بالإسلام و سرورًا بنجاته، لأن اليمين عند العرب من دلائل الفرح، والشمال من دلائل الغم، ومعنى (هاؤم) تعالوا..."[7].

وقال فى قوله تعالى: ﴿ إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ ﴾ (الحاقة: ٢٠)" أى أيقنت و علمت؛ عن ابن عباس وغيره.. قال الضحاك: كل ظن فى القرآن من المؤمن فهو يقين، ومن الكافر فهو شك. وقال مجاهد: ظن الآخرة يقين، وظن الدنيا شك. وقال الحسن: إن المؤمن أحسن الظن بربه فأحسن العمل، وإن المنافق أساء الظن بربه فأساء العمل"[8]. وقال الإمام الرازى: ﴿ إِنِّى ظَنَنتُ ﴾" أى علمت، وإنما أجرى مجرى العلم، لأن الظن الغالب يقام مقام العلم فى العادات و الأحكام.. وقال: إنى ظننت فى الدنيا أن بسبب الأعمال التى كنت أعملها فى الدنيا سأصل فى القيامة إلى هذه الدرجات، وقد حصل الآن على اليقين، فيكون الظن على ظاهره، لأن أهل الدنيا لا يقطعون بذلك"[9].

أما الكافر فيأخذ كتابه بشماله من وراء ظهره، قال تعالى: ﴿ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِى لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ ﴿٢٥﴾ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ ﴿٢٦﴾ يَٰلَيْتَهَا كَانَتِ ٱلْقَاضِيَةَ ﴿٢٧﴾ مَآ أَغْنَىٰ عَنِّى مَالِيَهْ ﴿٢٨﴾ هَلَكَ عَنِّى سُلْطَٰنِيَهْ ﴿٢٩﴾ خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ﴿٣٠﴾ ثُمَّ ٱلْجَحِيمَ صَلُّوهُ ﴾ (الحاقة: ٢٥-٣١)

ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ﴿١٠﴾ فَسَوْفَ يَدْعُوا۟ ثُبُورًا ﴿١١﴾ وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا ﴿١٢﴾ إِنَّهُۥ كَانَ فِىٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ﴿١٣﴾ إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ﴿١٤﴾ بَلَىٰٓ إِنَّ رَبَّهُۥ كَانَ بِهِۦ بَصِيرًا ﴾ (الانشقاق: ١٠-١٥). قال الإمام الرازى: " للمفسرين فى إيتاء الكتاب وجوه

منها: أنه يؤتى كتابه بشماله من وراء ظهره، لأنه إذا حاول أخذه بيمينه كالمؤمنين يمنع من ذلك، وأوتى من وراء ظهره بشماله . فإن قيل: أليس أنه قال فى سوره الحاقة: ﴿ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ ﴾ (الحاقة :٢٥) ولم يذكر الظهر، والجواب من وجهين :

أحدهما: يحتمل أن يؤتى بشماله وراء ظهره.

وثانيهما: أن يكون بعضهم يعطى بشماله، وبعضهم من وراء ظهره"[١٠]

أ.د. محمد السيد الجلنيد

الهوامش:

(١) الرازى التفسير الكبير ج ٢٠/١٦٧.
(٢) نفسه ٢٠/١٦٨.
(٣) نفسه ٢٠/١٦٨.
(٣) نفسه ٢٠/١٦٨-١٦٩.
(٤) أخرجه الترمذى فى صحيحه (أبواب صفة القيامة ؛ باب ما جاء فى العرض).
(٥) الرازى : التفسير الكبير ج ٣١ -١٠٦.
(٦) تفسير القرطبى الجامع لأحكام القرآن ص ٦٧٤٨ ط : الشعب.
(٧) نفسه ص ٦٧٤٨-٦٧٤٩.
(٨) الرازى التفسير الكبير ج ٢٠ /١١١-١١٢.
(٩) نفسه ج٣١/١٠٦.

الصراط

بعدما يُنْتَهَى من وزن الأعمال والحساب، ويعرف كل أعماله، يأخذ الخلق طريقهم إلى النعيم أو العذاب، فيمرون على الصراط الذى يوصلهم إلى نهاياتهم.

١ـ تعريف الصراط:

قال الأزهرى: قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وعاصم والكسائى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ بالصاد، وقرأ يعقوب بالسين، قال: وأصل صاده "سين" قلبت مع الطاء صادًا لقرب مخارجها. قال الجوهرى: الصِّراط والسِّراط والزراط: الطريق. قال الشاعر:

أكرُّ على الحروريين مُهْرى
وأحملهم على وضح الصِّراط[1]

وقال الزمخشرى فى "الكشاف": "السراط: الجادة، والصراط من قلب السين صادا لأجل الطاء، كقوله: "مصيطر" فى "مسيطر" وقد تُشَمُّ الصاد صوت الزاى، وقرئ بهن جميعًا، وفصَاحُهُنّ إخلاص الصاد، وهى لغة قريش، وهى الثابتة فى الإمام، ويجمع سُرُطًا نحو كتاب وكتب، ويذكر ويؤنث كالطريق والسبيل"[2].

وقال القرطبى: أصل الصراط فى كلام العرب: الطريق؛ قال عامر بن الطفيل:

شحنًا أرضهم بالخيل حتى
تركناهم أذل من الصراط

وقال جرير:

أمير المؤمنين على صراط
إذا اعوج الموارد مستقيم

وحكى النقاش: الصراط: الطريق بلغة الروم، قال ابن عطية: وهذا ضعيف جدا[3].

٢ـ أما معناه فى الشرع:

قال الغزالى: "هو عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم، يَرِدُهُ الخلق كافة، فإذا توافوا عليه قيل للملائكة: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾[4] (الصافات:٢٤).

٣ـ حكمه:

ذهب كل من صاحب المواقف وشارحه إلى أن " جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء كلها حق بلا تأويل عند أكثر الأمة، والعمدة فى إثباتها إمكانها فى نفسها؛ إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته، مع إخبار الصادق عنها، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف، ونطق به الكتاب"[5].

ويقول السعد التفتازانى: إن جملة الأمر فى سائر السمعيات المتعلقة بأمر

المعاد أنها أمور ممكنة، نطق بها الكتاب والسنة، وانعقد عليها إجماع الأمة، فيكون القول بها حقا، والتصديق بها واجبا"[6].

ويقول الغزالى: "وأما الصراط فهو أيضا حق، والتصديق به واجب، لأنه ممكن"[7].

٤ـ الأقوال فيه:

الذى عليه جمهور علماء المسلمين هو إثبات الصراط على متن جهنم، وهو جسر ممدود عليها، إذا انتهى الناس بعد مفارقتهم مكان الموقف إلى الظلمة التى دون الصراط، فعن عائشة رضى الله عنها قالت: سألت رسول الله ﷺ عن قوله عز وجل: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾ (إبراهيم:٤٨) فأين يكون الناس يومئذ يا رسول الله؟ فقال: على الصراط"[8].

والأدلة على إثباته الكتابُ والسنة وإجماع الأمة:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ۝ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴾ (الصافات:٢٣، ٢٤).

وأما السنة: فمنها الحديث الآنف الذكر الذى رواه مسلم.

ومنها ما رواه أبو هريرة من حديث طويل أوله أن ناسا قالوا لرسول الله ﷺ: يا رسول الله ! هل نرى ربنا يوم القيامة... وفيه قولهُ ويضرب الصراط بين ظهرى جهنم. فأكون أنا وأمتى أول من يجيز، ولا يتكلم يومئذ إلا الرسل، ودعوى الرسل يومئذ: اللهم سلّم، سلّم... "[9]

ومنها ما رواه حذيفة، قال رسول الله ﷺ: "يجمع الله تبارك وتعالى الناس ... فيأتون محمدا ﷺ. فيقوم فيؤذن له، وترسل الأمانة والرحم فتقومان جنبتى الصراط يمينا وشمالا، فيمر أولكم كالبرق ... ونبيكم قائم على الصراط يقول: رب سلّم، سلّم ..."، قال: وفى حافتى الصراط كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به. فمخدوش ناج، ومكدوس فى النار"[10]

ومنها ما أخرجه الترمذى أيضا عن أنس بن مالك عن أبيه قال: "سألت النبى ﷺ أن يشفع لى يوم القيامة. فقال: أنا فاعل. قال: قلت يا رسول الله فأين أطلبك ؟ قال: اطلبنى أول ما تطلبنى على الصراط. قال قلت: فإن لم ألقك على الصراط ؟ قال: فاطلبنى عند الميزان، قال: فإن لم ألقك عند الميزان؟ قال: فاطلبنى عند الحوض، فإنى لا أخطئ هذه الثلاث المواطن"[11].

"وأما الإجماع: فهو أن الأمة من السلف قبل ظهور المخالفين، على إثبات الصراط بهذا المعنى؛ فكان حجة على المخالف"[12].

أما المعتزلة: فقد اختلفوا فى شأن الصراط:

"فذهب أبو الهذيل العلاف، وبشر

ابن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه، وتردد الجبائى فى نفيه وإثباته، فأثبته مرة ونفاه أخرى، وذهب أكثر المعتزلة إلى نفى الصراط بهذا المعنى"[١٣]، أى بالأوصاف التى ورد بها، وإن لم ينفوه . يتأيد ذلك بما ذكره صاحب" شرح الأصول الخمسة": "ومن جملة ما يجب الإقرار به واعتقاده: الصراط، وهو طريق بين الجنة والنار، يتسع لأهل الجنة، ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه، وقد دلّ عليه القرآن"[١٤].

لكن الاعتراض من قبل المعتزلة . فى شأن الصراط ـ كان منحصرا فيما جاء من أوصافه وكيف يتسنى المرور عليه، وهو ما خالف فيه المعتزلة معظم علماء الأمة من جميع الفرق الأخرى، يقول صاحب " شرح الأصول الخمسة ": فلسنا نقول فى الصراط ما يقوله الحشوية، من أن ذلك أدق من الشعر وأحدّ من السيف، وأن المكلفين يكلفون اجتيازه والمرور به، فمن اجتازه فهو من أهل الجنة، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار؛ فإن تلك الدار ليست هى بدار تكليف، حتى يصح إيلام المؤمن وتكليفه المرور على ما هذا سبيله فى الدقة والحدّة"[١٥].

ويرد عليهم الغزالى بقوله : فكيف يمكن المرور عليه، وهو ـ كما روى ـ أدق من الشعر وأحدّ من السيف ؟

قلنا : هذا إن صدر ممن ينكر قدرة الله تعالى، فالكلام معه فى إثبات عموم قدرته .. وإن صدر من معترف بالقدرة، فليس المشى على هذا بأعجب من المشى فى الهواء والربّ سبحانه وتعالى قادر على خلق قدرة عليه ..."[١٦].

ويرد الآمدى أيضًا على قولهم: بأن ذلك مما يستحيل العبور عليه، " ليس كذلك، فإنه غير بعيد أن يُقدر الله تعالى بعض عباده على ذلك، كما أقدر بعض مخلوقاته على الطيران فى الهواء، وبعضهم على السباحة فى الماء . وغايته: أن ذلك من خوارق العادات، وغير مستبعد أن يخصص الله ـ تعالى ـ به بعض عباده " .

ويضيف : " قولهم: فيه إتعاب المؤمنين. ممنوع . وما المانع من إقدار الله ـ تعالى لهم على ذلك من غير تعب ولا نصب ؟

وبتقدير إتعابهم فهو غير ممتنع على أصول أهل الحق، فإن ذلك مما لا يزيد فى الحرج والمشقة على ما ينال الأنبياء والأولياء من زفرة جهنم، على ما روى فى صحيح الحديث، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿ وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً ﴾ (الجاثية:٢٨) ولا على ما ينالهم من الورود على جهنم على ما قال تعالى: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ (مريم:٧١)، وإذا جاز

ذلك، جاز ما هو مثله فى المشقة أو أدنى .

وما ذكروه فى تأويل الصراط فهو مدفوع بإجماع الأمة السالفة قبل ظهور المخالفين على تفسيره بما ذكرناه: من أنه جسر على متن جهنم، وأن عبور الخلائق كلهم عليه . كيف وفى الأخبار ما يدل عل امتناع حمله على الطريق إلى جهنم، حيث إنه وصف المؤمنين بسرعة العبور، دون غيرهم . ولو كان الصراط طريقاً إلى جهنم، كما ذهب المعتزلة [١٧]، لا أنه جسر على جهنم؛ لكان الأمر بالعكس"[١٨].

وإذا كانت حقيقة الصراط ممكنة كما بيّن المحققون من علماء العقيدة، وبما جاءت به الأحاديث النبوية الصحيحة، فليس هناك ما يدعو إلى التأويل وصرف النصوص عن ظاهرها، واختلاف أوصاف الصراط فى الحدّة والضيق إنما هو بحسب أحوال المارين عليه ودرجاتهم، ونحن نرى فى الدنيا من يمشى على سلك معلق، فلم ننكر ما وصفه به ﷺ.

أ.د. شوقى على عمر

الهوامش:

(١) ابن منظور: لسان العرب: مادة (صراط)، التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون. مادة صراط.
(٢) الزمخشرى: الكشاف عن حقائق التنزيل.. جـ١ /١١ دار المعرفة ــ بيروت.
(٣) تفسير القرطبى: الجامع لأحكام القرآن ١٢٨/١ ط . دار الشعب.
(٤) الاقتصاد فى الاعتقاد: ص ١٨٥.
(٥) المواقف وشرحه: جـ٨/٣٢٠.
(٦) شرح المقاصد: جـ٥/١١٨.
(٧) الاقتصاد فى الاعتقاد: ص١٨٥.
(٨) الحديث: أخرجه مسلم فى صحيحه (كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب فى البعث والنشور، وصفة الأرض يوم القيامة ح ٢٩)، ابن ماجه فى سننه (كتاب الزهد، باب ٣٣).
(٩) هذا جزء من حديث طويل أخرجه مسلم فى صحيحه (كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية ح ١٨٢).
(١٠) أخرجه مسلم فى صحيحه (كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها ح ١٩٥).
(١١) أخرجه الترمذى فى صحيحه (أبواب صفة القيامة، باب ما جاء فى شأن الصراط ــ ٩).
(١٢) الآمدى: أبكار الأفكار جـ ٤ /٣٤٢ــ ٣٤٥ ، تحقيق د. أحمد محمد المهدى، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية سنة ٢٠٠٢م.
(١٣) نفسه.
(١٤) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٧٣٧ تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، طبعة سنة ١٩٦٥م. وابن أبى شريف: المسامرة شرح المسايرة لابن الهمام بتحقيقنا ص٣٢٩ ط . أولى سنة ١٩٩٩م.
(١٥) شرح الأصول الخمسة: ص٧٣٧.
(١٦) شرح الأصول الخمسة: ص٧٣٧.
(١٧) انظر ما قاله القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة ص٧٣٧، ٧٣٨.
(١٨) الآمدى: أبكار الأفكار جـ٤/٣٤٤ــ ٣٤٥، وانظر كذلك: ابن أبى شريف : المسامرة شرح المسايرة ص٣٢٩، ٣٣١ بتحقيقنا.

مراجع للاستزادة

وللمزيد من البحث والدراسة ينظر المصادر والمراجع التالية :

١-الجوينى : الإرشاد ص ٣٧٩ .
٢-البغدادى : أصول الدين ٢٤٥ وما بعدها .
٣-الإيجى : المواقف وشرح الشريف الجرجانى الموقف السادس -المقصد الثانى عشر ج٨/٣٢٠ وما بعدها .
٤-التفتازانى : شرح المقاصد ج٥/١١٩ وما بعدها .
٥-ابن أبى العز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية ص ٤٧٣ وما بعدها .

الصفات الإلهية

سوف نتناول فى هذا الموضوع ما يلى:
أولاً: هل يمكن معرفة حقيقة ذاته تعالى؟
ثانيًا: هل للبارى تعالى أخص وصف به يتميز عن سائر المخلوقات ؟
ثالثًا: الأسماء الحسنى وعلاقتها بالصفات.
رابعًا: أقسام الصفات وعددها.
خامسًا: الصفات الإيجابية وعلاقتها بالذات
سادسًا: الصفات وطريقة إثباتها.
سابعًا: هل الصفات متغايرة بينها؟

أولاً: هل يمكن معرفة حقيقة ذاته تعالى؟.

وقد بدأت بهذا خاصة، لأنه يمكن أن يمثل الروح العامة لآراء المتكلمين فى المسائل الإلهية، وما تتسم به من نزعة تنزيهية.

فجمهور المتكلمين، وبينهم أكثر الأشاعرة، يؤكدون أن واجب الوجود مخالف بذاته وحقيقته لباقى الذوات، ولا مشاركة بينه وبينها فى غير التسمية[1] ويؤكدون أيضا : " أن إطلاق اسم الوجود على الماهيات المتعددة ليس إلا بطريق الاشتراك فى اللفظ لاغير[2]"، و"أن البارى مخالف لسائر الذوات لذاته المخصوصة، وليس الاختلاف بالصفات مع تساوى الذوات كما يذهب إليه بعض المتكلمين[3]".

ومن هذا يتبين أن إثبات الوجود - لذاته تعالى - لا يعنى الإحاطة بحقيقته أو إدراك كنهه - تعالى - أو معرفة ذاته المخصوصة التى هى مخالفة لسائر الذوات، كما أن صفاته مخالفة لسائر الصفات، وأفعاله مخالفة لسائر الأفعال.

ويفصل الآمدى فى هذا الخلاف الذى ظنه البعض حقيقيًا، ويوضح لنا موقف الأشاعرة وأنه لا يعنى أكثر من معرفة الذات بلوازمها وخواصها، لا بكنهها وجوهرها، فهذا ما لاسبيل إليه فى هذه الدنيا على الأقل وسنجد أن هذا هو الاتجاه السائد لدى جميع المفكرين المسلمين.

وإنه لأمر ذو مغزى أن نجد لدى الباقلانى والجوينى والغزالى نفيهم المعرفة بذات الله الخاصة مع أنهم من القائلين بعدم التفرقة بين الماهية والوجود، ونجد نفس الموقف عند الفارابى وابن سينا وهما لا يفرقان بين الماهية والوجود بالنسبة لواجب الوجود خاصة[5]، كما أن الرازى نفسه - مع اختلاف رأيه بين التسوية والتفرقة بين الماهية والوجود- انتهى إلى القول بعدم إمكان معرفة ذاته الخاصة تعالى[6].

وقد تبين لنا أن أكثر شيوخ

الأشاعرة قالوا: بعدم إمكان معرفة الذات الخاصة وأن هذا هو رأى متقدمى الفلاسفة[٧]، وقد اختاره ابن رشد أيضا متمسكا بأنا لو عرفنا حقيقة الله أو حقيقة صفة من صفاته، كالعلم مثلا، لما كنا بشرا أو لكان الله نفسه مجرد إنسان أزلى[٨] ويبدو أن هذا هو رأى الكندى أيضا[٩]، وقد نسبه الرازى فى المحصل إلى (الحكماء) دون تفصيل[١٠].

وهو رأى الصوفية أيضا، وتمثله كلمة الجنيد التى رواها الغزالى فى المقصد الأسنى: " والله ما عرف الله غير الله"[١١] وقد قرر الغزالى نفسه أن معرفة الله بالكنه طريق مسدود فى وجوه البشر[١٢] وهذا هو رأى ابن عربى الذى يقول: "فإن العلم بالله محال، فلم يبق من العلم به إلا الجهل، وهذا علم العلماء بالله وما عدا هؤلاء من أصحاب النظر فكل واحد منهم يزعم أنه قد علم ربه فما منهم من يقول إن الله منعنى العلم به، بل هو فارح مسرور بعقيدته، وإنه عند نفسه عالم بربه وكذلك هو؛ فذلك حظه من علمه بربه، فما فى الوجود من العلم بالله لا الجاهل به ولا العالم"[١٣] ومثل هذا الرأى حكى عن المحاسبى[١٤] ونسبه الكلاباذى إلى أكثر الصوفية[١٥]، وحكاه الرازى عن جمهور المحققين من الصوفية[١٦] ونسبه الجلال الدوانى - والشيخ محمد عبده أيضا - إلى الصوفية مطلقا دون تفصيل[١٧].

أما عن السلف فقد حكى ابن الوزير اليمانى هذا الرأى أيضًا عن على - كرم الله وجهه - وأبى بكر الصديق ﷺ دون خلاف من أهل الصدر الأول[١٨]، ونسبه إلى العترة من أهل البيت وإلى الإمام الشافعى[١٩]، واختاره ابن حزم أيضا، إذ يقول فى الفصل: "فصح يقينا أننا نعلم الله - عز وجل - حقا ولا نحيط بع علما"[٢٠] وقرر ابن تيمية فى الفرقان: "أن وجوده تعالى ليس هو كوجود مخلوقاته"[٢١].

ولعل فى هذا دلالة على أن الاتجاه السائد لدى العلماء المسلمين من مختلف الطوائف إنما هو القول بالعجز عن إدراك كنه الذات الإلهية وحقيقتها.

أما ما ينسب إلى بعض المعتزلة - وحكاه ابن الوزير عن بعض معاصريه - من أن الله لا يعلم من ذاته غير ما نعلمه[٢٢]، فإنه لم ينسب إلى أحد شيوخهم، ولا إلى شخص معين منهم، فهو لا يمكن أن يعبر عن موقف المعتزلة الحريص دائمًا على تنزيهه تعالى، ولذا نجد ابن أبى الحديد ينكر الإحاطة بكنه الذات[٢٣]، وضرارًا الذى اثبت لله ماهية يقول بأنها لا تدرك فى الدنيا، وإنما يخلق الله للمؤمنين يوم القيامة حاسة سادسة

يـرون بهـا ماهيتـه[٢٤]، بينمـا يحكـى الأشـعرى فـى المقالات إجمـاع المعتزلـة " علـى إنكـار القـول بالماهيـة... وقـالوا: اعتقاد ذلك فـى الله – سبحانة – خطـأ وباطل[٢٥]".

وهكـذا يحـق لنـا أن نقـرر إجمـاع علمـاء المـذاهب المعتـبرة علـى عـدم الإحاطـة بكنـه ذاتـه تعـالى فـى هـذه الدنيا، أمـا فـى الآخـرة فالصواب قـول ابـن الـوزير: "إنـه لا حاجـة بنـا الآن إلى التطويـل بـالخوض فـى أحكـام الآخرة[٢٦]". وأن الخلاف المروى فى ذلـك لايعـدو أن يكـون خلافـا لفظيـا كمـا يرى الآمدى، وكما حكـاه ابـن الـوزير عـن بعـض سـابقيه: "إن الخـلاف بـين المسلمين فـى هـذه الأشـياء لفظـى"، ثـم قال: وماهو ببعيد[٢٧].

ثانيـا : هـل للبـارى – تعـالى – أخـص وصف به يتميز عن سائر المخلوقات ؟

وهـذا بحـث آخـر أثـاره المتكلمـون حول صفات الله، ويبدو أن المعتزلـة هـم الـذين بـدأوا بـذلك[٢٨]، ثـم تـابعهم الأشعرى وأصحابه فى تناوله.

وقـد حكـى الآمـدى عـن المعتزلـة ذهابهم إلى أن اخص وصف لله – تعـالى – إنما هو القدم[٢٩]، وهذا ما قرره عبد الجبار بن أحمد فى " المغنى" وغيره[٣٠].

أما الأشاعرة فقد حكى اختلافهم فـى ذلـك حيـث قـال بعضـهم بالقـدم أيضًـا؛ لأن ذاتـه – تعـالى – متميـزة عـن سائر الذوات بنفسها وقال الآخـرون بل لـه أخـص وصـف يتميـز بـه، لأن كـل حقيقتين معقولتين فلابد من تمايزهمـا بأخص وصفيهما، ولابد أن يكون ذلك وصـفا إيجابيـا، إذ السـلوب لا تكفـى للتمييـز بـين الحقـائق[٣١]، ومـن هـؤلاء الشيخ الأشعرى نفسه الذى ذهب إلى أن أخـص وصـف الإلـه هـو القـدرة علـى الاختراع فلا يشاركه فيها غيره، أخذ ذلك من قوله سبحانه: ﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ (المؤمنون: ٩١)[٣٢] ومـنهم الجـوينى إمـام الحـرمين[٣٣] والغـزالى، وإن كـان كـل منهمـا يـرى اسـتحالة الإحاطـة بهـذا الوصـف الأخـص[٣٤]، ويحسن أن ننبه هنا إلى أمرين هامين:

أولهمـا: أن هـذا المبحـث يؤكـد الاتجاه التنزيهى لذات الله وصفاته لدى المتكلمين، فالكثيرون منهم لا يقولون بوصـف أخـص، أو يـرون اسـتحالة إدراكـه علـى حقيقتـه، ومـن عـين الوصف الأخص منهم رده إلى معنى لا يحدد.

كنه الذات وهو القدم عند المعتزلة أى عدم أولية الوجود، أو القدرة على الاختراع عند الأشعرى، وهو أمر يرجع إلى الفعـل والتـأثير، أو علاقـة الله بمخلوقاتـه، لا يتصـل بطبيعـة ذاتـه وكنهها، ومن المتكلمين من يميل فيه إلى أكثر الاتجاهات الثلاث إيغالا فى

التنزيه، وهو نفى هذا الأخص أصلا واستحالة القول به ولو مع نفى إدراكه، لأن الله ذات لا يماثلها شئ من الذوات.

ثانيهما: أن لهذا البحث قيمة طيبة استغلالها فى بيان اتجاه المدرستين الكبيرتين فى علم الكلام، فيما يتعلق بالصفات الإلهية، وبالمباحث الكلامية الأخرى.

فنحن نجد أن الوصف الأخص الذى قال به المعتزلة يرجع إلى أمر سلبى يهدف إلى تنزيهه تعالى، ووصفه بالتفرد وعدم مشاركة المخلوق، بينما يرجع الوصف الأشعرى إلى معنى إيجابى يؤكد جانب القدرة والفاعلية فى صفات الخالق عز وجل ولا شك أن الاتجاه الاعتزالى العام فى الصفات، هو التأكيد على التنزيه، والاهتمام بصفات السلب، وإبراز جانب التفرد والوحدانية ولو على حساب غيرها من الصفات، بينما يتوفر الأشاعرة فى ميدان الصفات على تأكيد صفات المعانى أو الصفات الإيجابية وإبراز جانب القدرة ولو على حساب بعض الجوانب الأخرى، فإذا انتقلنا إلى مسائل العالم والإنسان وجدنا المعتزلة يؤكدون مسائل الحكمة والعناية والسببية والحرية الإنسانية، ولو على حساب القدرة الإلهية، بينما تحظى صفة القدرة بكل اهتمام الأشاعرة، وإن ما لوا قليلا نحو الجبر، ونفوا الغرض فى أفعاله تعالى، وقالوا بمفهومهم الخاص فى العلية.

ثالثا: الأسماء الحسنى وعلاقتها بالصفات:

اتفق أكثر المتكلمين على مجموعة من الصفات تمثل جوانب الكمال الإلهى، وقد أقاموا الأدلة العقلية والنقلية على ثبوتها لله تعالى، وإن تفاوتت آراؤهم فى طبيعة هذه الصفات وعلاقتها بالذات، كما اختلفت كلمتهم فى تعدادها أحيانا كما سيأتى بعد قليل.

وهناك أسماء إلهية وردت فى الكتاب والسنة، تعبر عن محامد وكمالات لله – تعالى – وقد تلقاها المفكرون بالقبول، فلاسفة كانوا أو متكلمين[٣٥] – ولم يخرج على هذا الإجماع إلا "الإسماعيلية" الذين رفضوا وصفه تعالى بأى وصف، أو تسميته بأى اسم، وزعموا أن الله تعالى يمدح بنفى أسمائه وصفاته، وقد اعتبر ابن الوزير ذلك من أعظم مكائدهم للإسلام[٣٦].

وهناك محاولات عدة للتفريق بين الاسم والصفة، لا تتميز لا بالحسم ولا بالدقة، ولكن يمكن أن نعتبرها مجموعة من الأمور التى توضح الأمر نوع إيضاح:

(أ) فالصفات هى تلك الأمور التى قام الدليل العقلى على اتصافه تعالى بها، والأسماء هى التى وردت فى الخبر الصحيح كتابا أو سنة. وهذا ما يمكن استخلاصه من كلام البيهقى والغزالى بهذا الصدد[٣٧]، وربما اتفق معهما أكثر المتكلمين عند هذا الحد، وإن هناك استثناءات فبعض المعتزلة يرى إثبات الأسماء عن طريق العقل أيضا ما لم تستلزم نقصا[٣٨].

(ب) إن الاسم يراد به فى القصد الأول الذات والماهية لنفسها، أومن حيث اتصافها بصفة، بخلاف الصفة فيراد بها هذا المعنى القائم بالذات، أو الأمر المتعلق بها، وتدل على الذات تبعا. ولعل هذا ما يراه الرازى والجوينى قبله[٣٩].

(ج) أما ابن عربى فإنه يسوى بين الأسماء والصفات ويقول بأنهما نسب للذات.

وواضح أن هناك علاقة ما بين الأسماء والصفات، إذ أن كل اسم أوكل مجموعة من الأسماء تدل على صفة من صفات الذات، إن لم تدل على الذات نفسها، فالصفات هى خلاصة للمعانى التى تدل عليها الأسماء . ولكن على نحو مفصل، والمتكلمون فى الغالب لا يولون عناية كافية للأسماء فى بحوثهم الإلهية، ولكن الآمدى عنى بها ملحوظة.

وهو يعود بكل اسم من هذه الأسماء أو كل مجموعة منها إلى صفة من الصفات النفسية أو السلبية أو الفعلية، ويقول فى تقسيمه لها " إن الأسماء منها ما هى صفات نفسانية كالعلم والقدرة، ومنها ما هى صفات فعلية كالخالق والرازق، ومنها ماهى صفات سلبية كالغنى"[٤٠] وفى العبارة تجوز والمقصود: منها ما يرجع أو يدل على كذا وكذا، وهو يحاول بعد ذلك رد هذه الأسماء بالتفصيل إلى الصفات المختلفة.

رابعًا: أقسام الصفات وعددها:

يجرى الأكثرون من متكلمى الأشاعرة[٤١] وغيرهم على تقسيم الصفات إلى:

(١) صفات ذاتية، وقد يسمونها الصفات النفسية، وقد تسمى أيضا صفات المعانى أو الصفات الحقيقية، وهى تلك المعانى الإيجابية القديمة القائمة بالذات كالعلم والقدرة وسائر الصفات السبعة[٤٢].

(٢) وصفات فعلية وهى التى تدل على أمور خارجة عن ذاته – تعالى – تتصل بأفعاله وتصرفاته وعلاقته بمخلوقاته، ولهذا تسمى – أحيانا – الصفات الإضافية، وذلك كالخالق والرازق والمعطى والمانع ونحوها[٤٣].

(٣) وصفات سلبية، وهى صفات لا تدل على أحد الأمرين السابقين بل تدل

على نفى النقص عنه تعالى، وذلك كالغنى والأول والآخر ونحوها[٤٤].

(٤) وقد تطلق كلمة "الصفة الحالية" على ما قال به بعض المعتزلة من أمور إثباتيه لموجود، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم[٤٥]، مثل العالمية والقادرية كما سنبينه وقد تسمى أحيانا الصفة الحكمية أو الصفة المعللة.

(وأما الصفة الحكمية ويعبر عنها بالصفة المعللة، فما كانت فى الحكم بها على الذات تفتقر إلى قيام صفة أخرى بالذات، ككون العالم عالما، والقادر قادرا وأما الصفة غير المعللة فلا يفتقر الحكم بها على الذات إلى قيام صفة أخرى بالذات كالعلم والقدرة ونحوهما، وقد يعبر عنها بالصفات النفسية)[٤٦] وواضح أن الصفات الحكمية ليست إلا نتائج أو أحكاما للصفات النفسية، وعليها يقتصر المعتزلة، أما الأشاعرة فيثبتون عللها أو أسبابها وهى الصفات النفسية

وقد سبق المعتزلة إلى التقسيم الثلاثى للصفات إلى ذاتية وفعلية وسلبية[٤٧] وتابعهم الأشاعرة على ذلك، ووافقوهم فى القول بحدوث صفات الفعل[٤٨] ويقال إن التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل ترجع إلى الامام أبى حنيفة[٤٩] وقد قال بها أيضا عبد الله بن كلاب[٥٠] أما الماتريدية فهم يقسمون الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل، ولكنهم يؤكدون قدمها جميعا وينتقدون الأشاعرة لقولهم بحدوث صفات الأفعال[٥١]، ويرى الفلاسفة أن الصفات إما سلوب وأعدام هدفها سلب النقائص عن الله، وإما إضافات ونسب إلى الذات، وهى كمالات تتصف بها الذات، لكنها لاتدل إلا على الذات نفسها مع اعتبارات ذهنية[٥٢].

أما تعداد الصفات النفسية الإيجابية فالأشاعرة يتفقون فيما بينهم على إثبات الصفات السبع المعروفة: "مذهب أهل الحق من الأشعرية أن الواجب بذاته قادر بقدرة مريد بإرادة عالم بعلم متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر حى بحياة، وهذه كلها صفات وجودية أزلية زائدة على ذات واجب الوجود"[٥٣] ويتضمن النص هذه الصفات تفصيلا[٥٤]، أما صفة (البقاء) فهى كالقدم عندهم لا تعنى أكثر من استمرار الوجود فليست صفة إيجابية مستقلة.

وإن كان بعض الأشاعرة كالآمدى كان فى (المآخذ) يتابع الإمام الرازى فى (المطالب العالية)[٥٥] فى تعداده الصفات الوجودية ثمانى لاعتباره البقاء واحدة منها، دون أن ينبه على وجهة نظره التى عبر عنها فى كتبه الخاصة من أن البقاء ليس صفة وجودية[٥٦]،

وهو فى نفس هذا الكتاب يعرض للقول الذى أورده الرازى فى (المطالب العالية) على وجه الاستنكار، عن خصوم الأشاعرة، بشأن من أثبت المعانى الثمانية مع الذات وأنه أدخل فى الكفر من

القائل بثالث[٥٧]، فيقول: (وقيل من أثبت ثمانية قال بتاسع تسعة فهو أولى بالكفر من القائل بثلاثة ثلاثة، وأنت عرفت أنه لا يلزم من المشاركة فى القدم المشاركة فى الإلهية)[٥٨]، أى أن القول بقدم الصفات لا يلزم منه تعدد الآلهة، لما سبق من أن القدم ليس هو أخص وصف الإله عند الأشاعرة ولأن التثليث إثبات لذوات منفصلة هى الآب، والأبن والروح القدس، أما هؤلاء فيقولون بذات واحدة لها كمالاتها التى لا تنفك عنها فى الوجود.

كما يعرض الآمدى لصفة التكوين التى أثبتها الماتريدية صفة إيجابية قديمة تعتبر مبدأ لسائر الأفعال من الخلق والرزق ونحوه[٥٩]، فيذكر الخلاف فى إثباتها صفة أزلية مستقلة عن القدرة والإرادة، ويعرض حجج الطرفين مؤيدًا الرأى القائل بأن التكوين هو المكوَّن، وليس بمعنى إيجابى، بل هو أمر اعتبارى يحصل من نسبة الفاعل إلى المفعول، أى أنه عبارة عن التعلقات الحادثة لصفة القدرة وليس صفة مستقلة[٦٠]، كما أنه يختلف مع الماتريدية فى تفرقتهم بين المشيئة والإرادة[٦١]، ويعتبرهما شيئا واحدا كما سيأتى.

وموقف جمهور الأشاعرة فى الاقتصار، على إثبات الصفات السبع، يختلف عن موقف ابن تيمية ومتكلمى السلف الحريصين على إثبات كل وَصْف لله تعالى وَصِف به نفسه أو وصفه به رسوله دون تفرقة، فالعلو والوجه واليد والاستواء كلها صفات حقيقية من حيث أخبر بها الشرع، ولا تعارض فيها مع العقل عندهم[٦٢]، كما يختلف أيضا عن ابن حزم الظاهرى الذى يعارض فى تسمية هذه الكمالات الإلهية صفات، ويعارض فى حصرها فى ثمان أو سبع، كما يختلف عن ابن عربى الذى يسوى بين الأسماء والصفات وإن كان يؤثر، كابن حزم، كلمة أسماء على كلمة صفات[٦٣].

غير أن بعض الأشاعرة يتطرف فينفى ما سوى السبعة وبعضهم يثبتها لقيام الدليل عليها، ويتوقف فيما عداها، إذ لم يقم الدليل على إثباته أو نفيه، وقد سبق إلى هذا الرأى الإمامان الغزالى والرازى[٦٤]، وتبعهما الآمدى القائل: " زعم المتكلمون انحصار الصفات فى ثمانية، هى كونه تعالى حيًّا عالمًا قدرًا مريدًا سميعًا بصيرًا متكلمًا باقيًا، قد دل الدليل عليها

دون غيرهـا فوجـب أثباتهـا ونفـى مـا عـداها.. وهـو ضـعيف ؛ لان عـدم الـدليل ليس دليل العدم..

والأولى الجزم بما ثبت والتوقف فى البـاقى[٦٥]"وهـو يؤكـد موقفـه هـذا فـى غاية المرام والأبكار[٦٦]. ونلاحـظ هنـا أن الآمدى يطبق القاعدة المنهجية، عدم بطلان المدلول لبطلان الدليل على نفى مـا عـدا السـبعة[٦٧]. والفريـق الأول يصـفهم ابـن تيميـة بـالغلو: "الأشـعرية يقولون إن له صفات سبعا الحياة والعلم والقـدرة والإرادة والكـلام والسـمع والبصـر، وينفـون مـا سـواها، وغلاتهـم يقطعون بنفى ما سواها"[٦٨]. على أن من الأشـاعرة مـن يثبتـون البقـاء والوجـه واليـدين والعيـنين والاسـتواء وغيرهـا صـفات قديمـة لله تعـالى، كالشـيخ الأشـعرى وغـيره مـن الأصـحاب[٦٩]، الذين يقتربون جدا من موقف السلف.

خامسًا: الصفات الإيجابية وعلاقتها بالذات:

سبق أن اشرنا إلى رأى الأشـاعرة فـى الصفات الإيجابية من حيث خصائصها وعلاقتها بالـذات وسنعرض هنـا وجهـة نظـرهم مفصـلة فـى إطـار الاتجاهـات المختلفـة للفكـر الإسـلامى فـى هـذا الصدد.

(أ) فهـى عنـدهم عبـارة عـن معـان وجودية زائـدة علـى الـذات ومغـايرة لهـا من حيث المفهوم ؛ المعنى الذهنى لكل منهما.

(ب) وهـى مـع هـذا قائمـة بالـذات واجبة لها لا تنفك عنها، وهى جزء من مفهـوم اسـم الله تعـالى. وهـذان همـا المبـدأن اللـذان يعـبر عنهمـا الأشـاعرة بالصيغة المشهورة: (ليست الصفات عين الذات ولا غيرها).

(ج) وهـى تبعـا لهذا قديمـة كالـذات نفسها قد لا يتصور خلو الذات عنها.

(د) وهـى ليسـت واجبـة بنفسـها بـل بالذات، ولذا فهم لا يمانعون – إذ دعـا الأمر – فى وصفها بأنها ممكنة بهذا المعنى.

ولقد جرى السلف على الإيمان بـالله الواحـد المتصـف بسـائر كمالاتـه التـى ثبتـت بالكتـاب أو بالسنة الصـحيحة، وانصرفوا عن الجدل حول ذلك إلى مـا هـو أجدى علـى الـدين والحيـاة بالـدعوة إلى الله وتثبيـت أركـان حضـارتهم الجديدة[٧٠].

ثم ظهرت جماعة تـدعو إلى التجسـيم والتشـبيه وتتمسـك بظـواهر النصـوص[٧١]، فتصـدى لهـا علمـاء الإسلام، وكان منهم متكلمو المعتزلة الـذين حرصـوا علـى تأكيـد العقيـدة الأولى للإسـلام وهـى (الوحدانيـة)، وعلـى تنزيهـة تعـالى عـن كـل مشـابهة بـالمخلوق، فقـالوا بالتسـوية بـين الـذات والصفات فالله عالم بذاته وقادر بذاته لا بعلـم أو قـدرة، ولـيس فـى الأزل إلا

الذات وحدها، فصفاته تعالى عين ذاته كما قال واصل بن عطاء شيخ المعتزلة.

وقد حافظ تلاميذه على نفس الروح وإن حاولوا الاقتراب من جمهور الأمة، فقال العلاف : (إن الله عالم بعلم وعلمه عين ذاته) فالموجود هو الذات وحدها والصفات وجوه لها، ثم قال أبوهاشم وأتباعه "بالأحوال" أى أنهم يثبتون أمورا وراء الذات لا توصف بوجود ولا عدم، فالموجود القديم هو الذات التى لا تعدد فيها[٧٢] وهذا قريب مما ذهب إليه الفلاسفة وابن عربى.

وكان هناك أيضا أئمة السلف الذين واجهوا التيارات الجديدة التى تحاول وضع مسألة الصفات والذات موضع البحث بأمرين، **الأول:** إثبات ما جاء من صفات الله فى الكتاب والسنة مع نفى مماثلته بالمخلوق، و **الثانى:** الامتناع عما وراء ذلك من نزوع إلى التجسيم على يد المشبهة أو ميل إلى النفى والتأويل على يد خصومهم، وتمثل ذلك كلمة الإمام مالك كما مر آنفا[٧٣].

أما الإمام أبو حنيفة – وكان أقرب إلى بيئة المعتزلة – فقد أنكر على المشبهة والجهمية كليهما[٧٤]، إلا أنه خطا خطوة أخرى فى تصوير مذهب السلف فأثبت الصفات السبع، وقال إنه – تعالى – عالم بعلم قادر بقدرة متكلم بكلام، وفى هذا مخالفة واضحة لمعاصره واصل شيخ المعتزلة[٧٥].

فلما كان القرن الثالث وجاء أحمد بن حنبل وابن كلاب جريا على آثار السلف من الإثبات والتنزيه، إلا أنهما أنكرا قول المؤولة إن الصفات هى عين الذات، وإن لم يطلقا عليها فى الوقت نفسه أنها غير الذات " فاسمه تعالى يتناول الذات والصفات، وليست الصفات خارجة عن مسمى اسمه"[٧٦].

ويصور ابن تيمية موقف الرجلين بكلمته: "إنا لا نطلق على صفاته أنها غيره على ما عليه أئمة السلف كالإمام أحمد بن حنبل وغيره، وهو ما عليه حذاق المثبتين كابن كلاب وغيره"[٧٧].

ولكن اتجاه المعتزلة فى تأويل الصفات وردها إلى الذات ظل ماضيا طريقه واكتسب قوة جديدة على يد من سموا (فلاسفة الإسلام)، الذين اثبتوا الذات وحدها وجعلوا الصفات اعتبارات لها لا تدل على أكثر من السلوب أو الإضافات[٧٨]، وكان ممثلهم عندئذ الكندى وكان معتدلا فى هذا الاتجاه[٧٩] الذى تأكد فيما بعد على يد الفارابى وابن سينا.

وعلى رأس القرن الرابع ظهر أبوالحسن الأشعرى فأثبت الصفات الإيجابية ولكنه رفض القول بأنها عين الذات أو أنها غير الذات، ووافقه على ذلك معاصره أبو منصور الماتريدى أيضًا[٨٠]، وجرى أتباعهما على ذلك، بل

إن الماتريدية صرحوا من بعد بأن " الله تعالى بجميع صفاته واحد وبجميع صفاته وأسمائه قديم أزلى من غير تفصيل، وصفات الله وأسماؤه لا هو ولا غيره كالواحد من العشرة)[٨١] ومن هذا العرض يتبين كيف نبتت هذه الصيغة المشهورة، وأنها ليست تخص الأشعرى ولا الأشاعرة[٨٢].

وتعرض الأشاعرة لمسألة علاقة الصفات بالذات بنوع من التفصيل فقال: "فالذى ذهب إليه الشيخ أبوالحسن وعامة الأصحاب أن من الصفات ما يصح أن يقال هى عينه وذلك كالوجود، ومنها ما يقال إنها غيره... ومنها ما لايقال إنها عينة ولا غيره، وهى كل صفة امتنع مفارقتها بوجه ما، كالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات النفسية، بناء على أن معنى المتغايرين كل موجودين صحت مفارقة أحدهما للأخر بجهة كالزمان والمكان ونحوه"[٨٣].

والآمدى يقول بأن الصفات غير الذات ولا يتحرج كشيخه الذى تصور الغيرية على نحو لا يتعين القول به، ويحرص على أن يؤكد أن مدلول اسم الإله المشتق من الصفة كالعالم أو الموضوع للذات وصفاتها من غير اشتقاق كلفظ الجلالة (الله) لا يصح أن نقول إن الصفة غيره أو عينه، لأنها فى الحقيقية جزء من مفهومه، ولا يصح أن يقال إن جزء معنى الشىء غيره، وإلا لصح أن يفهم بدونه، ولا أنه عينه لا فتقاره إلى غيره حتى يكتمل معناه، فإن مدول اسم " الله " هو مجموع الصفات مع الذات، ثم يقول الآمدى : " ولعل هذا ما أراده الحذاق من الأصحاب فى أن الصفات النفسية لا هى هو ولا هى غيره"[٨٤].

ويحكى ابن تيميه عن ابن حنبل فى (الموافقة) مثل ما قاله الآمدى تماما فى شرح هذه العبارة[٨٥].

وكما يبدى الآمدى رأيه فى هذه القاعدة المشهورة مؤولا لها على هذا النحو فإنه يتصدى لنفاة الصفات النفسية الايجابية وينقض عليهم أدلتهم:

وهم فى نظره ثلاث طوائف:

١ - الفلاسفة، وهو يقصد أولئك المتأثرين بنظرية الفيض كالفارابى وابن سينا كما يظهر من مناقشاته، وفتاوى ابن تيمية ٥/٧٣، وشرح الطحاوية ٦٤، والتعرف أهل التصوف ٣٦، ٣٧.

٢ - والشيعة وهو يقسمهم على طائفتين: من يثبتون الأسماء الحسنى وينفون الصفات الزائدة على الذات، ويبدو أنه يقصد بهؤلاء شيعة عصره من متأخرى الإمامية وبعض الزيدية بعد أن تسرب الاعتزال إليهم [٨٦] ومن ينكرون الأسماء الحسنى والصفات جميعا وهم الباطنية من الإسماعيلية وقد سبق التعرض لذلك من قبل وثم لا شك

أقصى طرف التعطيل بين المسلمين.

وابن الوزير اليمانى يحاول تفسير دوافعهم الظاهرة والباطنية فى ذلك ويذكر أنه اطلع على ما يثبت ذلك إذ يقول: "مذهب القرامطة الباطنية تأويل الأسماء الحسنى كلها ونفيها عن الله على سبيل التنزيه... بل قالوا : لا يعبر عنه بالحروف، وقد جعلوا تأويلها أن المراد بها كلها إمام الزمان عندهم وهو المسمى (الله) والمراد بلا إله إلا الله، وأنا ممن وقف عليه فيما لا يحصى من كتبهم التى فى أيديهم وخزائنهم ومعاقلهم"[(٨٧)].

٢ - والمعتزلة وهم فعلا ينكرون الصفات الإيجابية كمعان وجودية أزلية زائدة على الذات، إلا أن الآمدى لا يرميهم بالنفى مطلقا، فيقول: "وأما المعتزلة فموافقون للنفاة وإن كان لهم تفصيل مذهب فى الصفات كما سيأتى"[(٨٨)].

وهو يتجه فى ردوده إلى الفلاسفة والمعتزلة مما قد يوحى باعتقاده أن الشيعة بشقيهم ليسوا إلا متأثرين بهاتين الطائفتين.

وحجة الفلاسفة – وقد يتبناها المعتزلة أحيانا – تعتمد على بطلان فكرتى (التركيب والتكثر) فلو كانت هذه الصفات عناصر مقومة لذات واجب الوجود فهو أمر يتنافى مع مفهوم الواجب بالذات، إذ التركيب علامة الحاجة إلى الغير. وإن قيل إنها ممكنة فمعنى ذلك ألا يكون الواجب واجبا من كل وجه، إذ ستكون ذاته قابلة وفاعلة من حيث هى محل للصفات ومؤثرة فيها، والواجب بالذات واحد من كل جهة، لا تكثر فيه على نحو ما.

وأبرز حجج المعتزلة اثنتان:

أولهما: أن زيادة الصفات على الذات ستؤدى إلى تعدد القدماء والقدم أخص وصف الإلهية.

والثانية: أن إثبات صفات قائمة بالذات يفضى إلى إثبات خصائص الأعراض لتلك الصفات، وأظهرها الحلول فى الحيز تبعا للذات، وهذا محال على الواجب تعالى[(٨٩)].

(أ) أما الحجة الأولى فمنشأ الغلط فيها عدم تحديد معنى الواجب بذاته، فإن أردتم به ماليس له صفات أصلا فهذه قضية لا تزال محل النزاع، فبناء الدليل عليها يكون مصادرة على المطلوب. وإن أردتم بها ما لاافتقار له إلى غير ذاته فهذا ما نوافقكم عليه، إذ قد دل الدليل على وجوب موجود لذاته لا لغيره، تستند جميع الحادثات إليه قطعا للتسلسل، ولكن هذا لا ينافى اتصافه بالصفات الذاتية، ما دامت هذه الصفات لا تفتقر إلى أمور خارجية.

(ب) وأما الحجة الثانية للفلاسفة

فتعتمد على أن معنى (الممكن) ما يفتقر إلى فاعل، مع أنه قد يعرف بما لا يتم وجوده ولا عدمه إلا بأمر خارج عن ذاته، سواء أكان هذا الأمر فاعلا أم قابلا ، وعندئذ فيمكن أن يقال إن الوجود وسائر الصفات مثلا ممكنة، وإمكانها افتقارها إلى القابل لا إلى الفاعل، فإن وجودها لنفسها إلا أنها تحتاج إلى قابل هو الماهية أى الذات[٩٠] والآمدى يتفق فى هذا مع الشهرستانى الأشعرى وابن رشد الفيلسوف[٩١].

(ج) وأما تمسك المعتزلة بأن القدم أخص وصف الإلهية، فإن أرادوا أنه خاص به تعالى على وجه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات الأخرى فهذا صحيح ؛ إذ كلها مخلوقة له مستندة إليه فى وجودها.

وإن أريد أنه غير متصور أن يعم شيئين ولو كانا داخلين فى مدلول اسم الإلهية فهو لا يعدو أن يكون مصادرة على المطلوب، فضلا عن أنه يتناقض مع مذهبهم – أو مذهب البعض منهم – فى المعدوم، وأنه ذات ثابته فى القدم فى حالة العدم على ما لا يخفى[٩٢] وقد سبقه بمثل هذا النقد الجوينى فى الإرشاد[٩٣]، وتابعه عليه ابن تيمية فى منهاج السنة[٩٤]، إذ يرد على تهمه ابن المطهر للأشاعرة بالقول بتعدد القدماء ومن تهمة يوجهها إلى الأشاعرة آخرون كابن عربى مثلا[٩٥].

(د) وأما حجة المعتزلة الأخرى فإنما تستقيم لو كان قيام الصفات بالذات كقيام الأعراض بالجواهر كالسواد والبياض وسائر الأوضاع بمحالها، أى أنها تفتقر إليها فى وجودها ولا تقوم إلا بها وليس الأمر كذلك فإن القيام بالغير أعم من ذلك، ألا نرى أن الصور الجوهرية لا تقوم وحدها ولا توجد إلا فى مادة، ولكنا ليست أعراضًا لموادها أو هيولاها، ولا تثبت لها خصائص الأعراض لمجرد قيامها بها. أما إذا اعتبرتم مجرد القيام بالغير خاصة للعرض، فلا مانع عندئذ من تسمية الصفات أعراضًا، ولكنه يبقى على أية حال مصطلحًا خاصًا لكم لا مشاحة فيه ما دام المعنى واضحا، وهو أنها لا تفتقر إلى محلها افتقار التقويم كما فى الأعراض المادية[٩٦]، وإن كانت لا توجد إلا معها.

ويلاحظ أن الرد على حجة الفلاسفة الأولى يختار القول بوجوب الصفات ومشاركتها للذات فى الوجوب، وقد سبق الغزالى إلى التصريح بذلك[٩٧]، وتابعه بعض المتأخرين من الأشاعرة[٩٨].

لكن الصعوبة الحقيقية هى أنه عند الرد على حجتهم الثانية قد اضطر إلى القول بإمكان الصفات كما فعل الرازى قبله[٩٩] قد وقف أمام الصعوبة الناجمة عن ذلك مستسلما، وهى: كيف توصف الصفات بالأزلية وهى

ممكنة، وقد جعلنا الإمكان طريق إثبات الواجب وإمارة الحاجة إلى الفاعل المرجح ؟ ولم يسعه إلا الاعتراف بصعوبة المشكلة، وتفويض الأمر فى حلها إلى الخالق: "هذا السؤال صعب، وهو مما نستخير الله – تعالى – فيه[١٠٠]" وقد نبه السعد التفتازانى إلى هذه الصعوبة أيضا فى شرحه للعقائد النسفية[١٠١] أما الآمدى فهو يستطيع اجتياز هذه الصعوبة ؛ إذ هو لا يعتمد فى إثبات الواجب بذاته على فكرة الإمكان وحدها، بل الإمكان بشرط الحدوث كما سبق البيان، وإذن فهذا (الممكن الأزلى) – إن جاز التعبير – الذى لا يعنى الإمكان فيه سوى قيامه لاغير[١٠٢]، لا يعترض طريقه فى إثبات الواجب بذاته ؛ لأنه لا يعتمد فى هذا على الإمكان المطلق، بل على الممكن الحادث فعلا بعد العدم.

على أن اعتبار الصفات واجبة بالذات لا يخلو أيضا من صعوبة، بل هو أشد خطرا من القول بإمكانها – كما يرى عصام الدين الإسفراييني – إذ هو مناف لأصل الإيمان وهو التوحيد[١٠٣]، ولكنا نعلم أن الصفات عند الآمدى لا تغاير الذات إلا من حيث المفهوم، وإلا فهى فى الحقيقية داخلة فى مفهوم (الإله) المتصف بكمالاته أزلا كما سبق، وليس الاشتراك بينهما فى الوجوب إلا معنى سلبيا لا يفضى إلى تكثر فى ذات واجب الوجود ولا يخدش التوحيد.

لكن يبقى بعد ذلك أن تحليل الذات الإلهية على هذا النحو إلى أجزاء، وإخضاعها لمقولات الإمكان والوجوب والعرضية والذاتية وغيرها من الاعتبارات الإنسانية، أو صفات المواد الكائنة الفاسدة، ليس إلا تحكيما للمقاييس المادية التى لا تتناسب مع المعارف الإلهية والحقائق الغيبية، ولقد كان الأولى فى ذلك أن يكتفى بإثبات إله واحد متصف بكمالات الإلوهية دون التعمق إلى ما هو أبعد من ذلك؛ فهو تكلف لا يفضى إلا إلى مثل هذه الصعوبات التى إن حللنا بعضا منها فقد نعجز عن حل حاسم لها جميعا، "سبحانك، أنت كما أثنيت على نفسك، لا نحصى ثناء عليك".

سادسًا: الصفات وطريقة إثباتها:

هل من طريق لإثبات الصفات إجمالا، أم لابد من إثبات كل منها على حدة بدليل خاص؟

هناك عدة طرق اتبعها المتكلمون لإثبات الصفات إجمالا، لكنها لم تسلم من سهام النقد، مما دعاهم أخيرا إلى اقتراح طريقة جديدة لإثبات الصفات جملة يمكن أن نسميها " طريقة الكمال " فلنبدأ الآن بنقد الطرق القديمة، ثم نعرض الفكرة المقترحة:

الطريقة العامة:

وهى التى سلكها أهل الإثبات كما يقول الآمدى فى (غاية المرام)[١٠٤] بل إنها أو أجزاء منها هى طريق المعتزلة أيضا كما سنرى[١٠٥]، وهى تقوم أساسا على مبدأ قياس الغائب على الشاهد ولذا يرفضها من رفضوا هذا المبدأ فى الأمور الإلهية، ولهذه الطريقة مرحلتان : أنهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات أولا، ثم توصلوا منها إلى إثبات العلم[١٠٦] بالصفات:

فقد قالوا: العالم فى غاية الحكمة والإتقان، ومثله مع إمكانه لا يصدر إلا عن مريد له قادر عليه عالم به كما هو الحال فى الشاهد، وإذا أثبتت هذه الأمور لصانع العالم فلابد أن يكون حيا إذ الحياة شرط هذه الصفات فى الشاهد، فكذا فى الغائب، ويلزم من كونه حيا أن يكون سميعًا بصيرًا متكلما، فإن من لم يثبت له هذه الأشياء يتصف بضدها من عمى وطرش وخرس طبقا لما فى الشاهد أيضا، والخالق منزه عن كل هذه النقائص وهذا هو القدر الذى يتفق فيه المعتزلة والأشاعرة ثم يختلف طريقهما بعد ذلك.

ولكن هذا الطريق "مما يضعف التمسك به جدا " – كما قرر بعض المتكلمين - لأنه ينبنى على إلا
ولكن هذا الطريق " مما يضعف
التمسك به جدا " – كما قرر بعض المتكلمين ، لأنه ينبنى على الاستقراء فى الشاهد أى الواقع ثم قياس الغائب على الشاهد وهو فاسد[١٠٧]، وقد بينا فى موطن آخر سبب فساده[١٠٨]، ونشير هنا إلى خطورة هذا القياس على مبدأ التنزيه، إذا ما انسقنا إلى إثبات كل أحكام الشاهد للغائب مع مافيها من نص على أن الأشاعرة بوجه خاص لا يحق لهم استخدام هذا القياس على مبدأ التنزيه، إذا ما انسقنا إلى إثبات كل أحكام الشاهد للغائب مع ما فيها من نص على أن الأشاعرة بوجه خاص لا يحق لهم استخدام هذا القياس؛ لأنهم يقررون أن الفاعل فى الشاهد مخالف للفاعل فى الغائب، فليس هنا إلا الاكتساب لا الفعل الحقيقى، وإذن فالموجود فى الغائب غير الموجود فى الشاهد، والموجود فى الشاهد غير الموجود فى الغائب، فأنى يصح القياس؟! [١٠٩] ومن المعلوم أن الأشاعرة يحرصون بالنسبة لأفعاله تعالى على إبطال حكم هذا القياس بينما يصححونه فى مسائل الصفات وأن المعتزلة على العكس من ذلك بوجه عام.

ومتى ظل الأساس الذى يقوم عليه هذا الاستدلال فقد انهارت سائر أجزائه الأخرى[١١٠].

لكن هناك اعتراضات أخرى على

الأشاعرة بأن إثبات الصفات عن طريق التوصل إليها من أحكامها يعنى أن الأحكام عند المثبت أعرف من الصفات نفسها، فكيف تعرفون الأحكام بواسطة هذه الصفات وتقولون (القادر هو من قامت به القدرة؟) [١١١] أليس فى هذا دور واضح؟

على أنه يلاحظ عدم اقتناع شيوخ الأشاعرة أنفسهم بهذه الطريقة، ولذا عدل بعضهم[١١٢] عنها إلى طريقة أخرى وهى ادعاء البديهة والضرورة فى دلالة الإحكام والإتقان على أحكام الصفات، وادعاء الضرورة أيضا فى دلالة هذه الأحكام على الصفات نفسها، ولكن الآمدى الأشعرى يوافق على الخطوة الأولى[١١٣] ويرى أن الخطوة الثانية ليست إلا من قبيل (التحكم)، وإلا فكيف نقس مخالفة كثير من العقلاء فيها كالمعتزلة والفلاسفة، وهل نبيح لهم أيضا أن يتمسكوا بالبداهة دليلا على ما يقولون[١١٤] ؟

طريقة الكمال:

ولكن إذا كانت هذه الطرق العامة لا تخلو من ضعف، فهل نكتفى بالاستدلال على كل صفة على حدة ؟ يميل بعض المتكلمين إلى ذلك[١١٥] ولكن الآمدى يقول لنا - فى كتابه الأبكار - فى ثقة واضحة:

"اعلم أن ههنا طريقة رشيقة يمكن طردها فى إثبات جميع الصفات النفسانية وهى ألهمنى الله تعالى إياه، ولم أجدها على صورتها وتحريرها لأحد غيرى، وذلك أن يقال: المفهوم من كل واحد من الصفات المذكورة إما أن يكون صفة كمال أو لاصفة كمال: لا جائز أن يكون لا صفة وإلا كان حال من اتصف بها فى الشاهد أنقص من حال من لم يتصف بها : وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة فى الشاهد. فلم يبق إلا القسم الأول وهو أنها فى نفسها وذاتها كمال، وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف البارى تعالى بها لكان ناقصا بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته، ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق[١١٦].

ولعل ابن رشد قد سبق الآمدى إلى طريقة الكمال هذه وإن سماها طريقة التشبيه[١١٧]، كما نجدها أيضا عند النسفى الماتريدى دون تفصيل فى معرض استدلاله على قدم الصفات[١١٨]. وفيما بعد نجد ابن تيمية يهتم بهذه الطريقة ويجعلها عمدته الأساسية فى إثبات صفات البارى[١١٩]، ومثله فى هذا تلميذه ابن القيم[١٢٠]، وبعض المتأثرين به كابن أبى العز الحنفى[١٢١]، بل نجد بعض المعاصرين يلجأ إلى هذه الطريقة كالشيخ محمد عبده فى حاشيته على العقائد العضدية[١٢٢].

سابعا : هل الصفات متغايرة بينها ؟

تعرض المتكلمون من مثبتة الصفات لهذا السؤال، واختلفت كلمتهم فى الإجابة عنه - كما يحكى الأشعرى فى"المقالات"[١٢٣] وهناك رأيان فى علاقة الصفات بعضها بالبعض الآخر : فالبعض يقطع بالتغاير، وآخرون لا يريدون القطع بهذا ولا بنقيضه.

وقد ورث الأشاعرة هذا السؤال الخطير الذى تتبع خطورته من أنه من الممكن أن يجرهم إلى الاعتزال أو يؤكد عليهم تهمة تعدد القدماء[١٢٤]، وقد فر بعضهم من مواجهته عقليا إلى التمسك بالسمع الذى أثبت أكثر من صفة، يقول الشهرستانى، مصورا هذا الموقف فى ختام كلامه عن الصفات : " ثم هل تشترك هذه الحقائق والخصائص فى صفة واحدة أو ذات واحدة ؟ فتلك الطامة الكبرى على المتكلمين حتى فر القاضى أبو بكر الباقلانى إلى السمع، وقد استعاذ بمعاذ والتجأ إلى ملاذ. والله الموفق"[١٢٥].

ويبدو أن بعضهم صرح بعدم تغاير هذه الصفات ورجوعها إلى معنى واحد لا هو نفس الذات ولا غيرها، وقد أشار الآمدى إلى ذلك فى "غاية المرام" دون تحديد، وفى كتاب (المضنون به على غير أهله) المنسوب إلى الإمام الغزالى:" يتخيل بعض الناس كثرة فى ذات الله تعالى، عن طريق تعدد الصفات، وقد صح من قال فى الصفات لا هو ولا غيره. وهذا التخيل يقع عن توهم التغاير، ولا تغاير فى الصفات[١٢٦] ". ثم يضرب لذلك بعض الأمثلة مؤكدا ألا تغاير بين العلم والقدرة والكلام إلا من حيث الاعتبارات[١٢٧].

وقد نزع الإمام الرازى فى بعض كتبه إلى اعتبار الصفات وجوها للذات أو مجرد نسب وإضافات لها، فاقترب إلى حد كبير من موقف المعتزلة والفلاسفة[١٢٨].

أما الآمدى فيحكى لنا فى (غاية المرام) أن الذى عليه الشيخ أبو الحسن وعامة الأصحاب أن الصفات النفسية لذات واجب الوجود، كالعلم والقدرة وغيرها " لا يقال إنها عينه ولا غيره ؛ بناء على أن معنى المتغايرين كل موجودين صحت مفارقة أحدهما للآخر بوجه ما كالزمان والمكان ونحوه، وهذا الكلام بعينه جار فى تغاير الصفات النفسية بعضها مع بعض أيضا"[١٢٩] وهذا يدل على أن الأشعرى قد اختار الموقف الثانى فيما نقلناه عنه فى (المقالات) وتابعه أكثر أصحابه على ذلك.

ولكنه لا يرضى عن هذا فيعقب على ما سبق : وهذا مما لا أرى حاصلة يرجع إلى أمر يقينى ولا إلى معنى قطعى، وإنما هو راجع إلى أمر اصطلاحى[١٣٠] ثم يوضح ذلك بأن

الصفات تتغاير فعلا من حيث المفهوم، فإن المعنى الذى تدل عليه كل واحدة منها غير ما تدل عليه الأخرى، ويمكن فهمه مستقلا عن غيره، وهذا أوضح معانى الغيرية.

ولكن هل يعنى ذلك التغاير الحقيقى، أو تعدد الصفات حقيقة، وهل يجوز لنا التصريح بذلك ؟ إنه يرى أن الشرع لم يبح ذلك[١٣١]، فضلا عن أنه لا تتعلق به ضرورة اعتقاديه، فما على المؤمن إلا أن يثبت الكمالات المختلفة التى شهد لها العقل ونطق بها السمع، دون دخول فى هذه المضايق التى وقع فيها بعض الأصحاب، فعجزوا عن تحقيق الجواب.

ويعرض الآمدى فى النهاية إجاباتهم مبرهنا على ضعف جواب القائلين بتعددها وتغايرها، ويشير إلى ما يرد عليه من إشكالات، وكذا بالنسبة إلى من قال باتحادها ورجوعها جميعا إلى معنى واحد، مؤكدا أن الموقف السليم – حتى من الناحية العقلية – هو الإعراض عن مثل هذا البحث الذى لا يوصل إلى يقين ولا يفضى إلى خير، وألا يستخفنا تهويل المهولين بمثل هذا السؤال الذى ليس فى يدنا إمكانات الفصل فيه، بل ولا يهمنا التصدى له أصلا[١٣٢]: "إذا ثبت القول بكونه محيطا بالموجودات وعالما بها ومخصصا لها فى وجودها وحدوثها، وثبت له غير ذلك من الكمالات المعبر عنها بالصفات فهو ما طلبناه وغاية ما رمناه"[١٣٣].

ونختم هذه المسائل بعد أن اتضح لنا موقف المتكلمين من مسألة الصفات ومشاكلها الرئيسة بصفة عامة، وتبين لنا أيضا أن البحث العقلى وحده لا يكفى للوصول إلى الحقيقة الكاملة فى المسائل الإلهية، فمداه فى النهاية محدود، ولامناص من اللجوء إلى الوحى الإلهى، وخاصة عندما يستنفد العقل طاقته ويعرف محدوديته – كما اعترف بذلك أساطين المتكلمين والفلاسفة – ويردد تسابيح النبوة: "سبحانك، لا نحصى ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك!"

أ. د حسن الشافعى

الهوامش:

(١) الأبكار ١/٥٠ ب وانظر: ل٥٠أ ، ٥١ب.
(٢) غاية المرام انظر: ص ٣٢ق ث.
(٣) المآخذ ل١٥ب .
(٤) انظر: فخر الدين وآراؤه ص ٢٠١ -٢٠٣ .
(٥) المرجع السابق ص٢٠٣ -٢٠٥.
(٦) انظر: هامش ص١٢٢ من القسم الثانى وشرح العقائد العضدية ٦٤-٦٥.
(٧) انظر: مناهج الأدلة – المقدمة ص٤٥.
(٨) انظر: الكندى وفلسفته ٨٥، ٨٦.
(٩) انظر: المحصل ص١٣٦.
(١٠) انظر: هامش ص١٢٢ من القسم الثانى ١٨٩ وما بعدها.
(١١) المقصد الأسنى ص٢٧.
(١٢) الفتوحات المكية – نص أعطانية الدكتور محمود قاسم .
(١٣) انظر: ترجيح أساليب القرآن ص١٣٨.
(١٤) انظر: التعرف ص ٣٣ ، ٣٤ .
(١٥) ذكر ذلك ابن الوزير فى ترجيح أساليب القرآن ص١٣٩.
(١٦) انظر: شرح العضدية ص ٨٥، ٨٦ .
(١٧) ترجيح أساليب القرآن ص ١٢٩-١٤٠ وإيثار الحق ١٨٩-١٩٣.
(١٨) ترجيح أساليب ص١٣٩.
(١٩) الفصل ٢/ ١٧٥.
(٢٠) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص٩٦.
(٢١) ترجيح أساليب ... ص١٣٩.
(٢٢) انظر: إيثار الحق ص١٩١.
(٢٣) انظر: مقالات الإسلاميين ٣١٤/١.
(٢٤) المقالات ١/ ٢٥٦.
(٢٥) ترجيح أساليب.. ص ١٤٠.
(٢٦) نفس المرجع ص ١٣٨ .
(٢٧) انظر: ترجيح أساليب. ص ١٣٨ والشامل للجوينى ١٣٧/١ وما بعده .
(٢٨) غاية المرام ل١٨ أ ، وقارن بالإرشاد ص ٩١ .
(٢٩) انظر: المغنى ٤/ ٢٥١ وشرح الأصول الخمسة ص١٩٥-٢٠٠.
(٣٠) انظر: الأبكار ٥١، أو قارن بنهاية الأقدام ١٠٨، ١٠٩ .
(٣١) نهاية الأقدام ص ٩١ ، والآية هى رقم ٩١ من سورة المؤمنون .
(٣٢) الجوينى فى الإرشاد ص ٩١ ، والشامل ١٣٧/١-١٤٤ .
(٣٣) انظر: المرجع السابق ومعارج القدس ١٥٧ ، والمقصد الاسنى ص ٢٤، ٢٧، ٢٨وص ١٢٣ من غاية المرام
(٣٤) انظر: فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٠٦، ٢٠٨
(٣٥) انظر: إيثار الحق ١٦٨،١٩٦.
(٣٦) انظر: الأسماء والصفات للبيهقى ص ٨ والمقصد الأسنى للغزالى ص ١١٢-١١٤
(٣٧) كالجبائى مثلا – أنظر : الفرق بين الفرق ص ١٦٨ .
(٣٨) الأبكار ١/ ٢٩٨أ.

(٣٩) انظر: المآخذ ٤٨ أ -٥٢أ .
(٤٠) انظر: فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٢٢ .
(٤١) انظر: الأبكار ١/ ٢٩٨أ .
(٤٢) انظر: الموضع السابق ول١٢٢ أ من الأبكار وبحر الكلام ص١٦
(٤٣) انظر: الأبكار ١/٢٩٨أ.
(٤٤) المبين ل١٦ب.
(٤٥) المبين ١٦ أ، ب.
(٤٦) انظر: نشأة الفكر د/ النشار ١/٥٠٥.
(٤٧) انظر: مناهج الأدلة ص٣٨،٤٢.
(٤٨) انظر: نشأة الفكر ٢/٢٣٤، ٢٣٥
(٤٩) الموافقة ١/١٨٩.
(٥٠) انظر: بحر الكلام ص١٥ ، ١٦ ومقدمة مناهج الأدلة ٤٩،٥٠٥ ونشأة الفكر ١/٢٣٥.
(٥١) انظر: تسع رسائل لابن سينا ص ١٣٥ والابكار ل١/٥٤ أ ومناهج الأدلة – ٤٠ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص٢٩.
(٥٢) الأبكار ١/ ٥٣ب، ٥٤ أو انظر ص٤٣ وما بعدها من القسم الثانى من غاية المرام .
(٥٣) قارن الأبكار ١/٩٩ أو ما بعدها وص١١٠ وما بعدها من غاية المرام .
(٥٤) فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٢٤ ويلاحظ أنه ينبه على قوله فى انحصارها فى السبعة فى كتب أخرى له
(٥٥) المآخذ ل ٤٦ب .
(٥٦) فخر الدين الرازى وآراؤه ٢٢٤، ٢٢٥.
(٥٧) المآخذ ل٥٠أ .
(٥٨) انظر : المناهج – المقدمة – ص٤٩ ، ٥٠ وشرح النسفية ، ٣٠٨-٣٢٤.
(٥٩) المآخذ ل٤٨ والأبكار ١/١٢١أ،ب.
(٦٠) بحر الكلام ١٥ وشرح النسفية ٢٣٤.
(٦١) انظر : الفصل الثانى ١٤٩-١٥٣.
(٦٢) كما أفادنى بذلك استاذى الدكتور قاسم ، وانظر له دراسات ص٣٢٠ وما بعدها.
(٦٣) انظر : المحصل ص ١٣٦ وفخر الدين وآراؤه ٢٢٤ .
(٦٤) المآخذ ل٤٦ ب ، ٤٧أ.
(٦٥) انظر : ص١٢٢ من القسم الثانى .
(٦٦) انظر : الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٢٦ ، ٣٢٧ والأبكار ١/١١٢ .
(٦٧) الرسالة المدنية ص ١٠٧.
(٦٨) انظر : ص ١٢٣ وما بعدها من القسم الثانى.
(٦٩) انظر : مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٧، ٣٨، ونشأة الفكر ١/ ٢٣٤، ٢٤٣، ٦٠٨ ، ٦٠٩ .
(٧٠) مقدمة مناهج الأدلة ص٣٨ ، ٣٩ ، والتجسيم عند المسلمين ١٠ وما بعدها .
(٧١) انظر . مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٦ وما بعدها ، وفلسفة المعتزلة لا لبير نادر ١/ ٣٧ ، ٤٣ والمعتزلة لزهدى جار الله ٣٥ ، ٣٦ .
(٧٢) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية ٥٧، ٥٨ ومقدمة مناهج الأدلة ص ٣٩ .
(٧٣) نشأة الفكر للدكتور النشار ١/ ٢٣٤، ٢٤٣.
(٧٤) السابق ١/ ٢٣٥، ٢٣٦.
(٧٥) انظر : الموافقة ٢/ ٢٢٧ وقارن مقالات الإسلاميين ١/٣٢٥ .
(٧٦) نفس المصدر ١/ ٢٨٧ .
(٧٧) انظر : مناهج الأدلة ٤٠ والرسالة المدنية لابن تيمية .

(٧٨) حاول الكندى ضم بعض الصفات الإيجابية إلى الصفات السلبية لتأكيد الفعالية والـتأثير للذات الإلهية ، أنظر الكندى وفلسفته ٨٤ وما بعده .
(٧٩) مناهج الأدلة ٤٣ .
(٨٠) بحر الكلام ص ١٥
(٨١) فخر الدين الرازى وآراؤه ٢١٦ .
(٨٢) انظر : غاية المرام ٦١ب ، ٦٢أ .
(٨٣) انظر : الموافقة ٢/ ٢٢٧، ٢٢٨ .
(٨٤) انظر : موافقة صحيح المنقول ٢/ ٢٢٧، ٢٢٨، ومنهاج السنة ١/ ٢٣٥، ٢٣٦وفتاوى ابن تيمية ٧٣/٥ ، وشرح الطحاوية ٦٤، والتعرف أهل التصوف ٣٧،٣٦
(٨٥) انظر: ص ٣٠ من القسم الثانى وهوامشها وعقيدة أهل السنة ١٣.
(٨٦) إيثار الحق ١٢٩، ١٣٠ .
(٨٧) غاية المرام ل١٥ب .
(٨٨) انظر : شرح الأصول الخمسة حيث يعتمد على هذه الفكرة فى نفى الصفات كمعان وجودية زائدة على الذات ص ١٩٥ -٢٠٠ والأبكار ١/ ٥٥أ .
(٨٩) انظر : القسم الثانى ص ٣٢ ، ٣٤ .
(٩٠) انظر نهاية الإقدام ١٢٨ ، ونظرية المعرفة لقاسم ٨٥-٩٠ .
(٩١) انظر : القسم الثانى ص ٣٤، ٣٥ .
(٩٢) انظر: الإرشاد ص ٩١ .
(٩٣) انظر: منهاج السنة ٢٣٤- ٢٣٧، ونشأة الفكر ١/ ٢٨٧، ٢٨٨ .
(٩٤) انظر: الفتوحات ٦١٩/٢ .
(٩٥) انظر: القسم الثانى ص ٣٥ ، والأبكار ٥٥/١ أو النجاة ٩٨-١٠٢ وتسع رسائل ٨٢-٨٤ .
(٩٦) فخر الدين الرازى وآراؤه ٣١٧ .
(٩٧) انظر: شرح النسفية: ٢٣٠، ٢٣١.
(٩٨) انظر: الأربعين ١٦٢ والمعالم ص ٤٩ والأبكار ١/ ١٥٨ب .
(٩٩) الأربعين للرازى ص٤١.
(١٠٠) شرح النسفية ٢٣٣ .
(١٠٢) يأخذ ابن تيمية مفكرة التفرقة بين الحاجة إلى مقابل والحاجة إلى الفاعل ثم الرد على حجة الفلاسفة
(١٠٣) حاشية العصام على شرح النسفية ٢٣٣ .
(١٠٤) انظر: ص ٣٦ من القسم الثانى وحاشيتها .
(١٠٥) انظر: شرح الأصول الخمسة ١٥١-١٨٢
(١٠٦) انظر: ص ٣٦ من القسم الثانى .
(١٠٧) انظر: الأبكار ١/ ٥٥ أ، ب وص ٣٦ ، ٣٧ من القسم الثانى
(١٠٨) انظر : ص ٣٧ من القسم الثانى .
(١٠٩) غاية المرام ل ٢٠ أ = ص ٣٧
(١١٠) انظر: ص ٣٩ من القسم الثانى .
(١١١) انظر: ص ٤٠ من القسم الثانى .
(١١٢) كالباقلانى والجوينى ، انظر : ص ٤٠ من القسم الثانى ، والأبكار ١/ ٥٥ب .
(١١٣) انظر: الأبكار ١/ ٢٦٢.
(١١٤) غاية المرام ٢١ب - ص ٤٠ من القسم الثانى .
(١١٥) غاية المرام ل ٢٢ب .
(١١٦) الأبكار ١/ ٥٧ ب ، ٥٨ أ.

(١١٧) انظر: ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٢٣ .
(١١٨) انظر: بحر الكلام ص ١٦ .
(١١٩) انظر: ابن تيمية الحنبلى ١١١، ١١٦ .
(١٢٠) انظر: مدارج السالين ٣١/١
(١٢١) انظر: شرح الطحاوية ٢٩-٤٠ .
(١٢٢) انظر: شرح العقائد العضدية ١٥٧ .
(١٢٣) انظر: مقالات الإسلاميين ٢٣٠/١-٢٣١
(١٢٤) يشير الغزالى إلى خطورة هذا السؤال من هذه الجهة فى (الاقتصاد) ٧٩ ، ولكنه يحاول الإجابة عنه باختيار تغاير الصفات فيما بينها مع وحدة كل منها فى ذاتها ، ولكنه يشير إلى أنه يثير إشكالات عويضة ، غير أنها أقل من إشكالات أى اختيار آخر ، ولا سبيل إلى حسم مثل هذه الإشكالات فى أمر كهذا يتعلق بذات الله وصفاته المتعالية على إفهام الخلق – الاقتصاد ٧٩-٨١ .
(١٢٥) نهاية الإقدام ٢٣٦، ٢٣٧.
(١٢٦) المضنون به على غير أهله – ضمن العصور العوالى ص٣١١.
(١٢٧) السابق.
(١٢٨) فخر الدين الرازى وآراؤه ص٦٢.
(١٢٩) غاية المرام ل٦١أ ، ٦٢ب.
(١٣٠) غاية المرام ٦٢ ب– ص١٣٤ من القسم الثانى .
(١٣١) السابق.
(١٣٢) انظر: نصوصه فى ذلك فى القسم الثانى ص١٠٧ -١٠٩.
(١٣٣) غاية المرام ل ٥٢– ١٠٧ من القسم الثانى.

الصفات الخبرية

يطلق هذا المصطلح على الصفات الإلهية التى ثبتت بالخبر الشرعى الوارد فى القرآن والسنة. ويتضح من تعريفها أن مصدر ثبوتها هو الشرع، وأن العقل ليس له دخل فى إضافتها إلى الله تعالى، وهى تفترق - بذلك - عن الصفات التى يقول العقل بإثباتها لله تعالى؛ مع مجىء الشرع بإثباتها، كالعلم والقدرة ونحوهما من الصفات التى تثبت بالعقل والشرع معًا.

وقد تضمنت هذه الصفات الخبرية ما يوهم مشابهة الله - تعالى - لخلقه، وذلك كوصف الله بأن له وجهًا أو عينًا أو يدًا، أو وصفه سبحانه وتعالى بأن له استواء أو مجيئًا أو نزولاً أو هرولة أو ضحكًا أو تعجبًا أو نحو ذلك من الصفات التى جاءت فى القرآن والسنة الصحيحة.

ومما جاء منها فى القرآن قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن ٢٦ - ٢٧)

﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ (طه :٣٩).

﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (الطور:٤٨).

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (المائدة: ٦٤)

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠)

﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ (طه:٥).

﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ (البقرة ٢١٠).

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر:٢٢).

ومما جاء منها فى السنة قوله صلى الله عليه وسلم:

"ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعونى فأستجيب له، ومن يسألنى فأعطيه، ومن يستغفر لى فأغفر له ؟ وفى رواية حتى يضيء الفجر أو حتى ينفجر الفجر "[1].

- ومنها عن النبى ﷺ قال: قال الله عز وجل: "أنا عند ظن عبدى بى وأنا معه حين يذكرنى، فإن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى، وان ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منه. وان اقترب إلىَّ شبرًا تقربت إليه ذراعًا، وإن اقترب إلى ذراعًا اقتربت إليه باعًا، وإن أتانى يمشى أتيته هرولة "[2].

- ومنها: " يضحك الله إلى رجلين يقتل

أحدهما الآخر، كلاهما يدخل الجنة، يقاتل هذا فى سبيل الله فيقتل، ثم يتوب الله على القاتل فيقاتل فيستشهد" [٣].

- ومنها: " إن الله عز وجل ليعجب من الشاب ليست له صبوة" [٤].

وقد عقد الإمام البخارى بابًا فى كتاب التوحيد الذى جعله خاتمة كتابه ذكر فيه صفات أخرى وسماه "باب ما يذكر فى الذات والنعوت وأسامى الله" [٥].

وقد افترق علماء الكلام فى النظر إلى هذه الصفات إلى فرق:

١ - فمنهم من فهمها على ظاهرها، وقد بالغ هؤلاء فى الإثبات حتى وصل بهم إلى التشبيه بل وصل إلى التجسيم صراحة أوضمنًا، وظهر ذلك من قبل لدى بعض طوائف اليهود الذين غلب عليهم طابع التشبيه. وها هو الشهرستانى يقول عنهم: إن التشبيه فيهم طباع، حتى قالوا: اشتكت عيناه فعادته (زارته) الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، وإن العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الجديد، وإنه ليفضُل من كل جانب أربعة أصابع" [٦] ولعله كان لهذا التصور أثر فيما ظهر فى المجتمع الإسلامى لدى بعض الطوائف، كبعض الخوارج والمرجئة والشيعة، بل لدى بعض أصحاب الحديث المنتسبين إلى السنة، وفى هؤلاء يقول الأشعرى "وقال بعض أهل الحديث: إن العرش لم يمتلئ به، وإنه يُقعد معه نبيَّه ﷺ على العرش" [٧]: ويقول ابن تيمية عنهم: إن أحدَهم يحتج بكل ما يجده من الأدلة السمعية، وإن كان ضعيف المتن والدلالة، ويَدَع ما هو أقوى وأبين" [٨]. ويوجد مثل هذا الكلام الغليظ فى الحديث عن الله تعالى لدى بعض الشيعة كهشام بن الحكم ولدى بعض الخوارج [٩].

٢ - وكان من علماء الكلام من صَرَف هذه الصفات الموهمة للتشبيه عن ظواهرها، وأبعدها عن هذه المشابهة الموهومة؛ لأن الله ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ ﴾ (الشورى: ١١) ولأنه ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ (الإخلاص ٣-٤)

وظهرهذا المنهج فى النظر أولاً لدى المعتزلة الذين وقفوا موقفًا يتسم بالشدة والحدة تجاه القائلين بالتجسيم أو التشبية، وقد قال أبو الهذيل العلاف مُعبرًا عن ذلك: "من شبَّه الله سبحانه وتعالى بخلقه، أو جوَّره فى حكمه، أو كذبه فى خبره فهو كافر" [١٠]. وكان سبيلهم لنفى هذه المشابهة هو التأويل الذى يُصْرف به اللفظ عن ظاهره، حرصًا على التنزيه الواجب لله

تعالى، فالوجه عندهم يعنى الذات، واليد تعنى النعمة أو القدرة، والعين بمعنى العلم أو العناية، والاستواء بمعنى الاستيلاء وهكذا.

وينقل الأشعرى عن أبى الهذيل أنه كان يقول: لله وجهٌ هو هو، فوجهه هو هو، ونفسه هى هو، ويتأول ما ذكره الله من اليد أنها نعمة، ويتأول قول الله عز وجل ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾ (طه: ٣٩) أى بعلمى، ثم ينقل عن بعض المعتزلة قوله "ذكر الله سبحانه الوجه على التوسع، لا لأن له وجهًا فى الحقيقة، وإنما يعنى ويبقى وجه ربك: ويبقى ربك، وتعنى اليد النعمة"[١١]. نقل عنهم القول بأن اليد بمعنى النعمة، والعين بمعنى العلم، والجنب بمعنى الأمر[١٢]. ثم ظهر هذا الاتجاه من بعد المعتزلة لدى طوائف أخرى كالشيعة والإباضية، ثم ظهر كذلك لدى جمهور الأشاعرة، ولاسيما من المتأخرين منهم، وممن قالوا بهذا الرأى: أبو بكر بن فورك (٤٠٦هـ)، وإمام الحرمين الجوينى (٤٧٨هـ)، وفخر الدين الرازى (٦٠٦هـ)، وسيف الدين الآمدى (٦٣١هـ)، وعضد الدين الإيجى (٧٥٦هـ) وأمثالهم[١٣]. وقد كان فخر الدين الرازى من أكثر الذين عنوا بتأصيل هذا الرأى وظهر ذلك جليًا فى كتابه أساس التقديس الذى تحدث فيه عن ضرورة التأويل، وإن جميع فرق الإسلام مُقِرون بأنه لابُد منه فى بعض ظواهر القرآن والأخبار، وقد ذكر الموانع العشرة التى تمنع من أن يكون الدليل الشرعى قطعيًا، كما ذكر الأدلة التى تمنع من الاحتجاج بخبر الآحاد فى معرفة الله تعالى، وفضل ما ينبغى عمله إذا تعارضت البراهين العقلية والظواهر النقلية، وقد ذكر الاحتمالات الأربعة التى يمكن تصورها عندئذ مؤكدًا أن القدح فى العقل لتصحيح النقل يُفضى إلى القدح فى العقل والنقل معًا، وقد انتهى من سرده لهذه الاحتمالات إلى أنه يجب القطع بمقتضى الأدلة العقلية، أما الدلائل النقلية فإما أن يقال إنها غير صحيحة أو يقال إنها صحيحة، إلا أن المراد فيها غير ظواهرها، وعندئذ نلجأ إلى تأويلها، و إلا فوّضنا العلم بها إلى الله تعالى، وهذا هو القانون الكلى المرجوع إليه فى جميع المتشابهات[١٤]. وتكرر مثل هذا الاستدلال والاحتجاج به لدى عضد الدين الإيجى الذى وَصَف الصفات التى تُوهم التشبيه بأنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات، "ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن، وإلا فتؤوّل الظواهر. إما إجمالاً، ويفوض تفصيلها إلى الله تعالى. وعليه أكثر السلف. وإما تفصيلاً كما هو رأى طائفة، فنقول الاستواء: الاستيلاء والعندية بمعنى الاصطفاء والإكرام.

{وجاء ربك} أى أمره، و{إليه يصعد الكلم الطيب}، أى يرتضيه، فإن الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال و"{أأمنتم من فى السماء}" أى حكمه أو سلطانه أو ملك موكل بالعذاب. وعليه فَقِسْ "[١٥].

واستقر هذا لدى المتأخرين من الأشاعرة فيما صنفوه فى العقائد: شعرًا ونثرًا وشروحًا وتعليقات وممن جرى على هذا الشيخ إبراهيم اللقانى فى جوهرة التوحيد فقال:

وكل نص أوهم التشبيها

أوِّله أو فوِّض ورم تنزيها

وقال عبد السلام اللقانى فى شرحه: "وكل نص" أى لفظ ناص ورد فى كتاب أو سنة صحيحة (أوهم التشبيها) باعتبار ظاهر دلالته، أى أوقع فى الوهم صحة القول به. . . . (أوِّله) وجوبًا بأن تحمله على خلاف ظاهره، فتؤول الفوقية بالتعالى فى العظمة دون المكان، والإتيان بإتيان رسول عذابه ورحمته وثوابه، وكذا النزول والمراد بالصورة: الصفة، والوجه بالذات أو بالوجود، واليد بالقدرة" ثم قال: "أو فوض" علم المعنى المراد من ذلك النص تفصيلاً إليه تعالى، وأوله إجمالاً كما هو طريق السلف، (ورم) أى اقصد واعتقد مع تفويض علم ذلك المعنى (تنزيهًا) له تعالى عما لا يليق" وينسب الشيخ عبد السلام هذا الرأى إلى السلف وأن الأشاعرة موافقون لهم فى ذلك. يقول: "فالسلف ينزهونه – سبحانه – عما يوهمه ذلك الظاهر من المعنى المحال، ويفوضون علم الحقيقة على التفصيل إليه تعالى، مع اعتقاد هذه النصوص من عنده – سبحانه – فظهر مما قررنا اتفاق السلف والخلف على تنزيهه –تعالى – عن المعنى المحال الذى دل عليه ذلك الظاهر، وعلى تأويله وإخراجه عن ظاهره المحال، وعلى الإيمان بأنه من عند الله جاء به رسوله ﷺ، لكنهم اختلفوا فى تعيين محمل له معنى صحيح، أوعدم تعيينه، بناء على أن الوقف على قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ (النساء: ١٦٢) أو على قوله: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ (آل عمران: ٧) "[١٦].

٣ - أما أهل الحديث فقد نظروا إلى هذه الصفات نظرًا يجمع بين الإثبات والتنزيه. وفى ذلك يقول الإمام أبو الحسن الأشعرى: " وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه، ووصف به نبيه ﷺ من غير اعتراض فيه، ولا تكييف له، وأن الإيمان به واجب، وترك التكييف له لازم"[١٧]. وكذلك قال فى مقالات الإسلاميين "وقال أهل السنة وأصحاب الحديث: ليس بجسم، ولا يشبه الأشياء، وأنه على العرش. . . . ولا يقدَّم بين يدى الله فى القول، بل نقول استوى بلا كيف. . . ولم يقل شيئًا إلا ما

وجدوه فى الكتاب أو ما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ"[18] ويذكر ابن تيمية أن هذا هو مذهب السلف الذين "كانوا يصفون الله بما وصف به نفسه وما وصفه به رسله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل"[19].

ويرى القائلون بهذا الرأى أن الإثبات للصفات الإلهية التى جاءت فى كتاب الله تعالى وفى الخبر الصحيح عن الرسول ﷺ أمْرٌ مبنّى على الموافقة للشرع، والاتباع له، وهذا مما أُمِر به المسلمون، سواء كان ذلك فى شأن العقيدة أو فى شأن الأحكام التى تضمنتها الشريعة، ولا مخالفة عندئذ فى هذا الإثبات، ثم إن الإثبات المقْرون بالتنزيه هو المنهج الذى سار عليه الشرع الذى جمع بينهما أحيانًا فى آية واحدة كما وقع فى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١) فالجزء الأول من الآية يدل على التنزيه التام الذى ينزه البارى – جل جلاله – عن مماثلة خلقه أو مشابهتهم، وأما الجزء الثانى منها فيدل على إثبات بعض الصفات له، كوصفه – تعالى – بأن سميع بصير وهذا الجمع المتوازن بين الإثبات والتنزيه يؤدى إلى النجاة من المخاطر التى تترتب على وجود أحدهما وحده؛ لأن وجود التنزيه مع الإثبات يحول دون أن يتحول الإثبات إلى تشبيه أو تمثيل أو تجسيم، ووجود الإثبات مع التنزيه يحول دون أن يتحول التنزيه إلى تعطيل أو إنكار لما ثبت فى الشرع ثبوتًا صحيحًا.

وقد أوضح هؤلاء أن الصفات إنما تثبت لله تعالى على معنى يليق بجلاله وكماله، وقد كان مما اتفقوا عليه "أن حقيقة البارى غير معلومة للبشر، ولهذا اتفقوا على ما اتفق عليه السلف من نفى المعرفة بماهيته وكيفية صفاته. ويقولون: لا تجرى ماهيته فى مقال ولا تخطر كيفيته بمثال. فلا يحيط أحد من المخلوقين بحقيقة ذاته، ولا يبلغ قدره غيره"[20] وكانوا حريصين على بيان أن "الصفات حكمها حكم الذات، فكما أن ذاته – سبحانه لا تشبه الذوات، فصفاته لا تشبه الصفات"[21] وكانوا حريصين كذلك على إيضاح أن "النقائص يجب نفيها نفيًا مطلقًا، وأما صفات الكمال فيجب نفى التشبيه والتمثيل فيها"[22].

وقد رفض أصحاب هذا الرأى أن يلجأوا إلى التأويل الذى يؤدى إلى صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى مناسب بعيد عن التشبيه الذى قد يوحى به ظاهر اللفظ، وكان مما دفعهم إلى ذلك أن التأويل بهذا المعنى الذى ظهر عند كثير من المتكلمين لم يكن واقعًا أو شائعًا عند جمهور

الصحابة ومن تبعهم بإحسان. وقد أورد الترمذى صاحب السنن بعض الأحاديث المتضمنة لمثل هذه الصفات كاليد واليمين ونحوها ثم قال: إن غير واحد من أهل العلم قالوا: "تثبت الروايات فى هذا، ويُؤْمَنُ بها، ولا يتوهم، ولا يقال: كيف؟ هكذا روى عن مالك بن أنس وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا فى هذه الأحاديث: أمروها بلا كيف، وكذا أهل العلم من أهل السنة والجماعة"[٢٣] وقال أبو عبيد القاسم بن سلام (٢٤٤هـ) عن هذه الأحاديث التى تضمنت هذه الصفات الخبرية: إنها أحاديث حق لا شك فيها، رواها الثقات بعضهم عن بعض، إلا أنا إذا سئلنا عن تفسير هذه الأحاديث لم نفسرها"[٢٤]. ومن أشهر ما يستند إليه أصحاب هذا الرأى فى ترك التأويل قول الإمام مالك بن أنس الذى سئل عن معنى قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ (طه: ٥) فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة "ثم أمر بالرجل فأخرج من مجلسه"[٢٥].

وكان سفيان الثورى وشعبة وحماد ابن زيد. . . . وشريك وأبو عوانة لا يحددون، ولا يشبهون، ويروون هذه الأحاديث، ولا يقولون: كيف. قال أبوداود وهو قولنا، وقال البيهقى، وعلى هذا قضى أكابرنا[٢٦].

وكان مما صرفهم عن اللجوء إلى التأويل أن المعرفة المبنية على التأويل معرفة ظنية، ويدل على ذلك أن القائلين به اختلفوا فيه اختلافًا كبيرًا، ومن أمثلة ذلك أنهم أولوا الاستواء على العرش بخمسة عشر تأويلاً[٢٧] وإذا كان التأويل ظنيًا – على هذا النحو – فإنه يتعذر معه الاعتماد عليه فى مسائل العقيدة التى ينبغى أن تقوم على اليقين.

ثم إن التأويل لا يخلو من تعسف فى بعض الأحيان. ومن أمثلة ذلك تأويل المعتزلة لقوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝ ﴾ (القيامة ٢٢ - ٢٣) وقد أولوها بما يتفق مع مذهبهم الذى ينكر رؤية الله تعالى فى الآخرة، ولهذا أولوا: ناظرة فجعلوها بمعنى منتظرة أو متوقعة أو راجية، وقالوا: إن إلى ليست هى حرف الجر المعروف وإنما هى مفرد الآلاء بمعنى النعم، ومعنى الآية على هذا أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم، كما كانوا فى الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه[٢٨]. وعندما وجد بعض المعتزلة ومن وافقهم نصوصًا كثيرة تثبت الرؤية فى الآخرة للصالحين من عباد الله تعالى دون تحديد ولا إحاطة قالوا: إنه لا يستدل فى هذه المسألة بالسمع أصلاً[٢٩].

وإذا كان هؤلاء لا يستخدمون

التأويل فى النظر إلى الصفات الإلهية وبخاصة الصفات الخبرية فإنهم يضيفون إلى ذلك أنه ينبغى صرف النفس عن الخوض والتنقيب والتفتيش فيما يتعلق بالله تعالى: فالله أعلى وأجل من أن يحيط العقل بحقيقة ذاته أو كنه صفاته، وليس للعقل من الناحية المعرفية الخالصة – أن يقتحم هذا المجال؛ لأن هذا العقل محدود فى قواه وفى وسائله التى يدرك عن طريقها، وإذا كان العقل لا يبدأ طريقه فى المعرفة إلا من طريق استخدامه للحواس فإن الله عز وجل ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ (الأنعام ١٠٣) وقد حدثنا الشرع الكريم عن الآخرة وما فيها من جنة ونار ونعيم وعذاب، مستخدمًا فى ذلك أسماء وصفات مما نستخدمه فى لغتنا التى نصف بها ما فى عالمنا الذى نشهده ونحياه، ولكن ذلك لا يعنى أن اتحاد الوصف لا يعنى اتحاد الموصوف، وقد أشار ابن عباس – رضى الله عنهما – إلى شىء من ذلك حينما قال: "ليس فى الجنة مما فى الدنيا إلا الأسماء" [٣٠] وهو يتفق مع ما جاء فى الحديث القدسى "أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر" [٣١] وإذا كان هذا صحيحًا أو متصورًا بالنسبة للجنة التى هى من مخلوقات الله عز وجل فمقام الله – عز وجل – أعلى وأجل من أن تحيط اللغات والأفهام بحقائق ذاته أو بكيفية صفاته. ولهذا ينبغى للعقل أن ينشغل بما هو مؤهل له من النظر فى الكون ومخلوقاته بدلاً من أن يقحم نفسه فى مجال الأمور الإلهية التى لا قدرة له على إدراكها، ومن ثم كان من الحكمة والرشد عدم التنقيب والتفتيش فيها والاعتماد فى هذه الشئون – وفى غيرها – على القرآن والسنة الصحيحة اللذين هما المصدر والحجة والميزان، ومنهما تستمد العقائد والأحكام. وفى مثل هذا قال ابن عباس – رضى الله عنهما –: "تفكروا فى خلق الله ولا تتفكروا فى الله فإنكم لن تقدروا الله قدره. وبعضهم يرفعه إلى النبى ﷺ" [٣٢].

تعقيب:

لعله قد ظهر من عرض الآراء الواردة فى هذا المسألة أن الآراء قد تفاوتت فيها تفاوتا واضحًا، وأن الاختلاف فيها كان كبيرًا وعميقًا، ويرجع ذلك لصعوبة المسألة فى ذاتها، واختلاف المصادر والأدلة التى انبثقت هذه الآراء عنها. ولقد يدل على ذلك أن أصحاب المذهب الواحد أو المدرسة الواحدة قد يختلفون فيما قالوا به من رأى، أو فيما انتهوا إليه من موقف فيها فالأشاعرة – على سبيل المثال – ليسوا على رأى واحد فيها ففريق منهم يقول

بالتأويل،ومن هؤلاء – على سبيل المثال ابن فورك،والرازى والآمدى والإيجى والمتأخرون، وفريق منهم يقول بالإثبات للصفات الخبرية دون تأويل لها مع ملاحظة التنزيه فيها ومن هؤلاء أبوبكر الباقلانى الذى يذكر فى التمهيد بابًا فى أن لله وجهًا ويدين ويرد فيه على القائلين بالتأويل كتأويل اليد بالقدرة أو النعمة[٣٣]. والحافظ أبوبكر البيهقى فى كتابه الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة وهو يخصص فيه بابًا لذكر الآيات والأخبار التى وردت فى إثبات صفة الوجه واليدين والعين والاستواء ونحوها[٣٤]. بل إن بعض المتكلمين فى هذه المسألة منهم قد يوجد له رأيان فى المسألة فهو يؤول أحيانًا،ويثبت أحيانا أخرى. ويمكن الإشارة هنا إلى الإمام الأشعرى الذى ينسب إليه أن له رأيين فى المسألة [٣٥]،كما يمكن الإشارة إلى إمام الحرمين الجوينى الذى يذكر فى كتاب الإرشاد أنه "ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى،والسبيل إلى إثباتها السمع،دون قضية العقل،والذى يصح عندنا حمل اليدين على القدرة،وحمل العينين على البصر،وحمل الوجه على الوجود" [٣٦]. وقد وصف من يجعلون النصوص الواردة فيها على ظواهرها ويستروحون إليها بأنهم حشوية رعاع مجسمة [٣٧]

وقد وصف الأحاديث الواردة فى هذه الصفات بأنها "أحاد لا تفضى إلى العلم،ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغا،لكنا نومئ إلى ما دوِّن منها فى الصحاح. . . [٣٨]ثم ختم ما قدَّمه من تأويل بقوله: "ومن أحاط بما ذكرناه لم يصعب عليه مدرك تأويل ما نسأل عنه بعد التثبيت،وعدم الابتدار إلى تأويل كل ما يسأل عنه من مناكير الأخبار [٣٩] غير أن الجوينى نفسه يعود إلى مناقشة القضية فى عقيدته النظامية وهو ينتهى فيها إلى رأى آخر يختلف عن قوله السابق فى الإرشاد وهو يقول فى النظامية: "وقد اختلفت مسالك العلماء فى الظواهر التى وردت فى الكتاب والسنة،وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها،وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها. فرأى بعضهم تأويلها،والتزام هذا المنهج فى آى الكتاب،وما يصح من سنن الرسول ﷺ وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى. والذى نرتضيه رأيًا، وندين الله به عقدًا: إتباع سلف الأمة،فالأولى الأتباع وترك الابتداع" [٤٠] وقد استند فى رأيه هذا إلى إجماع الأمة الذى هو حجة متبعة،ومستند معظم الشريعة،وإلى منهج الصحابة الذين تركوا التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، ولو كان تأويل هذه الآى والظواهر

مسوغًا ومقومًا لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة. وقد أخذ التابعون لهم بالمنهج نفسه " فحق على كل ذى دين أن يعتقد تنزه البارى عن صفات المحدثين، ولا يخوض فى تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تبارك وتعالى"[41].

ولا يقتصر هذا الاختلاف فى الرأى أو الانتقال عنه أو الجمع بين الرأيين فى هذه المسألة على مذهب الأشاعرة، بل إننا نجد له نظائر لدى غيرهم أيضًا ويمكن الإشارة هنا إلى أبى الفرج ابن الجوزى الذى هو من أعلام الحنابلة، الذين يقولون فى هذه المسألة وفى غيرها بترك التأويل.

وقد صرح ابن الجوزى باتباعه لمنهج السلف وما ذهبوا إليه من رفض للتأويل أخذًا بما قاله الإمام أحمد بن حنبل، وها هو يقول عن الطريق السليم الذى ينجى صاحبه من تلبيس إبليس: "إنه ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه وتابعوهم بإحسان من إثبات الخالق سبحانه وإثبات صفاته، على ما وردت به الآيات والأخبار، من غير تفسير ولا بحث عما ليس فى قوة البشر إدراكه... ولا نتعدى مضمون الآيات، ولا نتكلم فى ذلك برأينا " ثم ذكر أن هذا هو منهج الإمام أحمد، وقال: "والعجب ممن يدَّعى اتباع هذا الإمام، ثم يتكلم فى المسائل المحدثة" [42].

لكن ابن الجوزى يستخدم لغة أخرى، ومنهجًا مختلفًا عندما تصدَّى للدفاع عن أصول مذهب الإمام أحمد، الذى شانه وعابه بعض من كتبوا فيه من الحنابلة. وقد وصف هؤلاء بأنهم " قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس... وقد أخذوا بالظاهر فى الأسماء والصفات. ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعانى الواجبة لله تعالى، ولا إلى إلغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدث " ووصف هؤلاء بأن كلامهم صريح فى التشبيه، وإن كانوا يقولون عن أنفسهم: إنهم أهل السنة [43]. وكان من أسباب رده عليهم أنهم ـ فيما يرى ـ "كابروا الحس والعقل، وأنهم حملوا الأحاديث على الحسيات، فرأيت الرد عليهم لازمًا؛ لئلا يُنسب الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ إلى ذلك، وإذا سكت نُسبت إلى اعتقادى ذلك[44]. وقد تعقب ما ورد من هذه الصفات فى الآيات والأحاديث، وأولها تأويلاً يخرج بها عن المعانى الحسية التى حملها عليها بعض سابقيه من الحنابلة، ثم قال: " ونحن نحمد الله، إذ لم ينجس حظنا من المنقولات ولا من المعقولات، ونبرأ من أقوام شانوا مذهبنا، فعابنا الناس بكلامهم"[45].

ويدلنا هذا الاختلاف الواقع بين

أتباع المذهب الواحد، ثم الاختلاف فى الرأى للعالم الواحد على ما فى المسألة من صعوبة وعسر، وأن التعمق فيها لا يمنع من وقوع الخلاف فيها.

ولهذا ذهب بعض الأئمة - من قديم - إلى تجنب الغوص فيها، حذرًا من الاختلاف الذى يؤدى إلى افتراق الكلمة وتفرق الأمة وقد نقل القاضى عياض عن الإمام مالك كراهته التحدث فى الأحاديث الموهمة للتشبيه والمشكلة المعنى، وتمنَّى أن لو وافقه الناس على ترك الحديث فيها، وساعدوا على ذلك؛ لأن أكثرها ليس تحته عمل. وقد أنحى باللائمة على بعض العلماء الذين اعتمدوا فى دراستهم لهذه المسألة على أحاديث ضعيفة تزيد الأمر بلبلة، وتزيد الخلاف اضطرامًا [٤٦].

ونادى غيره كالعز بن عبد السلام بأن يعذر المسلمون بعضهم بعضًا فى اختلافهم حول الصفات؛ لأن الجهل بالصفات ليس جهلاً بالموصوف [٤٧].

وأحس كثير من الباحثين فى هذه المسألة بوطأة الخلاف والاختلاف فيها، ولاحظوا ما أدى إليه ذلك من أحكام شديدة كان يطلقها كل فريق على خصومه فالقائلون بالتأويل يصفون القائلين بالإثبات بأنهم مجسمة حشوية والقائلون بالإثبات دون تأويل، لكن مع التنزيه، يصفون القائلين بالتأويل بأنهم معطلة أو جهمية.

وربما غلا كل فريق فيما يطلقه على مخالفيه من صفات حتى لقد يصل الحكم إلى التكفير أحيانًا، ولهذا وجدنا من يحذِّر من مخاطر الخلاف وعواقبه. ومن هؤلاء ابن تيمية الذى قال: " وكل من أظهر الإسلام ولم يكن منافقًا فهو مؤمن، له من الإيمان بحسب ما أوتيه من ذلك. وهو ممن يخرج من النار لو كان فى قلبه مثقال ذرة من الإيمان ويدخل فى هذا جميع المتنازعين فى الصفات والقدر على اختلاف عقائدهم. ولو كان لا يدخل الجنة إلا من يعرف كما يعرفه نبيه ﷺ لم تدخل أمته الجنة، فإنهم - وأكثرهم - لا يستطيعون هذه المعرفة؛ بل يدخلونها وتكون منازلهم متفاضلة، بحسب إيمانهم ومعرفتهم "[٤٨]. وقد ذكر فى سياق آخر أن التأويل يمنع الفسوق، وأن المتأول من أهل الاجتهاد

الحريص على متابعة الرسول ﷺ أَوْلى بالمغفرة "[49].

وجاء من بعده أبو إسحاق الشاطبى (٧٩٠هـ) الذى قال: "إن من أشد مسائل الخلاف بين الفرق الكلامية مسألة الصفات، حيث نفاها من نفاها، وأثبتها من أثبتها وينبغى أن يعالج الخلاف بالرفق والرحمة، وأن يلاحظ أن الآراء - وإن اختلفت - فهناك قاسم مشترك بينها، وهو قصد التنزيه لله تعالى " فإنا إذا نظرنا إلى مقاصد الفريقين وجدنا كل واحد منهما حائمًا حول حمى التنزيه ونفى النقائص وسمات الحدوث، وهو مطلوب الأدلة، وإنما وقع اختلافهم فى الطريق، وذلك لا يخل بهذا القصد فى الطرفين جميعًا"، ودعا الشاطبى إلى جعل الخلاف فى هذه المسألة مثيلا للاختلاف الواقع فى مسائل الفروع، التى لا يقع التكفير بالاختلاف فيها"[50].

ومن قبل دعا الإمام أبو حامد الغزالى (٥٠٥ هـ) إلى إتباع رأى السلف فيما ذهبوا إليه من النهى عن الخوض فى مسائل الصفات ونحوها مما لم يقع الخوض فيه فى عصر الصدر الأول من المسلمين ولاسيما مسألة الصفات "لأن الخطر فى البحث عن الصفات عظيم، وعقباته كؤود، ومسالكه وعرة، والعقول عن درك جلال الله تعالى قاصرة... وما ذكره الباحثون ببضاعة عقولهم مضطرب ومتعارض"[51].

وهكذا تتقارب المواقف، وتخف حدة الخلاف، وتعلو الدعوة إلى التسامح والتماس العذر من أصحاب الآراء المختلفة بعضهم لبعض، و هذا ما يتضح جليًا فى آراء بعض المتأخرين، وقد نقل الشيخ الأمير قول جلال الدين الدوانى: " اعلم أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التى يتعلق بها تكفير أحد الطرفين " وقد سمعت بعض الأصفياء أنه قال: عندى أن زيادة الصفات وعدمها وأمثالهما لا يدرك إلا بكشف حقيقى للعارفين. وأما من تمرن فى الاستدلال، فإن اتفق له كشف فإنما يرى ما كان غالبًا على اعتقاده بحسب النظر الفكرى ولا أرى بأسًا فى اعتقاد أحد طرفى النفى والإثبات فى

هذه المسألة . ثم أردف ذلك بقوله معبرًا عن رأيه: " وماذا على الشخص إذا لقى ربه جازمًا بأنه على كل شىء قدير مقتصرًا عليه، مفوضًا علم ما وراء ذلك إليه "(٥٢) . وهذا سبيل من سبل اجتماع الكلمة، ونزع فتيل الفرقة، ومنع للتنابذ بالألقاب، وهو استجابة لما دعا إليه القرآن من نبذ الخلاف، والتحذير من الوقوع فى هاوية العداوة ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمْ وَكَانُواْ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴾ (الأنعام: ١٥٩).

والحمد لله أولا وآخرًا.

أ. د. عبد الحميد عبد المنعم مدكور

الهوامش:

(١) صحيح مسلم بشرح النووى ، طبعة الشعب ،كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب صلاة الليل مثنى مثنى ٤٠٧/٢ -٤٠٩ ومسند أحمد ٢/ ٢٥٨.

(٢) صحيح مسلم كتاب الذكر والدعاء ، باب فضل الذكر والدعاء وحسن الظن بالله ٥٤٢/٥ وبه روايات أخرى ٥٤١/٥ - ٥٤٣، وصحيح البخارى طبعة استانبول، كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى: {ويحذركم الله نفسه} ١٧١/٨، وسنن الترمذى نشرة أ/ عبد الرحمن عثمان ــ دار الفكر – بيروت ، كتاب أبواب الدعوات ، باب منه ٢٣٨/٥ ، ٢٣٩.

(٣) سنن النسائى ، كتاب الجهاد ، اجتماع القاتل والمقتول فى سبيل الله فى الجنة ٣٨/٦ ، ٣٩ وفى إحدى رواياته: يعجب ربك ، وسنن ابن ماجه، المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهيمة ٦٨/١.

(٤) مسند أحمد ٤/ ١٥١.

(٥) صحيح البخارى ١٧٠/٨، ١٧١.

(٦) الشهرستانى: الملل والنحل ، بهامش الفصل لابن حزم ، المطبعة الأدبية ١٣١٧هـ ٤١/١ ، وقارن: العهد القديم ، سفر التكوين ٣/٢، ٨/٣ -٨ -١٠، ٢٢، ٦/٦، ٢٠/٨، ٢١، ١٧ / ١ ثم ٢٧ / ١ -١٠، وسفر الخروج ٣٢ / ١٠ -١٤، وسفر العد ٢٨ /١ -٨ الخ.

(٧) انظر مقالات الإسلاميين للأشعرى الذى يورد نماذج لهذا الاتجاه فى الجزء الأول ١٠٦ - ١٠٩، ١٦٨، ٢٨٤ ، ٢٨٨، وانظر تلبيس إبليس لابن الجوزى إدارة الطباعة المنيرية ١١٣.

(٨) انظر الصفوية تحقيق د/ محمد رشاد سالم ١٦٢/١، ٢٩٣ ، ٢٩٤ وكذا نقض المنطق. مكتبة السنة المحمدية ١٩٥١ص ٢٢ ، ٢٣، وفتاوى ابن تيمية وهو يذكر صراحة أنه انتسب إلى الإمام أحمد ناس من الحشوية والمشبهة ، ولكنهم أقل ممن انتسبوا إلى غيره ، ثم إنه ليس احمد هو الذى وقع مَعَه هذا ، بل ما من إمام إلا وقد انتسب إليه أقوام هو منهم برىء. الفتاوى ٣/ ١٨٤ ، ١٨٥ وقد تبرأ بعض الحنابلة من هذا الفهم كما فعل ابن الجوزى فى دفع شبه التشبيه وغيره، وكذلك فعل ابن عقيل.

(٩) مقالات الإسلاميين ١٠٦/١ - ١٠٩، والفرق بين الفرق، طبعة الشيخ محيى الدين عبد الحميد ٦٥ - ٦٧ .

(١٠) مقالات ، ريتر ص ٤٧٧.

(١١) السابق ص ١٦٧.

(١٢) السابق ٢١٨.

(١٣) انظر مثلاً: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ، وهو بتعليق أحمد بن الحسين بن هاشم ، وتأويل مشكل الحديث لابن فورك ، والإرشاد للجوينى ، وأساس التقديس لفخر الدين الرازى وغاية المرام للآمدى ، وانظر للإباضية ، مسند الإمام الربيع بن حبيب، ضبط وتخريج محمد درويش ، مكتبة الاستقامة ، عُمان ط١ /١٩٩ ص ٤١٤ ثم ٣٢١ وما بعدها ، ٢٨٨ - ٣٤٣ .

(١٤) انظر: أساس التقديس فى علم الكلام ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ١٩٣٥ ص ٧٩ وما بعدها ، ١٦٨ ، ١٧٢ ، ١٨١ ، ١٨٢.

(١٥) الإيجى: الموقف فى علم الكلام ، عالم الكتب ٢٧٢ ، ٢٧٣ وانظر ٢٩٧.

(١٦) انظر: شرح عبد السلام بن إبراهيم المالكي لجوهرة التوحيد للإمام اللقاني على هامش: حاشية محمد بن محمد الأمير، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده، ط ١٣٦٨هـ - ١٩٤٨م ص٩٨، ٩٩. والإشارة فى آخر النص إلى الآية السابقة من سورة آل عمران، وهى التى تبدأ بقوله تعالى:

﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ... ﴾ الآية.

والقول باتفاق السلف والخلف على التنزيه والتأويل فى مثل هذه الصفات قول لا يخلو من تسامح وتساهل، كما يتضح من عرض آراء السلف فى المسألة.

(١٧) الأشعرى: رسالة أهل الثغر ، تحقيق د/ محمد الجليند ، مطبعة التقدم القاهرة صـ ٧٦ .

(١٨) مقالات الإسلاميين ٢٨٥/١ وانظر ١/ ٣٤٥ .

(١٩) ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل مطبعة الإمام ص ١٠٩

(٢٠) ابن تيمية: نقض تأسيس الجهمية ، بتصحيح وتعليق محمد عبد الرحمن قاسم طبع مكة المكرمة ١٣٩١ هـ، جـ٦٤/١.

(٢١) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ، تحقيق على بن محمد الدخيل الله، مطبعة العاصمة ، الرياض ط١/١٤٠٨هـ جـ١ /٢٢٩.

(٢٢) نقض تأسيس الجهمية ٥٧/١.

(٢٣) سنن الترمذى: نشرة عبد الرحمن محمد عثمان، طبع دار الفكر –لبنان ١٩٨٠ أبواب الزكاة، باب ما جاء فى فضل الصدقة ٢/ ٨٦ ، ٨٧ ، وانظر كذلك كتاب التفسير ، تفسير سورة المائدة ٣١٧/٤.

(٢٤) انظر: طبقات النحويين واللغويين لأبى بكر محمد بن الحسن الزبيدى، تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف طـ٢/ ١٩٨٤ ص ١٩٩ ، ٢٠٠. وانظر ما قاله الأوزاعى فى جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ٢/ ٩٦ وما بعدها، والملل والنحل بهامش الفصل ١/ ١١٦ -١١٨ ، ١٣٧ -١٣٩.

(٢٥) القاضى عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك فى إعلام مذهب مالك تحقيق د/ أحمد بكير. بيروت وليبيا ١٩٦٧٧ جـ١/١٧٠ ، ١٧١ .

(٢٦) ابن حجر: فتح البارى ، طبعة الريان –القاهرة ١٣/ ٤٠٧ .

(٢٧) انظر لابن العربى: العواصم من القواصم. تحقيق د/عمار طالبى ، دار الثقافة قطر ط١ /١٩٩٢م، ص ٢١٤ ١١٦/١ -١١٨ ، ١٣٧ -١٣٩، الملل والنحل ١١٦/١، ١١٨، ١٣٧ -١٣٩، وابن تيمية: الفتاوى ٥١٨/٥.

(٢٨) انظر: القاضى عبد الجبار: المختصر فى أصول الدين، ضمن رسائل التوحيد والعدل، جمع وتحقيق د/ محمد عمارة، ط مكتبة الأسرة عن طبعة دار الشروق ٢٠٠٨م، ج٢٢٠/١ -٢٢٢، وانظر: الزمخشرى محمود بن عمر: الكشاف، دار المعرفة بيروت ١٩٢/٤، وكذلك فعل الزمخشرى فى قوله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾ (النساء: ١٦٤) انظر الكشاف ٥٨٢/١، وانظر شرح الأصول الخمسة ٢٤٥.

(٢٩) شرح الأصول الخمسة ٢٦٢.

(٣٠) راجع تفسير الطبرى فى تفسير الآية ٢٥ من سورة البقرة ، والفصل لابن حزم ، وقد قال عن سنده: إنه فى غاية الصحة ١٠٨/٢ وتفسير ابن كثير ،طبعة الشعب ٩١/١

(٣١) صحيح البخارى – طبعة استانبول ، كتاب التفسير ، تفسير سورة السجدة باب قوله: {فلا تعلم نفس

ما أخفى لهم من قرة أعين} ٢١/٦، وصحيح مسلم بشرح النووى ، طبعة الشعب ، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ٦٨٧ - ٦٨٩ ، ومسند أحمد ٣١٢/٢.

(٣٢) نظر: حلية الأولياء للأصبهانى ٦/ ٦٦ ، ٦٧ ، ومنتخب كنز العمال بهامش مسند الإمام أحمد ١/ ١٥٥ ، وتخريج الحافظ العراقى لأحاديث الأحياء (الحلبى) ٤/ ٥٢٦ ، وفتح البارى شرح صحيح البخارى (الريّان) ١٣/ ٣٩٤ ، وكشف الخفاء للعلجونى ٣٧١/١ ، ٣٧٢ ، والمقاصد الحسنة للسخاوى ٢٦٠ ، ٢٦١ ، والجامع الصغير للسيوطى (صبيح) ١٣٢/١ ، وفتح القدير للشوكانى ١١٦/٥.

(٣٣) انظر: الباقلانى: التمهيد، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية لبنان ط١/١٩٨٧م ص٢٩٥ -٢٩٨.

(٣٤) انظر: الاعتقاد ، مطبعة السلام العالمية ١٩٨٤ ص٣٥ ، ٣٦ ، وانظر: ٥١ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ١٤٢ ، ١٤٣ الخ.

(٣٥) فتاوى ابن تيمية ، مجمل اعتقاد السلف ١٨٧/٣ والأشهر فى النسبة إليه ترك التأويل كما فى الإبانة ومقالات الإسلاميين ورسالة إلى أهل الثغر .

(٣٦) الجوينى: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد ، تحقيق د/ محمد يوسف موسى ، والأستاذ على عبد المنعم عبد الحميد، الخانجى ١٩٥٠ ص ١٥٥ وما بعدها.

(٣٧) انظر الإرشاد ١٥٨.

(٣٨) السابق ١٦١.

(٣٩) السابق١٦٤.

(٤٠) الجوينى: العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية، نشرة د/ أحمد حجازى السقا مكتبة الكليات الأزهرية ط١ ١٩٧٩ ص ٣٢، وانظر د/محمد عبد الفضيل القوصى ، هوامش على العقيدة النظامية ، مكتبة الإيمان ج٢ /٢٠٠٦م، ص١٤٩ وانظر ما بعدها إلى ص ١٥٣.

(٤١) العقيدة النظامية ص٢٢، ٢٣.

(٤٢) ابن الجوزى: تلبيس إبليس ، طبع دار الكتب العلمية عن طبعة إدارة الطباعة المنيرية ط٢/ ١٣٦٨ ص ٨٨.

(٤٣) ابن الجوزى ، دفع شبه التشبيه ، بأكف التنزيه فى الرد على المجسمة والمشبهة، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى ، تصدير الشيخ محمد أبو زهرة ، تقديم د/ جمعة الخولى. المكتبة التوفيقية ١٩٧٦ ص ٢٦، ٢٧.

(٤٤) السابق ٣٠.

(٤٥) السابق ٧٥، وانظر ٩١.

(٤٦) انظر القاضى عياض: الشفا بتعريف حقوق المصطفى ، دار التراث – القاهرة ، د. ت ٢٤١/٢، ٢٤٠.

(٤٧) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام فى مصالح الأنام ١٧٢/١.

(٤٨) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٥٤/٥، ٢٥٥.

(٤٩) انظر: مجموع الفتاوى ٢٣١/٣، ٢٣٠.

(٥٠) الشاطبى ، الاعتصام ، دار عمر بن الخطاب – د. ت ١٨٧/٢.

(٥١) الغزالى: إحياء علوم الدين (الحلبى) ٢١٨/٤.

(٥٢) حاشية الشيخ محمد بن محمد الأمير على شرح عبد السلام بن إبراهيم المالكى لجوهرة التوحيد للإمام اللقانى ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ط ١٩٤٨ ص ٨٢ ، ٨٣.

الصلاح والأصلح

يجمع جمهور المعتزلة على القول بوجوب الصلاح والأصلح على الله، وتعتبر هذه القضية من أهم الأسس التى تقوم عليها نظرية المعتزلة فى العناية الإلهية، ويعرفون الصلاح بأنه النفع، **فكل ما علم نفعا علم صلاحا، وما لم يعلم نفعا لم يعلم كونه صلاحا**، والنفع والصلاح لا يكونان إلا لمن ينتفع بهما كالأحياء مثلا، فلا نفع ولا صلاح للجماد أو الميت كما لا يستعمل الصلاح فى حقه تعالى، وإنما يضاف الصلاح إلى من يصلح به كما يضاف النفع إلى ما ينتفع به[1]، **فالصلاح ضد الفساد وكل ما خلا من الفساد فهو صلاح**.

أما الأصلح فالمراد به «...**الفعل الذى لا شىء أولى أن يطيع المكلف عنده منه**» فهم يستعملون كلمة الأصلح فى موضوع كلمة الأولى بالاختيار[2]، ويظهر ذلك فيما إذا كان أمران أحدهما صلاح والآخر أصلح منه فإنه يجب عليه تعالى اختيار الأصلح منهما للمكلف.

ولقد ظهرت نظرية الصلاح والأصلح فى تراث المعتزلة على يد النظام من معتزلة بغداد، ولقد عبر عنها بقوله: إن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ولا يقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه الصلاح ظلم ولا يقدر أن يزيد فى عذاب أهل النار ذرة ولا أن ينقص من عذابهم شيئا.. ولو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادرًا على إلقائه فيها، ولا يقدر أن يعمى بصيرًا أو يزمن صحيحًا أو يفقر غنيا إذا علم أن الصحة والغنى أصلح لهم[3].

ولقد اختلفت كلمة الباحثين قديمًا وحديثًا حول نظرية الصلاح والأصلح.. هل هى نظرية إسلامية أم وافدة على الفكر الإسلامى من الثقافات الأخرى؟

١ -ذهب عبد القاهر البغدادى إلى أن النظام قد استقى هذه النظرية من الثنوية القائلين بإلهين للخير والشر، وإن إله الخير لا يمكنه أن يفعل الشر[4].

٢ -وقيل: إن النَّظَّام والمعتزلة عمومًا تأثروا فى هذه النظرية بموقف أرسطو الذى يعنى أن الله يدير شئون العالم وفق خطة لا يحيد عنها وأنه ليس مطلق التصرف فى فعله. ونظرية المعتزلة فى الأصلح نوع من تقييد قدرة الله[5].

٣ -ويرى الشهرستانى أن النَّظَّام قد أخذ هذه النظرية من قدماء الفلاسفة الذين يرون أن الجواد لا يصح أن يدخر شيئا من فضله عن عباده ولو كان فى علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظامًا وترتيبًا لفعل[6].

والذى لا شك فيه أن النَّظَّام قد أفاد من الثقافات المختلفة المعاصرة له سواء فى ذلك الثقافة اليونانية أو المسيحية، ولكن الذى أشك فيه أن تكون نظرية

الصلاح والإصلاح بأكملها غريبة عن الفكر الإسلامى أو ترجع إلى ثقافة بعينها أو مذهب فلسفى بالذات، والذين يرون تأثر المعتزلة بأرسطو فى هذه النظرية يقررون أن مضمون قول أرسطو يعنى الحتمية والاضطرار فى القوانين التى تحكم الكون، وهذا ما أنكره معظم المعتزلة لأنهم يؤكدون حرية الله واختياره المطلق لأفعاله.

وأما ما ذكره الشهرستانى والبغدادى من أن هذه النظرية قد أخذها النَّظَّام عن الثنوية أو عن قدماء الفلاسفة فلقد فاتهم أيضًا أن التراث الإسلامى - وخاصة الكتاب والسنة - ينطقان بأن الخير بيد الله وإن الشر ليس إليه، والمسلمون يجمعون على أن الله منزه عن فعل القبيح والظلم.

وليس صحيحًا ما يذكره البغدادى عن تأثر النَّظَّام بالثنوية فى هذه النظرية، فإن النظام - فضلا عن معظم المعتزلة - قد أبلوا البلاء الحسن فى الرد على الثنوية وأصحاب الملل المخالفة.

كما فات هؤلاء وأولئك أن رأى المعتزلة فى الصلاح والأصلح إنما هو تطور طبيعى لاتجاههم العام فى قضايا الإلوهية كلها.لأننا نجدهم يجمعون على أن الله لا يفعل القبيح ولا يريده ولا يقضيه وإن جميع أفعاله تعالى لا تخرج عن منطق العدل والحكمة. ومعنى هذا باختصار أن الله لا يفعل إلا الصلاح. فموقف المعتزلة من قضايا الألوهية يؤدى بالضرورة إلى القول بالصلاح والأصلح، والخطأ الذى يقع فيه هؤلاء الباحثون أنهم نظروا إلى قضية الصلاح والأصلح منعزلة عن غيرها من القضايا التى تتصل بها وتعد مقدمة لها وتؤدى إليها بالضرورة، فإن النتيجة المنطقية لنفى إرادة الشر عن الله ونفى فعله وقضائه هى بالضرورة إثبات إرادة الصلاح وفعله وقضائه بمقتضى قانون العدل والحكمة.

ولعل الذى دفع الباحثين المسلمين إلى القول بأن نظرية الصلاح والأصلح غريبة على الفكر الإسلامى أن المعتزلة يستعملون فى ذلك لفظ «وجوب وواجب» بالنسبة لله، والمسلمون قاطبة لا يقولون بوجوب شىء عليه تعالى، ففعله تعالى إما فضل منه وإما عدل، وفات هؤلاء أن المعتزلة لا يستعملون الواجب بالمعنى الإلزامى الجبرى أو الحتمى المفروض على المرء من خارج ذاته، وإنما الواجب عندهم «ما يستحق الذم بألا يفعله على بعض الوجوه»[٧]، فليس فى حد الواجب إلزام من خارج الذات الفاعلة وإنما هناك التزام بالفعل لأنه حسن يمدح فاعله، ولم يخطر ببال المعتزلة أن يستعملوا الوجوب بمعنى الإلزام الخارجى أو بمعنى الحتم مضافا إلى الله.

ولقد انتقلت فكرة الصلاح والأصلح من النظام إلى سائر المعتزلة البغداديين والبصريين، فذهب معتزلة بغداد إلى أنه يجب على الله فعل الأصلح لعبده فى دينه ودنياه، فلا يدخر الله عن المكلف شيئا يعلم أنه أصلح له إلا وفعله، كما يجب عليه أن يفعل أقصى ما يقدر عليه فى

استصلاح عبده وإلا كان بخيلاً.

ولقد ترتب على القول بوجوب الصلاح والأصلح على الله أن أراد البغداديون تطبيق نظريتهم فى الأصلح على أفعال الله تعالى بالمكلفين، ففسروا كل أفعاله تعالى فى ضوء مذهبهم فى الأصلح وقالوا بوجوب خلق العالم على الله، لأن ذلك صلاح له ليتوصل الإنسان بذلك إلى معرفته تعالى ووحدانيته فيعبده ليستحق الثواب فى الآخرة، ولا يعطى عباده إلا ما هو أصلح، ولا يمنعهم شيئًا إلا إذا كان المنع أصلح من العطاء، فإذا كان الله قد خلق بعض الناس فقيرًا أو دميمًا أو أعمى فإن ذلك الفعل فى ذاته ليس حسنًا إلا أنه بالإضافة إلى ذلك الشخص بعينه وفى هذا الظرف بعينه هو أصلح شىء له وأنسب الأدواء لعلاجه، فليس الأصلح هو الشىء الألذ أو الأكثر قبولا فى النفس وإنما هو الأجود فى الحكمة والأصوب فى العاقبة، كالحجامة والفصد وشرب الدواء الكريه، فهذه أمور ربما تكون مؤلمة إلا أنها أصوب فى العاقبة وأجود فى باب الحكمة[8].

وقالوا بوجوب التكليف أيضًا على الله، لأن التكليف هو السبيل الوحيد لتعريض المكلف للثواب ولو خلى الله عباده عن التكليف لكان ذلك إغراء لهم بفعل القبيح، حيث خلق فيهم الشهوة والرغبة فيها، كما قالوا بوجوب بعثة الرسل لأنهم الواسطة بين الله وعباده فى التكليف، ولا يجوز أن يكون التكليف فوق الطاقة لأن القصد به النفع للعباد وليس تعجيزهم.

وقالوا فى أمور المعاد من بعث وحساب وثواب وعقاب أنها واجبة عليه تعالى، لأنه لما كان حسن التكليف منوطا بالثواب والعقاب كان البعث والحساب واجبا عليه من طريق العقل للتفرقة بين المحسن والمسىء لكى تتم الغاية التى من أجلها خلق الله الإنسان. ولهذا كان الحساب واجبا كذلك لتجزى كل نفس بما كسبت.

وكل ما ينال العبد من الله عاجلا أو أجلا فهو صلاح له.. حتى تخليد الكافر فى النار لأنه لو خرج منها لعاد إلى ما كان عليه من الكفر والمعصية. وعلى ضوء ما تقدم نستطيع القول بأن المعتزلة قد طبقوا نظريتهم فى الصلاح والأصلح على الخلق والتكليف والمعاد كما قالوا أيضًا بوجوب الوعد والوعيد لأن عدم وجوبه يفقد العبد الثقة فى الأمور التكليفية وهذا يعتبر فسادًا فى التدبير[9].

ولقد توصل البغداديون إلى القول بوجوب الأصلح على الله تعالى على أساس أنه تعالى لو لم يفعل الأصلح لم يكن جوادا، وإذا لم يكن جوادا وجب كونه بخيلا وذلك ذم لا مدح فيه، يقول القاضى عبد الجبار: أنهم توصلوا بهذه الطريقة إلى القول بوجوب الأصلح[10].

ولقد خالف القاضى عبد الجبار وسائر معتزلة البصرة آراء البغداديين فى كثير منها، فقالوا بوجوب الأصلح على الله فى أمور الدين فقط[11].

أما أمور الدنيا فلا يجب عليه الأصلح فيها. ومن هنا فلم يوجبوا عليه خلق العالم ولا تكليف العباد، واعتبروا أن ذلك تفضل منه سبحانه على المكلفين كما تفضل بإكمال العقل ابتداء دون تكليف، وردوا رأى البغداديين فى القول بالأصلح فى اندنيا بأمور كثيرة منها:

١ - لو وجب عليه تعالى فعل الأصلح فى الدنيا دائما - وهو يقدر على مالا نهاية له من ذلك - لوجب عليه ما لا نهاية له من ذلك، وذلك يقتضى وجوب ما لا يصح مما وجب عليه أن يفعله لأنه لا يوجد أصلح إلا وقد يكون فى العقل ما هو أصلح منه، وتقدير هذا باطل[١٢]، وهذا رأى (أبو على الجبائى).

٢ - ومنها: لو وجب عليه تعالى فعل الأصلح لكان يجب عليه الثواب لأنه صلاح وأصلح للعبد بل هو الذى قصد غيره من الأفعال فى باب الدين صلاحًا لأجله فلا يجوز القول بأنه ليس بصلاح، ولو وجب عليه ذلك لقبح منه التكليف لأن التكليف إنما يحسن حيث يتوصل به إلى ما لولاه لم يحسن أن يفعل به، ومتى قيل أن الثواب واجب لقبح التكليف[١٣]، وهذا ما ذهب إليه أبو هاشم.

٣ - ومنها: لو كان الأصلح واجبا عليه تعالى لما استحق شكرا على نعمة لأن الواجب لا يستحق الشكر عليه وإنما يكون الشكر على التفضل لا على فعل الواجب[١٤].

٤ - ومنها: لو وجب عليه فعل الأصلح لوجب عليه أن يعفو عمن يستحق العقاب ويغفر للمذنب وأن يتفضل عليه بالنعيم، لأن ذلك أصلح له من أن يعاقب بالعذاب الدائم. وقد ثبت أنه تعالى يعاقب الكافر والفاسق ولا يغفر له وهذا يبين فساد رأى القائلين بوجوب الأصلح[١٥].

ولقد غالى البغداديون فى مذهبهم حين قالوا: إن العقاب أصلح من العفو ومن التفضل بالنعيم، حتى ذهب بعضهم إلى أنه أعم صلاحًا من الغفران.

ولقد رفض القاضى عبد الجبار نظرية الصلاح والأصلح على إطلاقها وفرق بين ما يجب كونه واجبا عليه تعالى وما يجب كونه تفضلا. فابتداء الخلق وتكليفهم ومنحهم العقل تفضل منه سبحانه. وهذا التفضل يلزم عنه أمور هى واجبة فى بابها، كالتمكين من الفعل، وإزاحة العلة، لأن ذلك يلزم عن التفضل بالخلق والتكليف ولا يجب ابتداء ولا يجب عليه الأصلح إلا فى باب الدين فقط كالأعواض عن الآلام والألطاف والرزق. ولا تقاس على ذلك مصالح الدنيا لأن سبب وجوب ذلك على الله فى باب الدين أن المنع منها يعد منعا من التمكين أو هو بمثابة ذلك. وهذا يناقض أصل التكليف ولا يلزم شىء من ذلك فى مصالح الدنيا وإن كان له سبحانه أن يتفضل به على من يشاء.

وإذا كان معتزلة البصرة قد هاجموا البغداديين لقولهم بالأصلح مطلقا فإنهم أنفسهم لم يتخلصوا مما وقع فيه البغداديون ومعظم الانتقادات السابقة. كما توجه إلى البغداديين يمكن فى

نفس الوقت أن نوجهها إلى البصريين فى قولهم بالأصلح فى باب الدين. إذ لا فرق بين ان يكون الأصلح فى باب الدين أو الدنيا ما دام هناك اتفاق بينهما على وجوبه. كما أن انتقادات البصريين لم يفرقوا فيها بين الأصلح فى الدين والدنيا بل هى تشمل النوعين كليهما.

ولقد شذ جماعة من المعتزلة عن القول بالأصلح مثل ضرار بن عمرو وحفص الفرد، وبشر بن المعتمر، وجعفر بن حرب، فإنهم لم يوجبوا الأصلح على الله وذهبوا إلى أن عنده ألطافاً كثيرة لا نهاية لها ولو فعلها بالكافر لآمن ولكن ليس يجب عليه فعلها لأنه لا يجب عليه إلا إزاحة العلل والتمكين فقط(١٦).

وكان على المعتزلة بعد ذلك أن يفسروا أنواع البلاء الذى ينزل بالعباد وأن يسألوا أنفسهم الأسئلة العديدة التى يظنون أنها تنقض رأيهم فى القول بالأصلح وأن يجدوا لها حلولا تتمشى مع نظريتهم إذ من حق أى عاقل أن يسأل نفسه:

ما هو الأصلح فى البلاء، والفقر، والمرض ؟

وما هو الأصلح فى خلق الحشرات والحيوانات المؤذية ؟ وكان على المعتزلة أن يجدوا تفسيرًا لكل هذا فى ضوء القول بالأصلح، ومن خلال إجابتهم على كل هذه التساؤلات كانوا يشيعون التفسير الذى يظنونه صحيحا لكل أفعال الله الكونية.

فالمرض والبلاء غير المستحق يعد لطفا وصلاحا لما فيها من حسن العوض.

وما ينزل بالمكلف من أنواع الغموم والمصائب، فإن كانت من فعله تعالى، وكانت بأمره فهى لطف لهم إن لم تكن عقوبة، وإن لم تكن بأمره فلابد فيها من العوض.

وكذلك موت الصديق والآفات النازلة على الأموال من جهته تعالى، فهى لطف وصلاح يجب الصبر عليها وكذلك ذبح البهائم حسن لما فيه من العوض لهم وكذلك، أتعاب النفس ابتغاء الأفعال الحسنة.

والدعاء على الفاسق والكافر لطف للداعى، وخلق الحيوان المؤذى لا بد فيه من الألطاف من حيث تعبده بالتحرز منه.

وكذلك أمور الآخرة فإن القول بالصلاح والأصلح يسرى عليها، والنصر والخذلان ثواب وعقاب ولطف وصلاح، لأن الخذلان لا يكون إلا عقوبة نازلة بمن فسق من الأمم وعصى واستخف أو ترك المعونة فى باب الدين(١٧).

وقد يقال فى بعثة الرسل إلى الكافر أنها فساد أو استفساد له لأنه لولا بعثة الرسول إليه لما عرف كونه كافرا به وبكتبه، ولكن ينبغى أن يعلم أن بعثة الرسول إلى الكافر تمكين له من الإيمان والأخذ بأسباب الصلاح لأن الرسول يدعوه إلى الشريعة بما معه من المعجزة الدالة على صدقه وكل ذلك تمكين له(١٨).

وأمور الفقر والمرض والبلاء، وإن كانت تنزل بالعباد فإنها ليست داعية له

إلى « ما لولاها كان لا يفعله من المعاصى» لأن العلم بوقوع المعصية عندها لا يعنى ضرورة وقوعها من أجل هذه الأمور، وإنما تكون الشبهة لو علمنا المعصية لأجلها ضرورة، ولولا هذه الأمور لما وقعت المعصية ولا اختارها العبد وهذا لا يعلم إلا بالسمع فلا شبهة فيه[١٩].

ولا يصح القول بأن هذه الأمور داعية إلى ارتكاب المعصية لأن الداعية لا تحمل معنى الإجبار على الفعل أو الترك وإذا اقترنت الداعية بالاعتقاد الجازم بأن الأصلح هو ترك الفعل الذى تدعو إليه لما كان لها أثر فى نفس المكلف وإنما يظهر أثرها فى النفس الخالية من الاعتقاد الجازم أو الراجح[٢٠].

وقد يجول بخاطر المرء أن الأصلح للعبد أن يرعاه الله ويحمله على الإيمان والطاعة قهرا كما رزقه بغير اختياره وأوجده بغير اختياره وكلفه بغير اختياره، ولكن ينبغى أن يعلم أن هناك فرقا كبيرا بين الأمرين فإن الصلاح فى باب الدنيا يرجع إلى فعله تعالى فقط نحو الخلق والرزق والشهوة واللذة وما أدى إليها، وكل ما هذا شأنه فلا قدر منه إلا وهو تعالى موصوف بالقدرة عليه وعلى أكثر منه. أما الصلاح فى باب الدين فلا يكفى فيه ما يفعله تعالى بالمكلف دون فعل المكلف نفسه واختياره للطاعة والصلاح ولو انفرد فعله تعالى عن اختيار العبد لم يكن ذلك صلاحا له، وإنما هو استصلاح، ولو فعل ذلك به فلا يكون هناك للتكليف معنى ولا للثواب والعقاب فائدة[٢١].

وهنا سؤال قد يرد على الذهن هو:

إذا كان كل ما يفعله الله تعالى هو الأصلح للمكلف فما فائدة الدعاء إذن؟

يرى عبد الجبار أن المكلف ينبغى أن يرغب إلى الله تعالى بالدعاء بما فيه صلاح أمره. فالمريض كما ينبغى عليه أن يذهب إلى الطبيب ليسأله الشفاء فينبغى أيضا أن يتوجه إلى الله بالدعاء ليكشف عنه ما نزل به من ضرر.

والله يفعل ما فيه صلاحه، كما قال تعالى: ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ ﴾ فاشترط تعالى فى اختيار ما يختاره من أمرهم أن يكون فيه الخير لهم بالصلاح. ولهذا يجب على العبد أن يسأله ما فيه صلاحه مما هو أعلم به منه[٢٢].

ولقد التزم المعتزلة - وخاصة البغداديين منهم - أمورًا ما كان لهم أن يقولوا بها لولا تمسكهم بفكرة الوجوب للصلاح والأصلح، منها أن تكون النوافل كالفرائض من حيث الوجوب ما دامت تؤدى إلى الثواب، ومنها

أن يكون العقاب أصلح من العفو، ومنها أن يكون التكليف واجبا لأنه هو الأصلح، وإذا قيل أن التكليف يكون أصلح للمؤمن فكيف يكون أصلح لمن علم أنه سيكفر. قيل بأن ذلك صلاح لغيره وهذا كلام غير مقنع لأن الله لا يضر أحدا من عباده لكي ينفع به الآخرين. ولقد حاول البصريون من المعتزلة - وخاصة القاضي عبد الجبار - أن يتخلصوا من كثير من تلك الإلزامات التي التزم بها البغداديون ذلك لأن القاضي يفرض في مذهبه تفرقة حاسمة بين ما هو واجب على الله وما هو تفضل منه[٢٣].

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش:

(١) المغنى: ١٤/ ٣٧.
(٢) السابق نفسه.
(٣) الفرق بين الفرق: ١٣١ - ١٣٤، الانتصار: ٢١ - ٢٢، ٢٥ - ٢٧.
(٤) انظر البغدادى: ١٣١.
(٥) نظرية التكليف عند القاضى عبد الجبار: ٤٠١.
(٦) الملل والنحل: ٧٢/١ - ٧٣.
(٧) انظر المعتزلة لزهدى جار الله: ١٠٣ - ١٠٥.
(٨) المغنى: ١٧/١٤.
(٩) انظر المعتزلة لزهدى جار الله ١٠٣ -١٠٤
(١٠) المغنى: ٤٣/١٤.
(١١) السابق :٤٧٤/١٤.
(١٢) منهاج السنة لابن تيمية: ٣٩/٢.
(١٣) المغنى :٥٦/١٤
(١٤) السابق:١٤:/٩٠
(١٥) السابق :٨٦/١٤.
(١٦) السابق :١٠٦/١٤.
(١٧) المقالات للأشعرى: ٢٨٧/١.
(١٨) المغنى: ٩٥/١٣ - ١١٢.
(١٩) السابق: ٢٢٢/١٣.
(٢٠) السابق: ٢٢٠/١٣.
(٢١) السابق: ٢١١/١٣.
(٢٢) السابق: ٢١٦/١٣.
(٢٣) السابق :٢١٤/١٣ .

الطفرة

معناها اللغوى: قال صاحب القاموس المحيط: "الطفرة" "الوثب" في ارتفاع كالطفور، من اللبن كالطثرة، وقد طفر تطفيرًا، والطيفور طُوَيْر .. وأطفر إطفارًا"(١) كافتعل افتعالاً.

وإذا دققنا النظر فيما قاله "الفيروزأبادى" فسنلاحظ أن أقرب دلالات هذا المصطلح، إنما هو "الوثب في ارتفاع"، وهذا يعنى أن الحركة من الأسفل إلى أعلى تقطع أجسامًا لا مرئية من الهواء أو غيره بطريقة لا تستوجب جميع أجزاء الشيء الذى يتجاوزه الجسم المتحرك من أسفل إلى أعلى.

وقد شرح النَّظَّام فكرته هذه – وهو أول القائلين بها من مفكرى الإسلام – بقوله: إن المار على سطح الجسم يسير من مكان إلى مكان بينهما أماكن لم يقطعها هذا الجسم المار، ولا مر عليها ولا حاذاها ولا حل فيها"(٢).

التعريف الاصطلاحى:

فى شرح المعنى اللغوى لهذا المصطلح ليصل إلى المعنى الاصطلاحى يقول الأشعرى فى بيانه: "زعم النَّظَّام أنه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد فى مكان. ثم يصير إلى المكان الثالث ولم يمر على المكان الثانى على جهة الطفرة، واعتل فى ذلك بأشياء منها: الدوامة. يتحرك أعلاها أكثر من أسفلها وقطبها، وإنما كان ذلك لأن أعلاها يمس أشياء و لم يكن حاذى ما قبلها"(٣).

وفكرة الطفرة هذه، إنما نشأت لدى النَّظَّام نتيجة مناظرة بينه وبين أبى الهذيل العلاف فى مسألة الجزء الذى لا يتجزأ، ومن المعروف أن النَّظَّام يذهب إلى عدم تناهى الأجسام من حيث الكمية(٤).

ولما رأى أن ذلك يؤدى إلى القول بقدم المادة، وبالضرورة بقدم العالم .وأن فى هذا مخالفة لما عليه جمهور المتكلمين من جميع الفرق، .ذهب هذا المذهب وقرر أن الإمكان العقلى لا يمنع من تصور أجسام لا تتناهى(٥).

وقد ذكرت الروايات أن أبا الهذيل عندما أعجز النَّظَّام فى هذه المسألة وقف متحيرًا، فقال له أبو الهذيل: هذا شأن من ناطح الكباش. "فقال له النَّظَّام : لقد جئتك بالقاطع. وقال: إن الجسم المتحرك يقطع بعض أجسام ما يتحرك عليه إما بالترتيب و إما بالطفرة. وهى "الوثب" التى أشرنا إليها فى التعريف اللغوى.

والفكرة فى أساسها تتصل بالعلم الطبيعى فى مسألة الحركة، وهذا التوجه قد أبلى فيه النَّظَّام بلاءً كبيرًا، وكان الهدف منه هو مواجهة التصورات المادية للإله والكون، التى حملتها أفكار خصوم الإسلام متذرعة بالعلوم الطبيعية، من ثم نرى ما لهذه العلوم من أثر إيجابى فى منهج النَّظَّام وجدله مع الخصوم.

ولا شك فى أن العلوم الطبيعية الحديثة، وبخاصة فى مجال "الفيزياء" هى التى تملك الكلمة النهائية فى هذا السبيل بعد تطورها وازدهارها، من ثم نقرر أن البحث فيها من الناحية النظرية، لا يجدى كثيرًا ما لم يكن لدراستها لدى تلك العلوم مكان معتبر.

كيف استقبلت هذه الفكرة؟:

كان أبو الهذيل العلاف أول من عارض هذه الفكرة و إلا لما ناقشه فيها على الوجه الذى ذكرناه سلفاً، وقد تبعه فى ذلك. جمهور المتكلمين من المعتزلة وغيرهم. وحجتهم فى ذلك، أن الجسم قد يسكن بعضه وأكثره متحرك، وإن للفرس فى حال سيره وقفات خفية، وفى وقت شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها، ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه، وكذلك للحجر فى حال انحداره وقفات خفية بها كان أبطأ من حجر آخر أثقل منه أرسل معه.

ولكن فريقا آخر من المتكلمين. لم يرجع صحة تفسير التفاوت بين الحجرين إلى وجود وقفات للحجر الأخف دون الأثقل. وإنما يرى هذا الفريق أن التفاوت يرجع إلى أن الحجر الأخف قد تعتريه من العوائق ما لا يعترى الحجر الأثقل لتغلب الأخير عليها، ويضيفون إلى ذلك – أيضًا وهذا ما يقره العلم الحديث – أن فعل الجاذبية للأثقل غير فعلها للأخف.. وهكذا.

وقد قال أبو الهذيل العلاف : فى رده على كلام النظام فى فكرته هذه،.. "إذا كان الجسم ينقسم إلى غير نهاية، فإنه لا يمكن قطعه ولا أقل جزء منه، ولما كان المكان يقطع، فهو لا ينقسم إلى غير نهاية، ورد هذه الحجة بالقول بالطفرة على الوجه الذى قرره النظام. ليس ردًا مقنعًا، لأنه لو صح هذا – ولو على سبيل التسليم الجدلى - فكيف يقطع ما قطعه. أفليس عليه أن يمر بما لا نهاية له؟.

وهذا التفنيد لحجة النظام على الوجه الذى قرره أبو الهذيل، يدلنا على أن هذا الرجل – أبا الهذيل - كان واسع الثقافة، إذ يرى الدكتور بدوى أن جذور هذه الحجة التى رد بها على النظام كانت موجودة من قبل لدى زينون الرواقى ضد القول بالحركة[٦].

وخير من رد على النظام فيما ذهب إليه من القول بالطفرة، هو إمام الحرمين "الجوينى" فى كتابه "الشامل"، حيث نقل عن النظام مثالا ضربه توضيحا للقضية، حتى يمكن الرد عليه بسهولة، فقال: يقول النظام: "إذا تصورنا شكلا مربعا متساوى الأضلاع، ثم مددنا خطًا من إحدى زواياه المقابلة فإنه يكون قطرًا، والقطر هو أطول خط مستقيم من خطوط المربع. فلو أخذت نملة فى الدبيب على خط القطر وأخرى من منشأ القطر على ضلعى الشكل. فإن النملة الأولى تصل إلى الزاوية قبل الثانية. وما جاء ذلك إلا لطفر الأولى[٧].

وقد ضرب النظام مثالاً آخر لزيادة التوضيح لفكرته، فقال ـ كما ذكر الجوينى ـ: السفينة إذا كانت فى أشد جرى، فإذا أراد من كان من ركاب السفينة فى مؤخرها أن يخطو إلى مقدمها

وصـدرها، فـذلك ممكـن مـع تتـابع حركـات السفينة وانتفـاء الفـترات، ومـا ذلك إلا لطفر التخطى".

ويأخذ الدكتور بدوى من رد الجوينى علـى النظـام فـى المسـألة الأولى - مسـألة الشـكل المربـع - فيقـول : ويعجـب المـرء كيف فات هذا على النظام، فلم يعرف أن أى ضـلعين فـى المثلـث همـا أطـول مـن الضـلع الثالـث . فهـل كـان النظـام قليـل البضاعة فى علم الهندسة إلى هذا الحد ؟ وهـل لم يجـد فـى عصـره مـن يـرده إلى الصـواب وينبهـه إلى هـذا الخطـأ الفاحش[٨]".

وفـى الـرد علـى المثـال الـذى ضـربه " النظـام " بالسفينة . يقـول الـدكتور بـدوى أيضـا :" وكـان مـن السـهل علـى الجـوينى هاهنـا أن يـرد عليـه بـأن يـبين أن حركـة القـدم نسـبية إلى سـطح السـفينة، لا إلى حركتهـا، وإلا لخلفهـا وتركهـا إن كـان أسرع منها "، ثم يقـول بعـد ذلـك :" وهـذان المثـالان أو الـدليلان اللـذان سـاقهما النظـام، يـدلان علـى سـذاجته فـى هـذا الاستدلال، كنا نكبر النظام عنها".

وأمـا مـن جانبنـا فنقـول: حسـب النظـام أن يكـون ذا نزعـة تجديديـة خارجـة علـى المـألوف والمسـتقر فـى أذهـان المعاصـرين لـه، أو السـابقين عليـه، وبغـض النظـر عـن النتـائج المترتبـة علـى هـذه النزعـة، يبقـى هـذا المفكـر متميـزًا عـن أقرانـه فـى هـذا الجانب، حتى ولو كانوا مـن الفرقـة التـى ينتمـى إليهـا - المعتزلـة - بـل إن أبـا الهـذيل العلاف الذى ناظره فى القضية التى معنا كـان أسـتاذه، وحسـبه كـذلك أن يثبـت لنا أن المباحث النظرية فـى علـوم الكـلام والفلسـفة إنمـا كـان ينبغـى أن تطعـم بـالعلوم العمليـة كعلـم "الفيزيـاء" الـذى تتصـل بـه الفكـرة التـى معنـا "الطفـرة". وتاريخ الرجل يدل على أنه كان يميل إلى هـذا الجانـب لنصـرة دينـه بـالمنهج العلمـى الـذى كـان يتذرع بـه أعـداء هـذا الـدين، من أصحاب الاتجاهات الوثنية، التى دخل الإسـلام بلادهـا فاتحـًا. مـن ثـم نـرى أن الـدكتور بـدوى قـد بـالغ حينمـا قـاس فكـرة الطفـرة عنـد النظـام بمقيـاس عصـرنا فـى الجانـب العلمـى، والهندسـى منه بصفة خاصة، وهذا ظلم بين.

أ.د. محمد عبد الستار نصار

الهوامش:

---

(١) انظر: ابن حزم: الفصل جـ٥ ص٦٤.

(٢) د. بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١ ص٢٦١، ط لبنان، سنة ١٩٨٣م.

(٣) ينقل أبو الحسن الأشعرى قول النظام: "لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف. وإن الجزء جائز تقسيمه أبدًا، ولا غاية له من التجزؤ " (انظر: المقالات ص٣١٨).

(٤) وقد أشار الخياط صاحب كتاب "الانتصار" إلى أن عدم نهاية الاجسام لدى النظام، إنما هي لديه من قبيل "الوهم" أى أن القسمة اللانهائية هنا عقلية ذهنية لا واقعية، كما أشرنا إلى ذلك فى صلب البحث . ويؤيده فى ذلك المرحوم الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، فى كتابه "النظام" وآراؤه الكلامية والفلسفية "ص١٢٠. وبهذا الذى ذكره كل من" الخياط "وأبى ريدة" يكون الخلاف لا محل له ها هنا. ويكون كلام الذين حكموا عليه بما يخالف مقتضى هذا. قد ضلوا الفهم الصحيح لموقفه.

(٥) انظر: ص٢٦٣ من كتاب مذاهب الإسلاميين – الجزء الأول.

(٦) نفس المصدر.

(٧) نفس المصدر.

(٨) نفس المصدر.

الظاهر والباطن

" التأويل مشتق من الأول، وهو الرجوع، يقال : آل إليه أى أرجعه، وعند علماء اللاهوت : تفسير الكتب المقدسة تفسيرًا رمزيا أو مجازيا يكشف عن معانيها، فالشريعة – كما يقول بعضهم مشتملة على ظاهر وباطن لاختلاف فطر الناس، وتباين قرائحهم فى التصديق، فكان لابد من إخراج النص من دلالته الظاهرية إلى دلالته الباطنية بطريق التأويل، فالظاهر هو الصور والأمثال المضروبة للمعانى، والباطن هو المعانى الخفية التى لا تتجلى إلا لأهل البرهان، فالتأويل – فى نظرهم – هو الطريقة المؤدية إلى رفع التعارض بين ظاهر الأقاويل وباطنها "[1] .

والتأويل كمصطلح [2] بمعنى صرف ظاهر اللفظ إلى معان مخالفة لما فى المعاجم وكتب اللغة، وقد وجد فى الحضارات والأديان القديمة، فللتأويل جذور قديمة، فعند فلاسفة اليونان القدماء كان التأويل الرمزى لدى الفيثاغورية والأفلاطونية والرواقية، بل ربما ظهر قبل نشأة الفلسفة فى اليونان عند الشاعر اليونانى هوميروس، فقد كانت طريقة التأويل متبعة فى الأساطير الإغريقية التى تحتويها القصائد الهوميرية[3].

وتأثر الفكر اليهودى بالفكر الفلسفى اليونانى، وبخاصة فى مدرسة الإسكندرية، حيث أثرت الفلسفة اليونانية بمدارسها المختلفة فى الديانتين : اليهودية والمسيحية، فكانت الجالية اليهودية فى الإسكندرية تقرأ التوراة فى الترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية [4]

وكان فيلون اليهودى الإسكندرى "من أكبر ممثلى النزعة إلى التأويل، وقد دفعه إلى اتخاذ هذا المذهب الحملة التى قام بها المفكرون اليونانيون على ما فى التوراة من قصص وأساطير ساذجة أو غير معقولة – على حد زعمهم – مثل برج بابل، والحية التى أغرت حواء فى الجنة، وغضب الله، وأحلام يوسف، فاضطر فيلون إلى الدفاع عن التوراة بتأويل هذه المواضع تأويلا باطنيا، ورأى أن التأويل الباطنى هو روح النص المقدس، وأن التفسير بالمعنى الحرفى للنص سيؤدى إلى الكفر [5] . ومن أبرز مفكرى اليهود الذين حاولوا التوفيق بين العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية قبل فيلون، وأكثرهم اعتمادا على التأويل الفليسوف اليهودى أريستوبول Aristobule (ت.١٥٠ ق م.) الذى كان دائم الحرص على تجنب التجسيم والتشبيه عن طريق التأويل المجازى، وجعل موسى أستاذا لفلاسفة الإغريق [6]

ومن فيلون اليهودى الإسكندرى انتقلت طريقة التأويل الباطنى إلى النصرانية، وبخاصة لدى الفيلسوفين

كليمان الإسكندرى (١٦٠ - ٢١٥ م) وتلميذه أوريجانس (١٨٥ - ٢٥٤ م) وقد اضطر الأخير تحت وطأة هجمات المفكرين اليونانيين إلى الإقرار بأن فى التوراة استحالات، عقلية تحتاج الى التأويل فقام بالتفرقة بين نوعين من الأقوال فى نصوص الكتاب المقدس، أقوال يمكن أن تفسر تفسيرًا حرفيًا، وأخرى يجب أن تؤول باطنيًا [٧].

ثم انتقل التأويل الباطنى من أمثال فيلون اليهودى إلى العالم الإسلامى لأول مرة على يدى عبدالله بن سبأ اليمنى الصنعانى الذى كان يهوديًا ثم أعلن الإسلام، وحاول تأويل القرآن الكريم تأويلا باطنيا رمزيا، مثل تأويل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ ﴾ (القصص: ٨٥) فقال: " إنى لأعجب ممن يقول برجعة عيسى ولا يقول برجعة محمد [٨] فكان ابن سبأ أول من أحدث فى عقائد الشيعة أفكار الرجعة والوصية ونحو ذلك.

ومن الآيات القرآنية التى اتخذها الباطنية فى العالم الإسلامى وسيلة لتبرير مبادئهم ونشرها قوله تعالى:

﴿ فَقُلۡتُ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ۝١٠ يُرۡسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيۡكُم مِّدۡرَارًا ۝١١ وَيُمۡدِدۡكُم بِأَمۡوَٰلٍ وَبَنِينَ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ جَنَّٰتٍ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ أَنۡهَٰرًا ﴾ (نوح ١٠-١٢)

فأولوا قوله تعالى ﴿ فَقُلۡتُ ٱسۡتَغۡفِرُواْ رَبَّكُمۡ ﴾ (نوح: ١٠) بمعنى اسألوه أن يطلعكم على أسرار المذهب الباطنى، وقوله: ﴿ يُرۡسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيۡكُم مِّدۡرَارًا ﴾ (نوح: ١١) بأن السماء هى الإمام، والماء المدرار هو العلم ينصب من الإمام إليهم ومعنى ﴿ وَيُمۡدِدۡكُم بِأَمۡوَٰلٍ وَبَنِينَ ﴾ أن الأموال هى العلم، والبنين هم المستجيبون، ومعنى ﴿ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ جَنَّٰتٍ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ أَنۡهَٰرًا ﴾ أن الجنات هى الدعوة السرية أو الباطنية، والأنهار هى العلم الباطنى [٩].

والإمام عند أغلب الشيعة هو مصدر التأويل الباطنى، فهو وارث العلم النبوى، وهو يعلو على سائر البشر باتصاله الدائم بالله تعالى، فلم يصل إلى هذا العلم الإلهى عن طريق الاكتساب أو ترتيب أدلة، بل ينقدح العلم فى نفسه انقداحًا [١٠].

فالتأويل يختص به الأئمة، ولا يطلب إلا منهم، لأن الله تعالى نصبهم لذلك، وأودع فيهم علمه، حتى أصبح الإمام بذلك قرين القرآن، وإنما سمى القرآن بهذا الاسم لاقترانه بالعترة، كما ورد فى الحديث النبوى: " إنى تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتى أهل بيتى فإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض " [١١]، فالقرآن قرين كل واحد من الأئمة الطاهرين ذرية الرسول الأمين [١٢].

ويقوم التأويل عند أكثر فرق الشيعة، الغلاة والاثنى عشرية على ثنائية الظاهر والباطن فى النصوص الدينية، بحيث يكون للنص الدينى ومعان ظاهرة يفهمه

العامة، وأسرار ومعان أخرى باطنة تخالف معناه الظاهرى، ولا يفهمها إلا الخاصة، وهم الأئمة من آل البيت المعصومين. وقد استند الشيعة فى هذه الفكرة إلى عدة آيات قرآنية ورد فيها لفظا الظاهر والباطن، ومنها قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾ (الأنعام: ١٢٠)، وقوله تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان: ٢٠)، وأما من جهة السنة، فقد رووا عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى ﷺ أنه قال: " **إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل أية حد مطلع**"[١٣]، فذهبوا إلى أن للشريعة ظاهرا وباطنا، وأن عامة الناس يعلمون علم الظاهر، وعند الأئمة علم الباطن، وأولوا على هذا النحو ألفاظ القرآن الكريم تأويلات بعيدة غريبة، فالكلينى (وهو عندهم فى مكانة البخارى عند أهل السنة) يؤكد أن للقرآن ظاهرا وباطنا "فجميع ما حرم الله فى القرآن هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الجور"[١٤] ويقول الداعى الإسماعيلى القاضى النعمان: لابد لكل محسوس من ظاهر وباطن، فظاهره ما تقع الحواس عليه، وباطنه ما يحويه ويحيط العلم به بأنه فيه، وظاهره مشتمل عليه، وهو زوجه وقرينه "[١٥].

ويشير الشهرستانى إلى إحدى فرق الشيعة الغلاة، وهم الهاشمية أتباع أبى هاشم بن الحنفية، " قالوا: إن لكل ظاهر باطنا، ولكل شخص روحا، ولكل تنزيل تأويلا، ولكل مثال فى هذا العالم حقيقة فى ذلك العالم، والمنتشر فى الآفاق من الحكم والأسرار يجتمع فى الشخص الإنسانى، وهو العلم الذى استأثر على ﷺ به ابنه محمد بن الحنفية، وهو أفضى ذلك السر إلى ابنه أبى هاشم، وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقا "[١٦].

ويعرض أبو حامد الغزالى للفكرة ذاتها عند الباطنية، فيحكى عنهم قولهم: " إن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجرى فى الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صورا جلية، وهى عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معينة، وأن من تقاعد عقله عن الغوص على الخفايا والأسرار، والبواطن والأغوار، وقنع بظواهرها مسارعا إلى الاغترار، فكان تحت الأواصر والأغلال"[١٧].

ويطلق الداعى الإسماعيلى أبو يعقوب السجستانى على أهل السنة اسم أهل الظاهر، ويرد على منهجهم فى تلقى العقيدة والشريعة ويحذرهم، فيقول: " أراكم يا أهل الظاهر تكذبون بالتأويل، وتقتصرون على التنزيل، وقد وبخكم الله تعالى ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾(يونس: ٣٩)، واكتفيتم من علم القرآن بما عرفته العرب من

الأسماء والصفات، ولم تعلموا أن الأسامى ربما صرفت إلى غير ما تعرفه العرب إذا حققتها المعانى، وإذا أوجب التأويل صرف بعض الأسامى إلى معنى من المعانى أنكرتموه" [١٨].

كما يحكم الداعى الإسماعيلى أحمد حميد الدين الكرمانى على من ينكر العلم الباطن بأنة ملحد، فيقول: "كان النبى ﷺ قد دعا إلى العمل الظاهر الذى هو الصلاة والزكاة وغيرها، وإلى العلم الخفى الباطن الذى هو المعارف الدينية جميعا، وأنت تؤمر بالعمل الظاهر، وتكفر بالعلم الباطن الذى به تتعلق وحدانية الله تعالى ومعارف ما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله، فأى إلحاد أعظم مما أنت فيه، من الإيمان ببعض ما جاء والكفر ببعض " [١٩].

ومن أمثلة تأويلاتهم الباطنية ما ينسبونه إلى الإمام جعفر الصادق فى تأويله لقوله تعالى: ﴿ مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ﴾ (الرحمن: ١٩)، قال: على وفاطمة. ﴿ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ﴾ (الرحمن: ٢٠) قال: لا يبغى علىٌّ على فاطمة، ولا تبغى فاطمة على علىٍّ.

﴿ يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ ﴾

(الرحمن: ٢٢)، قال الحسن والحسين عليهما السلام" [٢٠].

وقد شبه الإسماعيلية الباطنية الظاهر بصَدَفَة لابد من كسرها نهائيًا، وهذا لا يتم إلا بالتأويل الباطنى، ثم قالوا: إن المستجيب إذا وصل إلى تلك الدرجة من التأويل، ومعرفة الحقائق، سقطت عنه الالتزامات والتكاليف التى تفرضها الشريعة [٢١].

وذكر القاضى النعمان أن الناس ينقسمون إزاء الظاهر والباطن إلى فرق ثلاث: فرقة تعلقت بالظاهر وأنكرت الباطن أو أهملته، وفرقة تعلقت بالباطن وأنكرت الظاهر أو أهملته، وهاتان الفرقتان – كما يقرر القاضى النعمان – من أهل الضلال، " وأما الفرقة الثالثة فهى عنده فرقة أهل الحق، المتبعون لأولياء الله فى ظاهر دين الله وباطنه، وصدقت بالظاهر والباطن، وعرفت حدود ذلك ومخارجه، فعبد هؤلاء ربهم حق عبادته؛ إذا قاموا بما تعبدهم به من ظاهر دين الله وباطنه " [٢٢].

وقد تأثر فلاسفة الصوفية من أمثال محيى الدين ابن عربى (ت٦٣٨هـ) وغيره من القائلين بالحلول والاتحاد بمنهج الشيعة فى التفرقة بين الظاهر والباطن، وأقام ابن عربى نظريته فى وحدة الوجود [٢٣] على فكرة الظاهر والباطن.

الهوامش:

١) راجع ابن حزم : الأحكام فى أصول الأحكام، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافى . بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣ هـ، ص ١٩٦، وكذلك ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق دكتور محمد عمارة، ط ٣. القاهرة، دار المعارف، د.ت، ص ٣٢ .

(٢) جميل صليبا : المعجم الفلسفى . بيروت، دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧١ م، ٢٣٤/١، وراجع معنى التأويل فى اللغة عند ابن منظور : لسان العرب، مادة أول .

(٣) برهييه، إميل : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندرى، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى والدكتور عبد الحليم النجار . القاهرة، مطبعة مصطفى البابى الحلبى، ١٩٥٤م ، ص ٦١ .

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦م، ص ٣٢٢.

(٥) دكتور عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين . بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٣ م : ٢ /١١ -١٢ .

(٦) برهييه : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندرى، ص ٧٦ .

(٧) دكتور عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين : ٢ / ١٣ .

(٨) دكتور محمد أحمد الخطيب : الحركات الباطنية فى العالم الإسلامى، ط ٢. عمان، مكتبة الأقصى، الرياض، عالم الكتب، ١٩٨٦م ، ص ٣٢.

(٩) السابق، ص ٣٣ -٣٤.

(١٠) دكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ط٩ . القاهرة، دار المعارف، ٢٩٥٢/٢.

(١١) الحديث ذكره الكلينى، محمد بن يعقوب : الكافى . طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨هـ : ١ / ٢٩٤ .

(١٢) علم الإسلام ثقة . الإمام (الداعى الإسماعيلى) : المجالس المستنصرية بيروت، مؤسسة النور للمطبوعات، ٢٠٠١ م ، ص ٢٩ .

(١٣) المؤيد فى الدين : سيرة المؤيد . القاهرة، دار الكاتب المصرى، ١٩٤٩ م، والحديث أخرجه ابن حبان فى صحيحه بنحو ٥، نقلا عن دكتور عبد العزيز سيف النصر : التأويل الإسماعيلى الباطنى، بدون ناشر، ١٩٨٤م، ص ٢٣.

(١٤) الكافى : ١ / ٣٧٤ .

(١٥) النعمان بن محمد : أساس التأويل، تحقيق دكتور عارف تامر . بيروت، منشورات دار الثقافة، د . ت، ص ٢٨ .

(١٦) الشهرستانى : الملل والنحل، تقديم وإعداد دكتور عبد اللطيف محمد العبد، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧م، ص ١٥٣.

(١٧) الغزالى، أبو حامد : فضائح الباطنية، دكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤م، ص ١١ .

(١٨) السجستانى، أبو يعقوب : الافتخار، تحقيق إسماعيل قربان . بيروت، دار الغرب الإسلامى، ٢٠٠٠م، ص ٢١٦.

(١٩) الكرمانى، أحمد حميد الدين : راحة العقل، تحقيق دكتور مصطفى غالب، ط ٢ . بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٣م. (٢٠)المجلسى، محمد باقر : بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ط ٢ . بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣ م: ٢٤ / ٩٧ .

(٢١) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية . بيروت . منشورات عويدات، ١٩٦٦ م ، ص ٦٠ .

(٢٢) القاضى النعمان : تأويل الدعائم . القاهرة، دار المعارف : ١٧٥/١ -١٧٦، نقلا عن الدكتور عبد العزيز سيف النصر : التأويل الإسماعيلى الباطنى، ص ٢٩

(٢٣) راجع كتابنا : فلاسفة الإسلام والصوفية وموقف أهل السنة منهم . الإسكندرية، دار الوفاء، ٢٠٠٦م، ص ٢٥١ وما بعدها .

الظن

يُقال في اللغة وأَظْنَنْتُه الشيءَ: أَوْهَمْتُه إياه. وأَظْنَنْتُ به الناسَ: عَرَّضْتُه للتهمة. ويُظَنُّ يُتهم، قال ابن سيرين: ما كان على يُظن في قتل عثمان، وكان الذي يظن في قتله غيره.

ومَظِنَّةُ الشيء: موضعه ومألفه الذي يُظَنُّ كونُه فيه؛ والجمع المَظَانُّ.

والظَنُونُ: الرجل السيء الظَنّ. والظَنونُ: البئر لا يُدرى أفيها ماء أم لا، ويقال القليلة الماء[1] وفي الشعر قد يُجْعَل الظَنُّ اسمًا فيُجمَع كقوله:

أَتيْتُكَ عاريًا خَلَقًا ثيابي
على دَهَشٍ تُظَنُّ بي الظُنُونُ

وبئر ظنون إذا كانت قليلة الماء، قال الأَعشى:

ما جُعِلَ الجدُّ الظَّنُونُ الذي
جُنِّبَ صَوْبَ اللَّجِبِ المَاطِرِ[2]

ورجل ظنون: لا يوثق بخيره

قال زهير:

ألا أبلغ لديك بني تميم
وقد يأتيك بالخبر الظنون

وقد يوضع الظن موضع العلم، قال دريد بن الصمَّة:

فقلت لهم ظُنُّوا بألفَي مُدَجَّجٍ
سَرَاتُهُم في الفارسي المُسَرَّدِ

أي استيقنوا، وإنَّما يخوِّف عدوَّه باليقين لا بالشك[3].

يقال: موضع كذا مَظِنَّةٌ من فلان، أي مَعْلَمٌ منه. قال النابغة:

فإنْ يكُ عامرٌ قد قال جَهْلاً
فإنَّ مَظِنَّةَ الجهلِ الشبابُ

ويروى «فإن مطية الجهل الشباب» لأنه يستوطئه كما تستوطأ المطية، والتَّظَنِّي: إعمال الظَنِّ، وأصله التَّظَنُّنُ

وظننت به الخير فكان عند ظني.

قال النابغة:

وهم ساروا بحجر في خميس
فكانوا يوم ذلك عند ظني

وهو مظنة للخير، وهو من مظانه، وأنا كظنك إن فعلت كذا. قال امرؤ القيس:

أبلغ سبيعًا إن عرضت رسالة
أني كظنك إن عشوت أمامي

وقال المبرد الظنين المتهم وأصله المظنون، قال الشاعر:

فلا ويمين الله لا عن جناية
هجرت ولكن الظنين ظنين

وقد ورد الظنّ في القرآن مجملاً على أَربعة أَوجه: بمعنى اليقين، وبمعنى الشَكّ، وبمعنى التُهَمة، وبمعنى الحُسْبَان. فالذى بمعنى اليقين ذكر الفيروزأبادى أنه فى عشرة مواضع منها: ﴿يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ﴾ (البقرة:٤٦)، ﴿وَظَنَّ أَنَّهُ ٱلْفِرَاقُ﴾ (القيامة:٢٨) ﴿إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ﴾ (الحاقة:٢٠)، ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن نُّعْجِزَ ٱللَّهَ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ (الجن:١٢)،

﴿أَلَا يَظُنُّ أُوْلَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبۡعُوثُونَ﴾ (المطففين:٤).

وأمّا الذى بمعنى الشكّ فعلى وجوه منهـــا: ﴿ فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ ﴾ (الأنبياء:٨٧): لن نضيّق عليه. ﴿ مَن كَانَ يَظُنُّ أَن لَّن يَنصُرَهُ ٱللَّهُ ﴾ (الحج:١٥)، ﴿ وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠ ﴾ (الأحزاب:١٠)، يعنى فى حرْب الأَحزاب، ﴿ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (البقرة:٧٨) يعنى اليهود.

وبمعنى التهمة كما فى قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلۡغَيۡبِ بِضَنِينٍ﴾(التكوير:٢٤) يعنى أَنَّ النبى ﷺ غيرُ متَّهم فيما يقول، على قراءة الظاء، أو ببخيل على قراءة الضاد [٤]

وبمعنى الحسبان كما فى قوله: ﴿ وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن تَقُولَ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبٗا ﴾ (الجن:٥)، قال الطبرى والقرطبى: حسبنا.

ولا يخرج الظن فى السنة النبوية الشريفة عن ذات المعانى، فهو درجة من درجات العلم، يقوى حتى يؤدى إلى اليقين، ويضعف فلا يَتجاوز حَدّ التوهّم، فقد يجىء بمعنى العلم كما فى حديث أسيد بن حضير «وظننا أن لم يجد عليهما»[٥].

ولما كان معنى الظن يدور بين العلم والوهم كان منه قبيح منهى عنه، كما فى الحديث: «إيّاكم والظنّ، فإن الظنّ أكذب الحديث»[٦]. أراد الشك يعرض لك فى الشىء فتحققه وتحكم به. وقيل أراد إياكم وسوء الظن.

ومنه مأمور به، كحسن الظن بالله تعالى، قال رسول الله ﷺ: «لا يموتنّ أحدكم إلاّ وهو يحسن الظنّ بالله».[٧]

وفى حديث عمر ﷺ: «احْتَجِزُوا من الناس بسوءِ الظَّنِّ»[٨] أَى لا تَثِقُوا بكل أَحد فإِنه أَسلم لكم؛ ومنه قولهم: (الحَزْمُ سُوءُ الظَّنِّ).

و فى الحديث: «خير الناس رجل يطلب الموت مظانه»[٩] أى معدنه ومكانه المعروف به.

وفى الحديث «لا تجوز شهادة ظنين»[١٠] أى متهم فى دينه، فعيل بمعنى مفعول.

وللظن مترادفات يجرى استعمالها فى العلوم الإنسانية المختلفة، فيقال أظن الأمر كذا، وأحسبه، وأعده، وأخاله، وهو كذا فى ظنى، وفى حسبانى، وفى حدسى، وفى تخمينى، وفى تقديرى، وفيما أظن، وفيما أرى، وفيما يظهر لى، وفيما يلوح لى

وأنا أتخيل فى الأمر كذا، وأتوسم فيه كذا .. ويخيل لى أنه كذا.. ، وقد صور لى أنه كذا، وتراءى لى أنه كذا، وتمثل فى نفسى أنه كذا، وقام فى نفسى، وفى اعتقادى، وفى ذهنى، ووقع فى خلدى، وسبق إلى ظنى، وإلى وهمى ،وإلى نفسى،

وأشرب حسى أنه كذا، وهذا هو المتبادر من الأمر، والغالب فى الظن، والراجح فى الرأى، وهذا أظهر الوجهين فى هذا الأمر، وأمثلهما، وأشبههما، وهذا أقوى القولين، وأرجحهما، وأدناهما من الصواب، وأبعدهما من الريب، وأسلمهما من القدح.

وتقول فلان يقول فى الأمور بالظن، ويقذف بالغيب، ويرجم بالظنون، وقد تظنى فلان فى الأمر، وأخذ فيه بالظن، وضرب فى أودية الحدس، أخذ فى شعاب الرجم[11].

وحكم الظن يدور بين مأمور به، ومحظور ومندوب إليه، ومباح

مأمور به كحسن الظنّ باللّه تعالى، ومحظور كسوء الظّنّ بالمسلمين الّذين ظاهرهم العدالة، ومندوب: كحسن الظّنّ بالأخ المسلم، وإنّما لم يكن واجباً كما كان سوء الظّنّ محظوراً لوجود الواسطة بينهما، وهى احتمال أن لا يظنّ به شيئاً فكان مندوباً وأمّا الظّنّ المباح فمنه: ظنّ الشّاكّ فى الصّلاة، فإن عمل بما غلب عليه ظنّه كان مباحاً، وإن عدل عنه إلى البناء على اليقين كان جائزاً.

والظنّ فى كثير من الأُمور مذموم، ولهذا قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (يونس: ٣٦)[12].

والظّنّ عند الفقهاء هو التّردّد بين الإثبات والنفى، أو بين وجود الشّىء وعدمه، سواء استويا أو ترجّح أحدهما، وذكر القرطبى أنّ له حالتين: حالة: تعرف وتقوى بوجه من وجوه الأدلّة فيجوز الحكم بها، وأكثر أحكام الشّريعة مبنيّة على غلبة الظّنّ.
والثّانية: أن يقع فى النّفس شىء من غير دلالة، فلا يكون ذلك أولى من ضدّه، فهذا هو الشّكّ، فلا يجوز الحكم به.

والظنّ فيما له سبيل إلى معرفته ممّا تعبّد بعلمه محظور، لأنّه لمّا كان متعبّداً بعلمه، ونصب له الدّليل عليه، فاقتصر على الظّنّ كان تاركاً للمأمور به، وأمّا ما لم ينصب له عليه دليل يوصله إلى العلم به، وقد تعبّد بتنفيذ الحكم فيه، فالاقتصار على غالب الظّنّ وإجراء الحكم عليه واجب، والظّنّ الّذى يظهر خطؤه لا يعتدّ به. ويقين الظن إنما هو يقين تدبر، وأما يقين العيان فلا يقال فيه إلا علم، وقال الأصفهاني: الظن: اسم لما يحصل عن أمارة، ومتى قويت أدت إلى العلم، ومتى ضعفت جدا لم يتجاوز حد التوهم، ومتى قوى أو تصور تصور القوى استعمل معه (أن) المشددة،

و (أن) المخففة منها. ومتى ضعف استعمل أن المختصة بالمعدومين من القول والفعل.

وأورد الزّركشى ضابطين للفرق بين الظّنّ بمعنى اليقين، والظّنّ بمعنى الشّك: أحدهما: أنّه حيث وجد الظّنّ محموداً مثاباً عليه فهو اليقين، وحيث وجد مذموماً متوعّداً عليه بالعذاب فهو الشّك.

الثّانى: أنّ كلّ ظنّ يتّصل به (أن) المخفّفة فهو شكّ نحو قوله تعالى: ﴿بَلْ ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَنقَلِبَ ٱلرَّسُولُ وَٱلْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰٓ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا﴾ (الفتح:١٢). وأما ما يتّصل به (إنّ) المشدّدة فهو يقين، كقوله تعالى: ﴿إِنِّى ظَنَنتُ أَنِّى مُلَٰقٍ حِسَابِيَهْ﴾.

والظن فى اصطلاح الفلاسفة: هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض، ويستعمل فى اليقين، والشك، وقيل الظن أحد طرفى الشك بصفة الرجحان[١٣].

والمظنونات آراء يقع التصديق بها لا على الثبات، بل يخطر إمكان نقيضها بالبال، ولكن الذهن يكون إليها أميل، فإن لم يخطر إمكان نقيضها بالبال وكان إذا عرض نقيضه على الذهن لم يقبله الذهن ولم يمكنه فليس بمظنون صرف بل هو معتقد، والظن السابق رأى ناشئ عن تأثير العواطف والميول دون دليل حسى.[١٤]

والمتأمل فى الآيات التى ورد فيها الظن بمعنى الشك أو بمعنى اليقين يجد أن الحمل على أحد المعنيين مستفاد من المعنى الكلى للآيات.

أ.د. عبد الرحمن جيرة التومى

الهوامش:

(١) الصحاح / الجوهرى [مادة ظن]، ولسان العرب / ابن منظور [مادة ظن].
(٢) أساس البلاغة / الزمخشرى ص٢٩٨.
(٣) الصحاح / الجوهرى [مادة ظن].
(٤) القرطبى تفسير الآية ٣٤ من سورة التكوير.
(٥) الحديث رواه مسلم عن أنس بن مالك «أن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة فيهم، لم يؤاكلوها ولم يجامعوهن فى البيوت فسأل أصحاب النبى ﷺ فأنزل الله تعالى (ويسألونك عن المحيض..) الآية فقال رسول الله ﷺ اصنعوا كل شيء إلا النكاح فبلغ ذلك اليهود فقالوا: ما يريد هذا الرجل أن يدع من أمرنا شيئاً إلا خالفنا فيه، فجاء أسيد بن حضير وعباد بن بشر فقالا: يا رسول الله ! إن اليهود تقول كذا وكذا فلا [أفلا...] جامعوهن ؟ فتغير وجه رسول الله ﷺ حتى ظننا أنه قد وجد عليهما، فخرجنا فاستقبلهما هدية من لبن إلى النبى ﷺ فأرسل فى آثارهما فساقيهما فعرفا أن لم يجد عليهما. مسلم ح٣٠٢.
(٦) البخارى عن أبى هريرة حـ ٦٠٦٦، ٦٧٢٤ ومسلم عن أبى هريرة ح٢٥٦٣ وأبو داود عن أبى هريرة ح٤٩١٧ وابن حزم فى المحلى ٦٨/١، ٣٦٠/١، ٧٩/٢ وابن عبد البر فى التمهيد ١٩/١٨.
(٧) مسلم عن جابر حـ ٢٨٧٧، وأبو داود عن جابر ح٣١١٣ وأبو نعيم فى حلية الأولياء ١٢٥/٨.
(٨) الحديث ورد بلفظ (احترسوا) وقد رواه بهذا اللفظ ابن عدى فى الكامل فى الضعفاء عن أنس بن مالك ١٤٢/٨ وكذا الذهبى فى ميزان الاعتدال ١٣٩/٤ والهيثمى فى مجمع الزوائد ٩٣/٨ وابن حجر فى فتح البارى ٥٤٧/١٠ وقد أشاروا إلى ضعفه.
(٩) الحديث رواه مسلم عن أبى هريرة: من خير معاش الناس لهم، رجل ممسك عنان فرسه فى سبيل الله يطير على متنه، كلما سمع هيعة أو فزعة طار عليه يبتغى القتل والموت مظانه» ح١٨٨٩، وصحيح ابن حبان ح ٣٢٢٧.
(١٠) أبو داود فى المراسيل عن طلحة بن عبد الله بلفظ «لا شهادة لخصم ولا ظنين» ح٤٤٣ وابن عدى فى الكامل فى الضعفاء بلفظ لا تجوز شهادة متهم ولا ظنين» ٢٧٠/٥.
(١١) نجعة الرائد وشرعة الوارد فى المترادف والمتوارد / إبراهيم اليازجى جـ١صـ ٤٣٣ [فصل فى الظن].
(١٢) بصائر ذوى التمييز / الفيروز آبادى مادة [ظن] والأصفهانى فى مفردات القرآن: مادة [ظن].
(١٣) التعريفات للجرجانى [مادة ظن].
(١٤) المعجم الفلسفى جميل صليبا جـ ٢ صـ ٣٤ [مادة الظن] دار الكتاب اللبنانى.

العدل

ترتبط مسألة العدل الإلهى بقضية "التوحيد" ارتباطًا مباشرًا، لأن العدل الإلهى لاحقٌ - كأصل - لأصل التوحيد. ففى غيبة من التوحيد ليس ثمة حديث عن العدل عند المتكلمين جميعًا، وبخاصة فرقة المعتزلة.

العدل من حيث اللغة: مصدر عَدَلَ يَعْدِلُ عَدْلاً، أى مَالَ. ويُقال: عَدَلَ عن الطريق: حَادَ. وعَدَلَ إليه: رجع. وعدل فى أمره: استقام. وعدل الشىء عدلاً: أقامه وسواه. وعدل الشىء بالشىء سوّاه وجعله مثله، واعتدل: توسط بين حالين. والعدل: الإنصاف، وهو إعطاء المرء ما له وأخذ ما عليه. والعدالة فى الفلسفة هى الفضيلة الأم للفضائل الأربع المتفق عليها عندهم وهى: الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة[١].

وجاء فى التعريفات للجرجانى: العدل فى اللغة الاستقامة. وفى الشريعة عبارة عن الاستقامة على طريق الحق باجتناب ماهو محظور. والعدل كذلك عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفى الإفراط والتفريط[٢].

وعلى ضوء ماسبق نجد أن العدل من حيث اللغة قد يُذكر ويُراد به الفعل، وقد يُذكر ويُراد به الفاعل. فإذا أريد به الفعل فمعناه: توفير حق الغير واستيفاء الحق منه. وإذا استعمل فى الفاعل فالمقصود فعل كل الأمور التى أشرنا إليها...

أما من حيث الاصطلاح الكلامى فالمقصود: أن الله عادلٌ، بمعنى أن أفعاله كلها حسنة وأنه لايفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه[٣].

والعدل صفة من الصفات المتعدية التى تتعدى إلى الآخر سواء كان زوجًا أو مواطنًا أوحتى حيوانًا... فالعدل يقتضى وجود طرفين: فاعل، ومفعول، معطٍ ومتلق، ومن ثم كان الحديث عن العدل الإلهى أمرًا أساسيًا فلقد تحدثنا فى موضع آخر من هذه الموسوعة عن "التوحيد" حيث بينّا أن الله منزَّه عن صفات المخلوقين، وهنا فى حديثنا عن العدل الإلهى نسعى إلى تأكيد تنزيه الله سبحانه عن صفة الظلم. والمتتبع لآيات القرآن الكريم يجد أمامه عددًا كبيرًا من الآيات يستشهد بها القائلون بالجبر... وأن ثمة عددًا آخر من الآيات يستشهد بها القائلون بحرية الإرادة والاختيار.[٤] ومن الآيات التى فهمت على معنى الجبر نقرأ قول الحق: ﴿ قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا ﴾ (التوبة:٥١)، وكذلك: ﴿ قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ﴾ (الأعراف: ١٨٨)،

وقال سبحانه: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الصافات:٩٦)، وقوله: ﴿ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (المائدة:١٧)، ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (البقرة:٦ -٧).

أما الآيات التى يستشهد بها القائلون بحرية الإرادة فنجد منها قول الحق: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَـٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ﴾ (فصلت:٤٦). وكذلك: ﴿ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر:٣٨)، ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ ﴾ (التوبة:١٠٥)، وكذلك: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف:٢٩) وقوله تعالى:

﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴾ (الغاشية:٢١ -٢٢)، ونقرأ كذلك: ﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۖ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴾ (يونس:١٠٨).

ويبدو أن مسألة الجبر والاختيار، ومن ثم حرية الإرادة كانت من جملة المسائل التى انشغل بها كبار الصحابة.

فقد سأل عمرو بن العاص، أبا موسى الأشعرى: أيقدر الله علىَّ شيئًا ثم يعذبنى عليه؟ قال أبو موسى: نعم. قال عمرو: ولم؟ قال أبو موسى: لأنه لا يظلمك. فسكت عمرو.

على أن آراء المتكلمين من بعدهم فى الجبر والاختيار توزعت بين ثلاثة آراء قال بها القائلون بالجبر المطلق، والقائلون بالتفويض المطلق، ثم القائلون بالكسب.

ومجمل القول فى القول بالكسب، وهو قول أهل السُّنة والأشاعرة أن الله عزَّ وجل خالق (أكساب العباد) كما أنه خالق الأجسام والألوان والطعوم والروايح، لا خالق غيره، وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم.

والمذهب الثانى : قول الجهمية: إن العباد مضطرون إلى الأفعال المنسوبة إليهم، وليس لهم فيها اكتساب، ولا لهم عليها استطاعة، وأن حركاتهم الاختيارية بمنزلة حركة العروق النوابض.

المذهب الثالث : قول القدرية: القائلين بقدرة الإنسان وتقديره وحريته، الذين زعموا أن العباد خالقون لأكسابهم، وكل حيوان محدث لأعماله، وليس لله فى شىء من أعمال الحيوانات صنع. ورأى أكثرهم أن الله عز وجل غير قادر على مقدور غيره[٤].

هذه هى الملامح العامة للصلة بين الفعل الإلهى وبين الفعل الإنسانى،

والتى على أساسها نعرض لمفهوم العدل عند المتكلمين

أما القائلون بالجبر فإن مايميزهم جميعًا أنهم يسندون أفعال العباد فى النهاية إلى الله، لكنهم ليسوا على درجة واحدة من "الجبر" و"التفويض" فالجبريون المتوسطون.. إن جاز التعبير يثبتون للعبد كسبًا فى الفعل لكن بلا تأثير فيه كالأشعرية، والنجارية، والضِّرارية. هذا ما قاله صاحب كتاب المواقف[٥].

أما أبرز زعماء الجبرية الخلَّص وهو جهم بن صفوان، فعنده لاتوجد قدرة للعبد أصلاً، ومن ثم لا أثر للإنسان فى الفعل. والإنسان هنا، شأنه شأن الجمادات والحيوانات. "يقول جهم": إن الإنسان لايقدر على شىء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور فى أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازًا، كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس...

والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر. قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضًا كان جبرًا[٦].

وإلى شبيه مما قاله جهم ذهب "النجارية" (أصحاب الحسين بن محمد النجار) حيث قال: إن الله خالق أعمال العباد: خيرها وشرها، حسنها وقبيحها، والعبد مكتسب لها. وأثبت تأثيرًا للقدرة الحادثة وسمى ذلك كسبًا على حسب ما يثبته الأشعرى[٧].

المعتزلة:

أما المعتزلة فترى أن العدل فحواه أن أفعال الله كلها حسنةٌ وأنه سبحانه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه. لقد أرادت المعتزلة أن تنزه الله عن صفة الظلم، وهى صفة إنسانية فى المقام الأول، فقالت: إن الله لايظلم أحدًا من عباده. ورأيهم فى هذا أن الإنسان حر مختار مسئول عن أفعاله وأنه فاعلها على الحقيقة. ومن ثم فإن الله سوف يحاسبه على ما فعل. وتذهب المعتزلة إلى أن الله لا يتدخل فى أفعال العباد لا لأنه لا يستطيع ذلك، بل لأنه سبحانه أقدرهم على أفعال محددة وكلفهم أداءها[٨].

ولقد رفعت المعتزلة هنا شعارًا ارتبط بها، هو: "لا يصح مقدور واحد بين قادرين" إن الفعل الإنسانى معلول (= مقدور) واحد، ولا يصح[٩] أن يوزع بين قادرين. لهذا فإن الإنسان فاعل لأفعاله على الحقيقة.

ويقول القاضى عبد الجبار فى تأكيد "خلق الإنسان لأفعاله" والذى يدل على ذلك أنّا (فى الأصل أن) نفصل بين المحسن والمسىء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسئ على إساءته، ولا تجوز هذه

الطريقة فى حسن الوجه وقبيحه، ولا فى طول القامة وقصرها حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل لمَ طالت قامتك، ولا للقصير لمَ قصرت.

كما يحسن أن نقول للظالم لمَ ظلمت وللكاذب لمَ كذبت لولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر، وإلا لما وجب هذا الفصل، ولكان الحال فى طول القامة وقصرها كالحال فى الظلم والكذب، وقد عرف فساده"[١٠].

ويضيف القاضى..... وإنما أتى الكافر الكفر فى اختياره الكفر من قبل نفسه، لا من قبل الله عز وعلا. ونعلم أنه سبحانه لا يريد المعاصى ولا يشاؤها، ولا يختارها، ولا يرضاها، بل يكرهها ويسخطها، وإنما يريد الطاعات ويرضاها ويحبها ويختارها...."[١١].

ثم يسوق القاضى طريقةً أخرى لإثبات أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها. هذه الطريقة تعتمد على دوافع الفعل وبواعثه بمعنى أننا حينما نقصد فعل شىء ما ونكون قادرين عليه ومريدين له، يتم الفعل إذا لم تكن هناك عوائق تتجاوز طاقة الفرد. فيقول عبد الجبار: "فالذى يدل على أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا هو أن أحدنا إذا دعاه الداعى إلى القيام حصل منه القيام على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة، بحيث لا يختلف الحال فيه. وكذلك فلو دعاه الداعى إلى الأكل بأن يكون جائعًا وبين يديه ما يشتهيه، فإنه يقع منه الأكل... وهذه أمارة كونه (= الفعل) موقوفًا على دواعينا، ويقع بحسبها. وكما أنها تقع بحسب دواعينا وتقف عليها، فقد تقف على قصودنا أيضًا، وعلى آلاتنا، وعلى الأسباب الموجودة من قبلنا..."[١٢].

أضف إلى هذا أن أفعال العباد فيها ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقًا لها لوجب أن يكون ظالمًا جائرًا، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا...."[١٣].

وفضلاً عن ذلك فإن مسألة الثواب والعقاب لا يمكن أن يجيزها العقلُ إلاَّ على ضوء مسئولية الإنسان الكاملة عن أفعاله، لأنه لايصح أن يثيب الله فئةً من الناس ويعاقب فئةً أخرى إذا كان هو فاعل أفعالهم على الحقيقة. إن محاسبة الله لعباده تؤكد صحة التكليف وأمانته، وتؤكد أن الإنسان مسئول مسئولية كاملة عن أفعاله.

وقد استشهد المعتزلة ببعض آيات الذكر الحكيم لتأكيد صحة ما قالوه، فذكروا قول الحق: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا﴾ (الإسراء:٩٤). وكذلك: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ

يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ (البقرة:٢٨)، وقال تعالى: ﴿ جَزَآءً بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ (الأحقاف:١٤)، ﴿ قُلْ أَذَٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ ٱلْخُلْدِ ٱلَّتِي وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۚ كَانَتْ لَهُمْ جَزَآءً وَمَصِيرًا ﴾ (الفرقان:١٥)، ﴿ جَزَآءً بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ (الواقعة:٢٤) وقوله تعالى: ﴿ جَزَآءً بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴾ (التوبة:٨٢، ٩٥).
وذكروا كذلك: ﴿ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَأَنفَقُواْ مِمَّا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا ﴾ (النساء:٣٩).

ومن الواضح أن المعتزلة اهتمت بأصل العدل اهتمامها بأصل التوحيد. والمعنى مفهوم لأن الله الكامل لابد أن يكون عادلاً، والعدالة المطلقة لا تتأتى إلا عن موجود مطلق الكمال. وفى هذا الصدد نجد عدة ثوابت، عند المعتزلة، تحكم مبدأ العدل الذى لا يمكن تصوره بعد هذه الثوابت.

١ - تؤمن المعتزلة أن الإنسان كائن حر ومريد. ولقد خصص القاضى عبد الجبار أحد أجزاء كتابه الرئيسى (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) للحديث عن حرية الإرادة[١٤].

الإرادة تعنى الحرية والقدرة على الاختيار، وأن الإنسان لا يفعل بـ"الطبع" كما تحدث الحركات والسكنات عن الأشياء حسب طبائعها... والمعتزلة تميز بين دائرة الفعل الإلهى وبين دائرة الفعل الإنسانى. وعندها أن الله سبحانه لا يتدخل فى دائرة الفعل الإنسانى التى تقع تحت علم الإنسان وإرادته واختياره وقدرته. وهذه الدائرة هى مناط التكليف.

والتكليف عند المعتزلة أن يُطلب من الإنسان عمل الخير والبعد عن الشر حسب طاقة الإنسان، لأن الله عند المعتزلة لا يكلف المرء إلا ما يعلم سبحانه أن المرء قادر عليه.

ولا شك أن حرية الإرادة مرتبطة مباشرة ومتفرعة عن "العدل" الإلهى والإرادة، كما فهمها المعتزلة تسبق الفعل بطبيعة الحال وقد تقارنه أحيانًا[١٥].

٢ - تنفى المعتزلة الشر والقبح عن أفعال الله سبحانه. ولعل هذا يتضمن الرد على من جعل الشر من عمل الله. "الإله الكامل الخيِّر لا يصدر عنه ألبتة إلا كل خير. وقد ميزت المعتزلة فى هذا الصدد بين الأمر التكوينى وبين الأمر التكليفى. على المستوى الكونى لايمكن أن يُعد الموت والمرض وهلاك الزرع شرًا فى حد ذاته.. لكن أن يقتل الإنسان أخاه أو يحرق زرع أخيه، أو يسبب له أضرارًا نفسية وبدنية، هذا كله شر ينسب إلى الإنسان لا إلى الله. وقد جاء فى كتاب "الانتصار": "إن معمرًا كان يزعم أن الله المُمْرِض المُسْقِم لمن أمرضه وأسقمه، وأن أحدًا

لم يمرض نفسه ولم يسقمها". وكان يزعم أن الله المسبب للنبات والزرع بالمصائب التى تكون من قبله. فأما ما أصاب الزرع والنبات من ظلم الناس وجورهم فإن الله من ذلك برىء، وهو من فاعله من ظَلَمَه الناس[16] ويقول القاضى عبد الجبار: "إنه لا يجوز فى حكمه (سبحانه) أن يمرض أو يسقم إلا لمنفعة. وكل من قال خلاف ذلك فقد جوَّز على الله الظلم ونسب إليه السفه"[17].

٣ - قدمت المعتزلة مفهوم الصلاح والأصلح من خلال حديثها عن "العدل" الإلهى الذى يتضمن، من جملة ما يتضمن أن الله سبحانه ليس فقط منزهًا عن ظلم أحد من عباده، ولكنه سبحانه يفعل بعباده ما هو أصلح لهم، وما فيه خيرهم. ولقد عبر "المسعودى" عن رأى المعتزلة فى "مروج الذهب" بقوله: إن الله لايحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد... وأنه ولى كل حسنة أمر بها، برئ من كل سيئة نهى عنها، ولم يكلفهم ما لا يطيقونه، ولا أراد منهم ما لايقدرون عليه[18]، إنه ليس كل ما هو نافع حسنًا ولا كل ضرر قبيحًا. فقد يحسن ما هو ضار أو مؤلم، كما قد يقبح ما هو نافع أو لاذ إنه ليس كل ما ينفر منه الطبع أو تكرهه النفس يعد قبيحًا[19].

٤ - ومن جملة مبدأ الصلاح والأصلح وجوب بعثة الأنبياء والرسل لطفًا من الله بعباده... واللطف، كما هو معروف "كل ما يختار عنده الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك قبيح. واللطف قد يسمى عصمة، وقد يسمى توفيقًا[20]، وشيوخ المعتزلة يقولون بوجوب الألطاف على الله، لأنها من شأنها آن تجعل الدين يسرًا لا عُسْرًا، ومن شأنها أن تجعل المرء يختار الواجب ويتجنب القبيح"[21].

٥ - كذلك تحدث المعتزلة هنا عن مبدأ التعويض أو العوض.... وخلاصته أن من الواجب على الله أن يعوض الناس (والحيوانات) عن الأضرار التى لحقت بها دون أن يكون للناس دخل فى حصولها لهم كالحوادث والزلازل.... والتى إذا سببَتْ للإنسان ضررًا فإن الواجب على الله أن يعوض الناس عن هذه الأضرار فى الدنيا أو الآخرة.

(اعلم أنه لايحسن من الله تعالى أن يؤلمنا من غير اعتبار رضانا إلا إذا كان فى مقابلته القدر، الذى لا تختلف أحوال العقلاء فى اختيار ذلك الألم لمكانه، لأن المعلوم آن أحدنا لا يختار أن يمزق عليه ثوبه لكى يقابل بثوب مثله أو ما يزيد عليه زيادة متقاربة، وإذا لم يحسن ذلك فى الشاهد فكذلك فى الغائب...)[22].

٦ - واتفاقًا مع النزعة العقلية عند المعتزلة قررت أن "الحُسْن والقبح" عقليان . أى أن العقل قادر بطبيعته ،

ـ أقصد بالبديهة ـ على معرفة الخير والشر وعلى معرفة الحسْن والقبح، قادر على معرفة ما ينبغى على المرء أن يفعله وما لا ينبغى عليه أن يفعله "كأن المعتزلة يقسمون الأفعال إلى حسنة وقبيحة، ويرون أن الإنسان قادر أن يميز بعقله قبل ورود الشرع بين حسنها وقبيحها: إما بضرورة العقل؛ كحسن انقاذ الغرقى ومعرفة الصدق، وقبح الكذب، وإما بنظر العقل كمعرفة حسن الصدق، وإن كان فيه ضرر، وقبح الكذب وإن كان فيه نفع"[٢٣]، إن المعتزلة ترى أن الأفعال لها من الصفات الذاتية والنفسية ما يجعلها تحسن وتقبح وأن الشرع إذا ورد بها كان مخبرًا عنها لا مُثْبِتًا لها، كما قال الشهرستانى[٢٤].

الأشاعرة:

أما عن موقف الأشاعرة من "العدل الإلهى" فإنها تؤمن بأن الله عادل، وأنه لايظلم أحدًا من عباده. وهى فى هذا تختلف فى فهمها للعدل الإلهى عن المعتزلة. لقد رفضت الأشاعرة معظم ما ذهبت إليه المعتزلة من آراء عن العدل الإلهى... إن الأشاعرة ترفض أن يكون الإنسان خالق أفعاله، لأنَّ حقيقة الخلق واحدة، ومن ثَمَّ فإنها إما أن ترد إلى الله أو إلى الإنسان، والأشاعرة بحسب رؤيتها ترد أفعال الخلق كلها إلى الله، فهو سبحانه المتكفل بها. يقول: "الباقلانى" اعلم أنه لا يجرى فى العالم إلا ما يريده الله تعالى، ولا يخرج مراد عن مراده، كما لا يخرج مقدور عن قدرته. .. إنه لا يتحرك متحرك ولا يسكن ساكن ولا يطيع طائع، ولا يعصى عاص من أعلى العلا إلى ما تحت الثرى إلا بإرادة الله...."[٢٥]. وتستشهد على ذلك بما ورد فى القرآن الكريم: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴾ (هود:١١٨)، ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (الأنعام:١٢٥).

ومع أن الجوينى (٤٧٨هـ) تجاوز الباقلانى فى الحديث عن "تواجد الإرادة الإنسانية فى الفعل الإنسانى، إلا أن إمام الحرمين نفى فى النهاية أية فاعلية أو أى تأثير للإرادة الإنسانية فى الفعل الصادر عن الإنسان!! فقد ذكر الجوينى" أن العبد يفرق بين أن ترتعد يده وبين أن يحركها قصدًا. ومعنى كونه مكتسبًا للفعل أنه قادر على فعله، وإن لم تكن قدرته مؤثرة فى إيقاع المقدور!! وذلك بمثابة الفرق بين ما يقع مرادًا وبين ما يقع غير مراد وإن كانت الإرادة لاتؤثر فى المراد"[٢٦] لقد أكد الجوينى أن الإنسان وإن كان يشعر بقدرته على الفعل إلا أنه فى عين

الوقت يشعر بعدم استقلال قدرته وإرادته، إنهما فى النهاية يستندان إلى مسبب الأسباب الذى هو فى النهاية الخالق للأسباب ومسبباتها المستغنى على الإطلاق، إن كل سبب مستغن من وجه والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له ولافقر"[٢٧].

الماتريدية:

وعن موقف الماتريدية من مسألة العدل الإلهى، نجد أنها أكدت دخول أفعال العباد كلها تحت قدرة الله: إن علم الله وقدرته ومشيئته كلها لا متناهية، ومن ثمَّ يدخل تحتها كل معلوم ومقدور ومراد. وعلى ذلك فإن كل ما يدخل تحت علم العبد وقدرته وإرادته يدخل من باب أولى تحت علم الله وقدرته وإرادته. ودلالة ذلك أن الله سبحانه هو الموجد لكل أفعال العباد، "إن الله عند الماتريدى خالق كل ما يوجد"[٢٨]، بما فى ذلك فعل الإنسان نفسه، لكن الله يخلق للإنسان قدرة على اختياره وطلبه"[٢٩]، إن الله سبحانه على كل شىء قدير، لكنه سبحانه فى عين الوقت ليس بظلام للعبيد، لأن الناس أنفسهم يظلمون، وأنهم إن ابتعدوا عن الأوامر الإلهية، أصبحوا ظالمين". هذا هو الوجه الذى ينبغى أن تنتسب من خلاله أفعال الله إلى الإنسان. إن وحدانية الله تتناقض مع القول بوجود خالقين"[٣٠].

لقد ميَّز الماتريدى بين تقدير المعاصى والشرور والقضاء بها، وبين فعل المعصية والشر. أما تقديرها والقضاء بها أو خلقها فكله من الله، لأن الله خالق كل شىء. أما فعل المعاصى والشرور فليس من الله بل من العبد بقدرته واختياره وقصده.... ولا ينبغى إضافة خلق المعاصى إلى الله تأدبًا. إن الله فى التحقيق - وإن كان رب كل شىء، وإله كل شىء، وخالق كل شىء، وكل شىء له - لايقال ذلك فى الأرواث والخبائث والشيطان... وعلى ذلك يكره القول فى الكفر والمعاصى إنها بقضاء الله وقدره وإرادته"[٣١].

ولقد أكد الماتريدية رأيهم فى الصلة بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى من جهة أن الأفعال كلها مخلوقة لله على الحقيقة لكنها تنتسب إلى الإنسان على ما اكتسبه وما فعله منها، وذلك بإيراد بعض آيات الذكر الحكيم: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَـٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۚ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ۖ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (فصلت:٤٠)، ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟ وَٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (الحج:٧٧)، ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا۟ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ

﴿كَمَا تَبَرَّءُواْ مِنَّا ۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ ۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ (البقرة:١٦٧).

و﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ (الواقعة:٢٤)...

مثل هذه الآيات يفهمها الماتريدية على أن الله خالق أفعال العباد جميعها، وخلقها على ما هى عليه، وأوجدها بعد أن لم تكن، لكنها تنتسب إلى الخلق على ما كسبوها وفعلوها. إن الأوامر والنواهى التى وردت فى الذكر الحكيم تؤكد أن الإنسان مسئول عن فعله (= له أفعاله).

فلا يوجد خطاب هكذا إلا ويقابله فعل للمأمور، ثم إن وجود الفعل على وجه الطاعة والمعصية يتضمن تأثير القدرة الإنسانية... إذ من المحال أن تنتسب الشرور والمعاصى إلى الله، أضف إلى هذا أنه إذا لم تكن الأوامر والنواهى الواردة فى القرآن موجهة إلى الإنسان فلمَنْ تكون موجهة؟!! وإذا لم يكن الخطاب موجهًا إلى منْ له حق الفعل والترك، وإلى من له عمل الطاعة أو المعصية... فلماذا يكون ثمة خطابٍ منذ البدء؟!! وفى هذا نؤكد أن كُلاً منا يشعر بأنه فاعل، حر مختار، مسئول عن أفعاله، وأنه يُسرُ بفعله الخير، ويندم ويأسف إن فعل شرًا... ألا يُعد هذا دليلاً على تحمل الإنسان قدرًا من الأفعال الصادرة عنه!! وأخيرًا ألا تدل قضايا الوعد والوعيد على حرية الإنسان وأنه فاعل لأفعاله...؟ لقد قال الماتريدى: إن الواحد منا يشعر بأنه مختار لما يفعله؟ وأن الإنسان فاعل مكتسب لكثير من أفعاله، وإنكار ذلك يعنى انتفاء الثواب والعقاب[٣٢].

بقى أن أشير إلى أن الأشاعرة والماتريدية، ومن سار على دربهما يرفضون النزعة العقلية عند المعتزلة التى أدت إلى ما عرف عندهم بـ"الواجبات العقلية" عند المعتزلة، والتى نجم عنها مبدأ الصلاح والأصلح وكذلك مبدأ العوض..... إلخ مثل هذه المسائل التى وقف لها الأشاعرة والماتريدية بالمرصاد... من حيث إن الواجبات العقلية التى نادت بها المعتزلة وما ترتب عليها أمور مرفوضة فى الحضرة الإلهية. فليس من حق العقل أن يوجب على الله شيئًا، وأن يفرض عليه ما توهمت المعتزلة أنه حق الإنسان على الله[٣٣].

أ.د فيصل عون

الهوامش:

(١) راجع المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية (مادة:عدل) ط٢. وراجع كذلك المعجم الفلسفى، مجمع اللغة ص١١٧، القاهرة ١٩٧٩م

(٢) الجرجانى (على بن محمد بن علي.): التعريفات ص١٢٨، مصطفى البابى الحلبى وشركاه ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠١ وما بعدها، تحقيق د.عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة، ط١ ١٩٦٥م-القاهرة.

(٤) أبو منصور عبد القاهر البغدادى: أصول الدين ص ١٣٤ـ ١٣٥ ط١ استانبول ١٣٤٦هـ ١٩٢٨م.

(٥) عضد الدين الإيجى: شرح المواقف (للسيالكوتى، وحسن جلبى) ص٤٩١، الجزء الثانى، طبع حجر.

(٦) الشهرستانى: الملل والنحل ص ٨٧ نشرة عبد اللطيف العبد، الأنجلو المصرية ط١ القاهرة ١٩٧٧م.

(٧) المرجع السابق ص٨٩.

(٨) فيصل عون: علم الكلام ومدارسه ص٢٥٠-٢٥١ مكتبة الأنجلو المصرية ط ٥ القاهرة ٢٠٠٨م. وراجع الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٦٩ تحقيق د. فيصل عون، مجلس النشر العلمى، الكويت ١٩٩٨م.

(٩) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل ص ١٩٢ جـ ٥، المطبعة الأدبية بالقاهرة ١٣٢٠هـ

(١٠) القاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص ٣٣٢.

(١١) القاضى عبد الجبار: الأصول الخمسة بتحقيق فيصل عون ص ٦٩.

(١٢) المرجع السابق ص٣٣٧.

(١٣) المرجع السابق ص ٣٤٥.

(١٤) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس.

(١٥) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل الجزء السادس ص ١٠: فى بيان ما يحسن من الإرادات وما يقبح منها، وما يتصل بذلك

(١٦) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ص ١٠٣، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ٢٠٠٨م.

(١٧) الأصول الخمسة ص ٧٠.

(١٨) راجع: فيصل عون: علم الكلام ومدارسه ص ٢٥٦-٢٥٧.

(١٩) أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام ص ١٥٠، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية ١٩٧٨م

(٢٠) راجع: زهدى حسن جار الله: المعتزلة ص١٠٦، منشورات النادى العربى فى يافا سنة ١٩٤٧م/١٣٦٦هـ.

(٢١) راجع شرح الأصول الخمسة ص٥٢٠.

(٢٢) راجع شرح الأصول الخمسة ص ٤٩٤ وراجع كذلك ص٤٩٢.

(٢٣) زهدى حسن جار الله: المعتزلة ص١٠٨.

(٢٤) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٣٧١، حرره وصححه الفرد جيوم، مكتبة المثنى ببغداد (د.ت).

(٢٥) راجع الإنصاف للباقلانى ص ١٥٧-١٥٨، وراجع كذلك أحمد صبحى: فى علم الكلام ص٥١٣.

(٢٦) الجوينى: لمع الأدلة، ص ١٠٧، تحقيق د. فوقية حسين محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة ط١ ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م. القاهرة.

(٢٧) الجوينى: الإرشاد ص ١٨٧ وما بعدها، تحقيق د.محمد يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجى - القاهرة١٣٦٩ هـ ١٩٥٠م ،وراجع الشهرستانى الملل والنحل ص ٩٠جـ ١ نشرة عبد اللطيف العبد.

(٢٨) راجع: علم الكلام ومدارسه ص ٣٧٢.

(٢٩) ولفسن: فلسفة المتكلمين، ج٢ ص ٨٨٥-٨٨٦ ترجمة د. مصطفى لبيب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١ سنة ٢٠٠٥م.

(٣٠) أبو منصور الماتريدى: كتاب التوحيد ص ٢٢٥-٢٣٥، تحقيق د.فتح الله خليف دار الجامعات المصرية، الإسكندرية (د.ت)

(٣١) راجع مقدمة كتاب التوحيد للماتريدى ،ص ٤٤-٤٥ ،وراجع علم الكلام ومدارسه ص ٣٧٥.

(٣٢) راجع علم الكلام ومدارسه ص ٣٧٤.

(٣٣) البزدوى (أبو اليسر محمد): أصول الدين ص١٣ وما بعدها، تحقيق هانز بيتر لنس، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ٢٠٠٦م، وراجع كذلك: علم الكلام ومدارسه ص ٣٧٦ - ٣٧٩.

العدم

العَدم والعُدْم ، العُدُم: فقدان الشيء وزواله، يقال عَدَم يَعدَمه عُدمًا وعَدَمًا فهو عَدِم، وأعدم إذا افتقر، ومنه رجل معدم فقير.

وهو: سلب الوجود عما شأنه أن يكون موجودًا، ونفى الشيئية عما شأنه أن يكون شيئًا، وعرفه ابن سينا بقوله: وأما العدم فليس هو بذات موجودة على الإطلاق ،ولا معدومة على الإطلاق ،بل هو ارتفاع الذات الوجودية بالقوة.[1]

وعند ابن رشد لا يوجد العدم المطلق وإنما يوجد العدم مضافًا لأن العدم لا يكون إلا عدمًا لشئ ما[2]

وعند المعتزلة أن العدم شيء لقولهم بشيئية المعدوم وهو عندهم ذات عارية عن صفة الوجود قبل كون العالم ووجوده بالفعل[3].

ومنه العدمى. وهو فى المنطق يقال على خلو الشيء من الصفات التى كانت موجودة فيه أو ليست موجودة بالفعل لكنها موجودة بالقوة ويمكن أن توجد بالفعل مثل العمى والسكون والموت للإنسان.

والعدمية: نظرية تقرر أنه ليس يوجد شيء على الإطلاق. نادى بها بعض الفلاسفة "جورجياس وقد عبَّر عن ذلك بما يأتى :

١ - لا يوجود شيء على الإطلاق.

٢ - إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه .

٣ - إذا أدركه الإنسان فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس . والعدمية نظرية تنكر القيم الأخلاقية ويقول "نيتشه" والعدم ضده الوجود وليس ثمة عدم مطلق وإنما يضاف العدم إلى شيء ما. ويرى الوجوديون أن العدم متضمن فى الوجود والعدم نقص شيء كان من شأنه أن يوجد كالعمى بالنسبة للإنسان ، وعدم كل شيء شر له من وجوده .

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش :

(١) القوة النجاة ١٦٩، ١٠٨

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة ص٨٠١ .

(٣) تهافت النهاية لابن رشد ص٢٢٢ .

عذاب القبر

يقول الغزالى: "وأما عذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع ؛ إذ تواتر عن النبى ﷺ وعن الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ بالاستعاذة منه فى الأدعية ، واشتهر قوله ﷺ عند المرور بقبرين «إنهما ليعذبان ..»[1] ودل عليه قوله تعالى: ﴿وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ۝ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ (غافر:٤٥ -٤٦) وهو ممكن، فيجب التصديق به، ووجه إمكانه ظاهر.."[2].

الدليل على إثبات عذاب القبر: الكتاب والسنة:

أما الكتاب فآيات:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ (غافر: ٤٦)

ووجه الاحتجاج بها - فيما يذكر الآمدى - من ثلاثة أوجه:

الأول: إنها صريحة فى العذاب قبل يوم القيامة، وذلك لا يكون إلا قبل الانتشار من القبور.

الثانى: أن عذاب يوم القيامة يكون أبدًا سرمدًا غير مفتّروما أثبته من العذاب فليس دائما؛ بل بكرة وعشيًا على ما قاله - تعالى ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ (غافر: ٤٦)، وإذا لم يكن هو عذاب يوم القيامة، تعين أن يكون هو عذاب القبر، إذ الآية إنما وردت فى حق الموتى.

الثالث: هو أن الآية قد فرقت بين العذابين، ووصفت عذاب يوم القيامة بأنه أشدّ العذاب على ما قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ (غافر:٤٦) والعرض على النار غدوا وعشيا ليس هو أشد العذاب؛ فلا يكون هو عذاب يوم القيامة، فتعين أن يكون هو عذاب القبر[3] وبهذه الآية استدل معظم العلماء على اختلاف فرقهم[4]. الآية الثانية: قوله تعالى فى حق قوم نوح: ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾ (نوح: ٢٥) والفاء فى اللغة للتعقيب من غير مهلة، وذلك ظاهر فى عذاب القبر.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ (طه:١٢٤)

وقد اختلف أهل التفسير فى ذلك: فمنهم من حمل المعيشة الضنك على عذاب القبور، ومنهم من حملها على سوء الحال، ونكد العيش حالة الحياة، غير أن الأول أولى، وأقرب إلى الظاهر؛ وذلك لأن من أعرض عن ذكر الله تعالى قد يكون فى الدنيا فى أنعم عيش وأرغده، والمؤمن على الضد منه على ما هو المشاهد المحسوس، ولهذا قال عليه

الصلاة والسلام "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر"[٥] فلو كان المراد المعيشة الضنك: "المعيشة فى حالة الحياة لكانت هذه الأمور على خلاف"[٦].

وأما السنّة:

ففيها أخبار صحيحة: منها ما روى عن النبى ﷺ أنه مرّ بقبرين فقال: "إنهما ليعذبان وما يعذبان فى كبير، أما أحدهما فكان لا يستتزه من البول، وأما الثانى فكان يمشى بالنميمة"[٧] وأيضًا ما روى عنه ﷺ أنه قال: "استنزهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر من البول".[٨]

وأيضًا ما روى عنه ﷺ أنه كان يكثر من قوله: "اللهم إنى أعوذ بك من عذاب جهنم، ومن عذاب القبر، ومن فتنة المسيخ الدجال"[٩].

وأيضًا ما روى عنه ﷺ "أنه خرج بعد غروب الشمس فسمع صوتًا، فقال: يهود تعذب فى قبورها"[١٠].

آراء الفرق الإسلامية فى عذاب القبر:

يتفاوت موقف الفرق الإسلامية من عذاب القبر تبعا لتمسكهم بآيات القرآن الكريم المحكم منها والمتشابه، فجاء الاختلاف فى هذه المسألة من حيث إنها لم تأت بها آيات محكمات. وأنها فوق تصور العقل فلا يستطيع العقل الخوض فيها. من هنا كان عدم قبولها عقلا لدى بعض الفرق الإسلامية كالمعتزلة.

المعتزلة:

إن المدخل الأساسى لبيان موقف المعتزلة هو النسق الفكرى لهم المتمثل فى أصولهم التى أعطوا مكان الصدارة فيها للعقل. وهذه المسألة مما لا يمكن للعقل أن يخوض فيها، ولهذا كان إنكارهم القبول العقلى لها مع تسليمهم بالأدلة السمعية فيها حتى إننا نجدهم استخدموا نفس الأدلة التى استشهد بها أهل السنة، وما ورد من الإنكار فإنه مما يحكى عن بعضهم، يقول القاضى عبد الجبار: "فصل فى عذاب القبر: وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شئ يحكى عن ضرار بن عمرو وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندى يشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به، والكلام فيه يقع فى أربعة مواضع:

أحدها: فى ثبوته، والثانى: فى كيفية ثبوته، والثالث: فى الوقت الذى يقع فيه والرابع: فى فائدته.

أما ثبوته: فالذى يدل عليه قوله تعالى: ﴿ أُغْرِقُواْ فَأُدْخِلُواْ نَارًا ﴾ (نوح: ٢٥) ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴾ (غافر: ٤٦)، و﴿ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ ﴾ (غافر: ١١) وهى نفس الآيات التى استدل بها عموم علماء المسلمين الذين يثبتون عذاب القبر.

أما الكلام فى كيفية ثبوته: فهذا ما لم يتفق مع منهجهم العقلى فى أن التعذيب يقتضى إحياء الميت فى قبره حتى يسأل، فلا يعقل – تبعًا لمنهجهم العقلى – أن يكون التعذيب للجماد.. إلى آخر ما قالوا[١١].

وروى القاضى عبد الجبار عن عمر الشمّرى قال: سمعت واصلاً يقول: "إن من نعم الله علينا أن من عابنا يكذب علينا فيقول: يكذبون بعذاب القبر والحوض والميزان، ونحن لا نكذب بذلك"[١٢].

ويفهم من هذه الرواية أن واصلاً لا ينكر عذاب القبر، وإنما الخصوم قد قولوه ما لم يقل، ولم تقتصر التهمة على واصل فحسب، بل نسبت أيضا إلى المعتزلة بعامة، ولعل هذا ما جعل القاضى عبد الجبار يعقد فصلاً خاصًا فى أكثر من كتاب من كتبه لهذا الغرض، يرد فيه على من عابهم وشنع عليهم قولهم فى عذاب القبر.

قال القاضى: إن قيل: إن مذهبكم أداكم إلى أنكار عذاب القبر وغيره مما أطبقت عليه الأمة وظهرت فيه الآثار.

قيل له: إن هذا الأمر إنما أنكره أولا ضرار بن عمرو، ولما كان من أصحاب واصل، فظنوا أن ذلك مما أنكرته المعتزلة، وليس الأمر كذلك، بل المعتزلة رجلان: رجل يجوز ذلك، كما وردت به الأخبار والثانى يقطع على ذلك وأكثر أصحابنا يقطعون على ذلك لظهور الأخبار"[١٣].

وممن دفع هذه التهمة عن المعتزلة باستثناء ضرار بن عمرو الإمام ابن حزم حيث يقول: ذهب ضرار بن عمرو الغطفانى أحد شيوخ المعتزلة إلى إنكار عذاب القبر وهو قول من لقينا من الخوارج، وذهب أهل السنة وبشر بن المعتمر والجبائى وسائر المعتزلة إلى القول به. وبه نقول لصحة الآثار عن رسول الله ﷺ"[١٤].

وممن سعى إلى تبرئة المعتزلة من هذه التهمة، والتنبيه إلى بهت خصوم العتزلة وكذبهم فى هذا "المقبلى" فى كتابه"العلم الشامخ"[١٥].

الأشاعرة:

تبينا موقف المعتزلة فى مسألة عذاب القبر وأنهم لم ينفوه كلية، ولكنهم لم يسلموا بما جاء فى كيفيته حيث أقحموا العقل فى ذلك فذهبوا إلى أن الإحياء فى القبر ضرورى حتى يتسنى التعذيب، ولا بد أن يخلق الله فى الأموات العقل حتى يدرك التعذيب.

أما الأشاعرة فقد أثبتوا عذاب القبر مستندين إلى ما جاء من آيات القرآن الكريم والسنة النبوية، مقرّين بأن ذلك من المسائل التوقيفية التى ليس للعقل فيها مجال، وأنها من السمعيات التى لا طريق إلى معرفتها إلا بالسمع وحده.

وتفاوتت مواقف الأشاعرة فى هذه المسألة من حيث إجمال الكلام فيها أو تفصيله.

فالأشاعرة الأوائل منذ شيخهم أبى الحسن فالباقلانى وابن فورك والجوينى قد تعرضوا لهذه المسألة وتناولوها تناولا عرضيا من خلال كتاباتهم فى مسائل العقيدة، ولم يفرد أحد هؤلاء المتقدمين فصولا خاصة لمناقشتها.

فالأشعرى يقرر أن عذاب القبر ثابت بالأخبار الصحيحة عن رسول الله ﷺ، وأنه لم يوجد حديث واحد ينفيه، واستدل كذلك بالآيات القرآنية التى استدل بها مثبتو عذاب القبر من أهل

السنة والجماعة وسلف الأمة[١٦].

ويقرر الباقلانى نفس الأدلة السمعية على عذاب القبر[١٧].

وجاء الغزالى وأفاض فى عذاب القبر وما يحدث للميت فى كتابيه " إحياء علوم الدين، والأربعين فى أصول الدين" وجعل لما " بعد الموت والدار الآخرة " فصلاً منفردًا من "الإحياء" كما جعله من قواعد العقائد "[١٨].

ولعل إسهاب الغزالى فى تفصيل الكلام فى عذاب القبر وتنوع هذا التعذيب للكافرين والمذنبين هو الذى فتح للمتأخرين من الأشاعرة وغيرهم باب المبالغة بل الغلو فى ذكر تفصيلات عذاب القبر ووصف منكر ونكير وأنهما إنما سميا بذلك لأنهما يأتيان للميت بصورة منكرة إلى آخر ما وصف به هذان الملكان من صفات مروعة دون الاعتماد على أدلة شرعية صحيحة[١٩]، وهم إنما فعلوا ذلك ذهابًا منهم إلى أن فى هذا نوعاً من الزجر عن المعاصى والكبائر.

ابن حزم:

ينكر ابن حزم فى كتابه " الفصل فى الملل والأهواء والنحل " أن تكون هناك حياة فى القبور قبل يوم البعث العظيم. فيذكر أن من ظن أن الميت يحيا فى قبره قبل يوم القيامة فخطأ، ويستدل على إنكاره الحياة فى القبر بآيات من القرآن الكريم من ذلك قوله تعالى ﴿ قَالُوا رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ ﴾ (غافر: ١١).

يقول ابن حزم: إنه لو كان الميت يحيا فى قبره لكان تعالى قد أماتنا ثلاثا وأحيانا ثلاثا، وهذا باطل وخلاف ما جاء به القرآن ويستثنى من ذلك من أحياه الله تعالى آية لنبى من الأنبياء ..

ويستدل ابن حزم كذلك على نفيه إحياء الموتى فى القبور بقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَحْيَآءُ وَلَا ٱلْأَمْوَٰتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَآءُ ۖ وَمَآ أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِى ٱلْقُبُورِ ﴾ (فاطر: ٢٢) فنفى السمع يعبر عن نفى الحياة للأجساد فى القبور"[٢٠].

ولقد تصدى لابن حزم كثير من علماء الأمة كالإمام ابن القيم[٢١]، وابن أبى العز الحنفى فى " شرح العقيدة الطحاوية " حيث يقول الأخير: " وليس السؤال فى القبر للروح وحدها كما قاله ابن حزم وغيره، وأفسد منه قول من قال: إنه للبدن بلا روح والأحاديث الصحيحة ترد القولين. وعذاب القبر يكون للنفس والبدن جميعا باتفاق أهل السنة والجماعة"[٢٢].

ويقول: " وقد تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ فى ثبوت عذاب القبر ونعيمه لمن كان لذلك أهلا، وسؤال الملكين، فيجب اعتقاد ثبوت ذلك والإيمان به، ولا نتكلم فى كيفيته؛ إذ ليس للعقل وقوف على كيفيته، لكونه لا عهد له به فى هذه الدار، والشرع لا يأتى بما تحار العقول، ولكنه قد يأتى بما تحار فيه العقول، فإن عود الروح إلى الجسد فى القبر ليس على الوجه المعهود فى الدنيا، بل تعاد الروح إليه إعادة غير الإعادة المألوفة فى الدنيا "[٢٣].

ويقول: " واعلم أن عذاب القبر هو عذاب البرزخ، فكل من مات وهو مستحق للعذاب ناله نصيبه منه، قبر أم لم يقبر، أكلته السباع أو احترق حتى صار رماداً ونسف فى الهواء، أو صلب أو غرق فى البحر، وصل إلى روحه وبدنه من العذاب ما يصل إلى المقبور . وما ورد من إجلاسه واختلاف أضلاعه ونحو ذلك – فيجب أن يفهم عن الرسول ﷺ مراده من غير غلو ولا تقصير، فلا يُحمّل كلامه ما لا يحتمله، ولا يقصر به عن مراده وما قصده من الهدى والبيان " (٢٤).

أ.د. شوقى على عمر

الهوامش:

(١) الحديث رواه البخارى فى صحيحه (كتاب الوضوء، باب من الكبائر)، مسلم (كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول، ووجوب الاستبراء منه) .
(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٨٢مكتبة الجندى بالقاهرة .
(٣) الآمدى: أبكار الأفكار ج٤/٣٣٥ تحقيق د. أحمد محمد المهدى – مطبعة دار الكتب سنة ٢٠٠٢م .
(٤) انظر: الجوينى: الإرشاد ص ٣٧٥، الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٨٢، الباقلانى: الإنصاف ص ٤٥، الإيجى: المواقف ص ٣٨٢، المواقف . وشرحه ج٨/ ٣١٧، التفتازانى: شرح المقاصد ج٥/١١١ ابن أبى العز الحنفى: شرح العقيدة الطحاوية ٤٤٧ .
(٥) الحديث رواه الترمذى عن أبى هريرة، وقال: حديث حسن صحيح .
(٦) الآمدى: أبكار الأفكار ج٤/٣٣٥-٣٣٦ .
(٧) الحديث متفق على صحته، (كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول، ووجوب الاستبراء منه) .
(٨) رواه مالك فى الموطأ (كتاب الطهارة) .
(٩) رواه مسلم عن أبى هريرة (كتاب المساجد، باب استحباب التعوذ من عذاب القبر وعذاب جهنم).
(١٠) رواه مسلم فى صحيحه (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت عليه وإثبات عذاب القبر والتعوذ منه) .
(١١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٠ وما بعدها .
(١٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٣٧ تحقيق فؤاد سيد الدار التونسية للنشر ١٩٧٤ وانظر: سليمان الشواشي: واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية – الدار العربية للكتاب سنة ١٩٩٣ .
(١٣) فضل الاعتزال ٢٠١-٢٠٢ .
(١٤)الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج٤/ ١١٧ تحقيق د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة دار الجيل بيروت سنة ١٩٨٥م .
(١٥) العلم الشامخ، فى إيثار الحق على الآباء والمشايخ ط القاهرة سنة ١٩٢٣.
(١٦) الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة ص ٧٠-٧١ طبعة أولى القاهرة سنة ١٣٤٨هـ .
(١٧) الباقلانى: الإنصاف ص ٤٠ تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى .
(١٨) راجع: إحياء علوم الدين، والأربعين، قواعد العقائد من الإحياء .
١٩) انظر على سبيل المثال – تحفة المريد للباجورى، وهى حاشية على جوهرة التوحيد للشيخ إبراهيم اللقانى ص ١٦٧ دار الكتب الحديثة بالقاهرة .
(٢٠) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج٤/١١٧-١٢٠ دار الجيل سنة ١٩٨٥ .
(٢١) راجع ردّ ابن القيم عليه فى كتابه "الروح" وفى غيره من الكتب.
(٢٢) شرح العقيدة الطحاوية ص ٤٥١ تحقيق جماعة من العلماء ط. سادسة سنة ١٤٠٠ هـ المكتب الإسلامى.
(٢٣) نفسه ص٤٥٠.
(٢٤) نفسه ص٤٥١ -٤٥٢، وانظر: الآمدى: إبكار الأفكار ج٤ / ٤٣٧-٤٤١، المواقف وشرحه ج٨/٣١٩-٣٢٠، ابن الهمام: المسايرة وشرحه المسمى المسامرة ص٣١٣ بتحقيقنا، التفتازانى: شرح المقاصد ج٥/١١٦-١١٧.

العرض

هـو مـا لا يقـوم بنفسـه ولابـد لـه مـن جوهـر يقـوم بـه. ويقابلـه الجوهـر، أو هـو مـا يقـوم فـى موضـوع أو مـا يقـوم بغيره، الموجود الذى يحتاج فى وجوده إلى محل يقـوم بـه كـالكـون المحتـاج إلى جسـم المتكون ليقوم به، وهو أحد الكليات الخمسـة التـى هـى (الجـنس – النـوع – الفصـل -العـرض) وينقسـم إلى عـرض عـام وعـرض خـاص، فـالعرض العـام: قول كلى يقال على كثيرين مختلفين فـى الحقيقـة قـولا غـير ذاتـى فـى موضـوعه، كالأسـود والأبـيض للإنسـان، والعـرض الخـاص: فهـو مـا يقـال علـى كلـى واحـد قـولاً عرضـيًا كالكاتب بالنسبة للإنسان.

والعـرض نوعـان: عـرض قـار الـذات تجتمع أجزاؤه فى الوجود ولا توجد إلا كـذلك كالبيـاض والسـواد القـائم بالجسـم الأبيض و الأسود، وغير قـار الـذات وهـو الـذى لا تجتمـع أجـزاؤه فـى الوجـود كالحركـة والسـكون، فـلا يجتمعان أبدًا على جسم واحد فى وقت واحد.

والعرض الـلازم هـو مـا يمتنـع تصـوره منفكًا عن الماهيـة كالكاتب بـالقوة بالنسبة للإنسان فإنها عرض بـالقوة لمن لم يمـارس الكتابـة ولازم مـن لوازمـه، وهـو عـرض بالفعـل لمن مـارس الكتابـة وباشرها.

والعرض المفارق هـو مـا يجـوز تصـوره منفكـا عـن الماهيـة، وهـو إمـا سـريع الـزوال كحمـرة الوجـه خجـلا وصـفرة الوجـه وجـلاً، وإمـا بطـىء الـزوال كنضارة الشباب.

ومنـه العـوارض، وقـد تكـون ذاتيـة وقـد تكـون مكتسـبة، فـالعوارض الذاتية هـى التى تلحق الشىء لما هـو هـو كـالتعجـب اللاحـق لـذات الإنسـان أو لجزئـه كالحركـة بـالإرادة اللاحقـة بواسطة أنه حيوان أو بواسطة أمر خارج عنـه كالضـحك اللاحـق للإنسـان مـن التعجب.

عـوارض غريبـة وهـى الحركـات العارضـة للجسم بسـبب أمـر خـارج أعـم مـن المعـروض كالحركـة اللاحقـة للجسم الأبيض بواسطة أنـه جسـم وهـو أعـم مـن الأبـيض وغـيره، وكـالعرض اللاحـق للأخـص كالضـحك بالنسـبة للحيـوان مـن منطلـق أنـه إنسـان وهـو أخص من الحيـوان، والعـرض الحاصـل بسـبب مباين كالحرارة العارضـة للماء بسبب النار وهى مباينة للماء.

عوارض مكتسبة وهـى التـى تكـون بسـبب كسـب العبـاد كالسـكر فإنـه لـيس ذاتيًـا ولا لازمًـا للماهيـة ولكنـه عارض مكتسب.

العرض ما لايدخل فى تقويم الماهية (الذات) كالقيام والقعود، وهو من لوازم الماهية لا ينفك عنها كالضحك بالقوة بالنسبة للإنسان.

وينقسم العرض إلى المقولات التى هى الكمية، والكيفية، والإضافة، والأين، ومتى، والوضع، وله، أن يفعل، وأن ينفعل[1]. بألا يقوم ماهية ما يقال عليه.

ابن سينا العرض اسم مشترك يقال على كثيرين مثل:

١ - لكل موجود فى محل

٢ - لكل موجود فى موضوع

٣ - للمعنى المفرد الكلى المحمول على كثيرين حملا غير مقوم للماهية وهو العرض.

٤ - لكل معنى موجود بالشىء خارج عن ماهيته.

٥ - لكل معنى يحمل على الشىء لأجل وجوده فى آخر يقارنه.

٦ - لكل معنى وجوده فى أول الأمر لا يكون، فالصورة عرض بالمعنى الأول.

والأبيض(أى الشىء ذو البياض) للثلج ليس عرضًا بالوجه الأول، والثانى هو عرض بالوجه الثالث، لأن هذا الأبيض الذى هو محمول غير مقوم هو فى جوهر ليس فى موضوع ولا فى محل بل البياض هو كذلك، ثم البياض لا يحمل على الثلج إلا بالاشتقاق من البياض ولا يحمل كما هو، وحركة الأرض إلى أسفل عرض بالوجه الأول والثانى والثالث وليس عرضًا، الوجه الخامس والسادس والرابع، وحركتها إلى أعلى عرض بجميع الوجوه، وحركة القاعد فى السفينة عرض بالوجه السادس والرابع[2].

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش:

(١) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص٧ -٨.

(٢) ابن سينا: رسائل فى حدود الأشياء ص٨٨.

العرض والحساب

الحساب مأخوذ من حَسَبَ الشيء يحسُبُه، بالضم، حَسْبًا وحِسابًا وحسابة: عدَّه. وفي التهذيب: حسِبْتُ الشيء احسبه حسابًا، وحسبت الشيء أحْسُبه حِسبانًا وحُسبانًا: وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾(البقرة: ٢٠٢) أي حسابه واقع لا محالة، وكل واقع فهو سريع، وسرعة حساب الله أنه لا يشغله حساب واحد عن محاسبة الآخر؛ لأنه سبحانه لا يشغله سمع عن سمع، ولا شأن عن شأن. . والحسبان: الحساب"[١].

أما العرض فقد قال الإمام الرازي في قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ﴾ (الحاقة:١٨) العرض عبارة عن المحاسبة والمساءلة"[٢] وهو إطلاع الله العباد على أعمالهم خيرًا كانت أو شرًا، قولاً كانت أو فعلاً أو اعتقادًا. والحساب منه اليسير ومنه العسير، ومنه ما هو بالعدل، ومنه ما هو بالفضل، قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ (الانشقاق:٧ -٨). وعن عائشة -رضى الله عنها - قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "اللهم حاسبني حسابًا يسيرًا، قلت: وما الحساب اليسير؟ قال: ينظر في كتابه ويتجاوز عن سيئاته، فأما من نوقش الحساب فقد هلك". وعن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: "من نوقش الحساب فقد هلك"، فقلت يا رسول الله: إن الله يقول: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ (الانشقاق:٧ -٨). قال: "ذلك العرض، ولكن من نوقش الحساب عذب"[٣]. ومعنى "نوقش": استقصى عليه. قال القاضي: وقوله "عذب" له معنيان: أحداهما: أن نفس المناقشة وعرض الذنوب والتوقيف عليها هو التعذيب لما فيه من التوبيخ. والثاني: انه مفض إلى العذاب بالنار. ويؤيد قوله في الرواية الأخرى: "هلك" مكان "عذب" هذا كلام القاضي. وهذا الثاني هو الصحيح، ومعناه أن التقصير غالب في العباد، فمن استقصى عليه ولم يسامح هلك ودخل النار، ولكن الله تعالى يعفو ويغفر، ما دون الشرك لمن يشاء"[٤].

وقال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ۚ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ (غافر: ١٧)

قال الإمام الرازي: "واعلم أنه لما شرح صفات القهر في ذلك اليوم،

أردفه ببيان صفات العدل والفضل فى ذلك اليوم ﴿ ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ (غافر: ١٧) وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: هذا الكلام اشتمل على أمور ثلاثة: أولها: إثبات الكسب للإنسان. والثانى: أن كسبه يوجب الجزاء، والثالث: أن ذلك الجزاء إنما يستوفى فى ذلك اليوم. فهذه الكلمة على اختصارها مشتملة على هذه الأصول الثلاثة، وهى أصول عظيمة الموقع فى الدين"[٥]

وقال: "ومن صفات ذلك اليوم قوله ﴿ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ ﴾ (غافر: ١٧) والمقصود أنه لما قال:"اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) أردفه بما يدل على أنه لا يقع فى ذلك اليوم نوع من أنواع الظلم. . . ثم قال تعالى :﴿ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾ (غافر ١٧) وذكر هذا الكلام فى هذا الموضع لائق جدًا؛ لأنه تعالى لما بيَّن أنه لا ظلم، بين أنه سريع الحساب. وذلك يدل على أنه يصل إليهم ما يستحقونه فى الحال والله اعلم"[٦]. وقال الحليمى: "وقد وصف الله تعالى نفسه فى كتابه بأنه أسرع الحاسبين، وأنه سريع الحساب، وقال: ﴿ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴾ (أنبياء: ٤٧) فقيل: إن معناه محاسبة الخلائق لا يعتاص عليهم لكثرتهم وكثرة أعمالهم."[٧]

وقال الرازى فى قوله تعالى: ﴿ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴾ (الأنبياء: ٤٧) "الغرض منه التحذير؛ فإن المحاسب إذا كان فى العلم بحيث لا يمكن أن يشتبه عليه شىء، وفى القدرة بحيث لا يعجز عن شىء، حقيق بالعاقل أن يكون فى أشد الخوف منه. ويروى عن الشبلى - رحمه الله تعالى - أنه رؤى فى المنام، فقيل له: ما فعل الله بك؟ فقال: حاسبونا فدققوا ثم منوا فأعتقوا"[٨] والناس تجاه الحساب ثلاثة أقسام: قسم يدخل الجنة بغير حساب؛ وقسم يدخل النار بغير حساب . لشدة غضب الجبار عليهم وعظم ذنوبهم، وقسم يوقف للحساب.

قال الحليمى "والحساب وإن كان الله تعالى ذكره جملة، وكذلك جاء ذكره فى كثير من الأخبار، فإن فى بعضها دلالة على أن كثيرًا من المؤمنين يدخلون الجنة بغير حساب وهم المتوكلون، فصار الناس إذًا ثلاث فرق: فرقة لا تحاسب أصلاً، وفرقة تحاسب حسابًا يسيرًا، وهاتان الفرقتان من المؤمنين، من يكون أدنى إلى رحمة الله فيدخله بغير حساب. وليس يبعد أن يكون من الكفار من يكون أدنى إلى غضب الله فيدخله النار بغير حساب فتكون الفرق أربعًا"[٩] .

وعن كيفية المحاسبة وصفتها: قال الحليمى: "ولا يمكن أن يقطع فى صفة المحاسبة بشىء ؛ لأنها لا تدرك إلا بتوقيف[١٠]

وقد أخبر جل ثناؤه أن المحاسبة

تكون بمشهد النبيين والشهداء، فقال عز وجل: ﴿ وَجِاْىٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِيَ بَيۡنَهُم بِٱلۡحَقِّ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ﴾ (الزمر: ٦٩)

وأما إخبار الله عن شهادة الجوارح على أهلها بقوله تعالى: ﴿ يَوۡمَ تَشۡهَدُ عَلَيۡهِمۡ أَلۡسِنَتُهُمۡ وَأَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ (النور: ٢٤)، وقوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمۡ لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَاۖ قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖۚ وَهُوَ خَلَقَكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ۝ وَمَا كُنتُمۡ تَسۡتَتِرُونَ أَن يَشۡهَدَ عَلَيۡكُمۡ سَمۡعُكُمۡ وَلَآ أَبۡصَٰرُكُمۡ وَلَا جُلُودُكُمۡ وَلَٰكِن ظَنَنتُمۡ أَنَّ ٱللَّهَ لَا يَعۡلَمُ كَثِيرٗا مِّمَّا تَعۡمَلُونَ ﴾ (فصلت: ٢١ -٢٢)، وقوله عز وجل: ﴿ ٱلۡيَوۡمَ نَخۡتِمُ عَلَىٰٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ وَتُكَلِّمُنَآ أَيۡدِيهِمۡ وَتَشۡهَدُ أَرۡجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ﴾ (يس: ٦٥).

يقول الحليمى: "وذلك - والله أعلم - يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون زيادة على ما ينطق به كتاب بعض العصاة، يريد الله تعالى به فضيحته يوم القيامة؛ لأنه كان فى الدنيا يجاهر بالفواحش.. والآخر: أن لا يعترف من يقرأ كتابه بما ينطق به، وعلى هذا يقولون لجلودهم: لم شهدتم علينا"[١١].

ولقد أشار الرسول ﷺ أن من أمته من يدخل الجنة بغير حساب فقد روى عن ابن عباس رضى الله عنهما - عن النبى ﷺقال: "عرضت على الأمم، فرأيت النبى ومعه الرهط، والنبى و معه الرجل والرجلان؛ و النبى وليس معه أحد، ورفع إلىّ سواد عظيم، فظننت أنهم أمتى، فقيل لى، هذا موسى وقومه، ولكن انظر إلى الأفق، فنظرت فإذا سواد عظيم، فقيل لى: هذه أمتك ومعهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب"، ثم نهض فدخل منزله، فخاض الناس فى أولئك الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب، فقال بعضهم: فلعلهم الذين صحبوا رسول الله ﷺ فقال بعضهم: لعلهم الذين ولدوا فى الإسلام فلم يشركوا بالله شيئًا. فخرج عليهم رسول الله ﷺ ، وقال: "هم الذين لا يرقون ولا يسترقون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون" فقام عكاشة بن محصن فقال: ادع الله يجعلنى منهم فقال: "أنت منهم" ثم قام رجل آخر فقال: ادع الله يجعلنى منهم. فقال: "سبقك بها عكاشة" قال ابن القيم: وليس عند البخارى "لا يرقون" قال شيخنا (ابن تيمية): وهو الصواب"[١٢].

وقال ابن القيم: " فإن النبى ﷺ جعل الوصف الذى يستحق به هؤلاء دخول الجنة بغير حساب هو تحقيق التوحيد وتجريده، فلا يسألون غيرهم أن يرقوهم ولا يتطيرون وعلى ربهم

يتوكلون، والطيرة نوع من الشرك وتركهم الاسترقاء والتطير هو من تمام التوكل على الله[١٣].

وقال رسول الله ﷺ: "إن الله اعطانى سبعين ألفا يدخلون الجنة بغير حساب" فقال عمر ﷺ: يا رسول الله فهلا استزدته؟ فقال: "استزدته فأعطانى مع كل من السبعين ألفا سبعين ألفا" فقال عمر: يا رسول الله، فهلا استزدته؟ قال: "لقد استزدته فأعطانى هكذا" وفتح أبو وهب يديه. قال أبو وهب قال هشام: هذا من الله لا يدرى عدده"[١٤].

وعنه ﷺ: "يدخل الجنة من أمتى سبعون ألفا ليس عليهم حساب" فقيل له: هلا أستزدت ربك؟ فقال: "استزدته فزادنى مع كل واحد من السبعين ألفا سبعين ألفا فقيل: هلا استزدت ربك؟ فقال:" استزدته فزادنى ثلاث حثيات بيده الكريمة"

وأخرج الطبرانى أن النبى ﷺ قال: "إن الله وعدنى أن يدخل من أمتى ثلاث مائة ألف الجنة" فقال عمير: يا رسول الله زدنا، فقال هكذا بيده، فقال عمير: يا رسول الله زدنا، فقال عمر: حسبك يا عمير، فقال: ما لنا ولك ياابن الخطاب، وما عليك أن يدخلنا الله الجنة، فقال عمر: إن الله عز وجل إن شاء أدخل الناس الجنة بحفنة أو بحثية واحدة، فقال رسول الله ﷺ: "صدق عمر"[١٥].

أ. د. شوقى على عمر

الهوامش:

(١) لسان العرب ، مادة (حسب) .
(٢) الرازى: التفسير الكبير ١٩/٣٠ .
(٣) نفسه ١٠٦/٣١، والحديث أخرجه مسلم فى صحيحه (كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب إثبات الحساب)، والبخارى فى (كتاب العلم، باب ٣٥، كتاب التفسير، سورة الانشقاق) ، والترمذى فى سننه (أبواب القيامة، باب ٥) وقال الترمذى: حديث حسن صحيح .
(٤) تعليق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقى (مختصراً من شرح النووى) ج٤/ ٢٢٠٤ .
(٥) التفسير الكبير ج٤٧/٢٧ .
(٦) نفسه ٤٨/٢٧ .
(٧) الحليمى: المنهاج فى شعب الإيمان ٣٨١/١ دار الفكر ١٩٧٩م .
(٨) التفسير الكبير ١٧٨/٢٢.
(٩) الحليمى: المنهاج فى شعب الإيمان ٣٨٤/١.
(١٠) نفسه ٣٨٠/١ .
(١١) نفسه ٣٨٣/١ .
(١٢) الحديث أخرجه: الحكيم الترمذى فى النوادر، والطبرانى ١٨١/٢٥ فى الكبير، وانظر: الجرح والتعديل ٨٣/٤، والميزان ١٢٠/٢ .
(١٣) ابن القيم الجوزية: حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح ص ١٠٧-١٠٨، باب ٣٢ فيمن يدخل الجنة من هذه الأمة بغير حساب وذكر أوصافهم، ط . مكتبة نهضة مصر ١٩٧١م.
(١٤) الحديث أخرجه أحمد فى مسنده ١٩٧/١، والبزار والطبرانى كما فى المجمع ٤١١/١٠، والحكيم الترمذى فى النوادر.
(١٥) الحديث أورده ابن القيم فى حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح ص ١١٠-١١١ .

مراجع للاستزادة:

١- أبو هاجر. محمد السعيد زغلول آل بسيونى: موسوعة أطراف الحديث النبوى ط دار الفكر – بيروت – لبنان ط١ ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
٢- أحمد بن حنبل (الإمام): مسند أحمد بن حنبل. الموسوعة الحديثة. مؤسسة الرسالة ط١ ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
٣- ابن العربى: أبو بكر محمد بن عبد الله أحكام القران . ط دار الفكر العربى جـ٣ . ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، أحكام القرآن – ط دار الكتب العلمية . بيروت – لبنان ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
٤- ابن حزم . أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الفصل فى الملل والأهواء والنحل. مكتبة السلام العالمية ط مطبعة صبيح، سنة ١٣٤٨هـ.
٥- ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ط مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٦م. الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر.
٦- ابن كثير: أبو الفداء عماد الدين بن كثير تفسير القرآن العظيم. ط مكتبة الإيمان. المنصورة. ط١.
٧- ابن منظور: لسان العرب ط دار المعارف.
٨- إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا ط الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٦م.
٩- البخارى: محمد بن إسماعيل التجارى صحيح الإمام البخارى ط دار الفكر.
١٠- البجورى: إبراهيم البيجورى (شيخ الإسلام) شرح البيجورى على الجوهر ط إدارة المعاهد الأزهرية ١٣٩٨ه/١٩٧٨م.
١١- البيهقى السنن الكبرى، تصوير بيروت.

١٢- الترمذي: سنن الترمذي ط مصطفى الحلبى
١٣- التوحيدي: أبو حيان محمد بن يوسف الشهير بأبى حيان تفسير البحر المحيط ط ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م. دار الفكر العربى. بيروت.
١٤- الرازى مفتاح الغيب ط٣ دار إحياء التراث العربى. بيروت.
١٥- الراغب الأصفهانى أبو القاسم بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى. دار إحياء التراث العربى. ببيروت. لبنان ط١ ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
١٦- الزرقانى: محمد عبد العظيم الزرقانى. مناهل العرفان فى علوم القران نشر مكتبة زهران – الدراسة ط عيسى البانى الحلبى ط٣.
١٧- الزمخشرى أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ط دار المعرفة بيروت. الشهرستانى: أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهر ستانى مؤسسة الحلبى القاهرة ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م.
١٨- الطحاوى: ابن أبى العز الحنفى شرح العقيدة الطحاوية ط ٨ ١٤٠٤هـ/١٩٨٤ ط المكتب الإسلامى ببيروت.
١٩- القرطبى: أبو عبد الله بعد أحمد الأنصارى تفسير القرطبى. ط دار الريان للتراث.
٢٠- القيس: أبو طالب المكى القيس الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحجمها . ط مؤسسة الرسالة. ببيروت. الطباعة الثانية ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
٢١- سهيل زكار (دكتور) تعريب وتقديم. المعجم الموسوعى. ط دار الكتاب العربى.
٢٢- عبد العزيز سيد الأهل من الأشباه والنظائر فى القران الكريم. ط وزارة الأوقاف. الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ/١٩٨٠م.
٢٣- عوض . بكر زكى (دكتور) المدخل إلى علم مقارنة الأديان . ط وزارة الأوقاف . الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م دعوة الرسل بجد الكتاب المقدس والقران الكريم . مكتبة رشوان ط١ ١٩٩٣م.
٢٤- مجمع اللغة العربية . معجم ألفاظ القران الكريم ط ٢ الهيئة المصرية العامة ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.
٢٥- محمد الأحمدى أبو النور (دكتور) . شذرات من علوم السنة، وزارة الأوقاف ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
٢٦- محمد عبده (الأمام) رسالة التوحيد . مكتبة الأسرة ٢٠٠٥م.
٢٧- محمد على (مولانا) دين الإسلام نظرة جديدة إلى الإسلام، ط الزهراء للإعلام العربى ط١ ١٤١٤هـ/١٩٩٥م.
٢٨- مسلم . صحيح مسلم ط عيسى الحلبى.

عصمة الأنبياء

العصمة فى اللغة :

العصمة فى كلام العرب لها معانٍ المنع، وعصمة الله عبده : أن يعصمه مما يوبقه، وفى التنزيل: ﴿ لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ ﴾ (هود:٤٣).

أى لا معصوم إلا المرحوم، قال الأزهرى : والحذاق من النحويين اتفقوا على أن قوله : ﴿ لا عاصم﴾ بمعنى لا مانع وأنه فاعل لا مفعول، واعتصم فلان بالله إذا امتنع به.

ومنها الحفظ، يقال عصمته فانعصم واعتصمت بالله إذا امتنعت بلطفه من المعصية، واعتصم به واستعصم، امتنع وأبى، قال الله ﷻ : حكاية عن امرأة العزيز فى أمر يوسف حين راودته عن نفسه ﴿فَٱسْتَعْصَمَ ﴾ (يوسف:٣٢).

أى تأبى عليها ولم يُجبْهَا إلى ما طلبت، وفى الحديث: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم»[1].

وللكلمة معانٍ أخرى تبلغ حدًا فى الكثرة ولكنها ليست من المراد فى هذا الموضع[2] وقد تناول الراغب الأصفهانى العصمة فى ضوء آيات القرآن ومما ذكره : وعصمة الأنبياء حفظه إياهم أولاً بما خصهم الله به من صفاء الجوهر ، ثم بما أولاهم من الفضائل الجسمية والنفسية ثم بالنصرة وتثبيت أقدامهم، ثم بإنزال السكينة عليهم وبحفظ قلوبهم والتوفيق، قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ﴾ (المائدة: ٦٧).

والعصمة شبه السوار، والمعصم موضعها من اليد، وقيل للبياض بالرسغ عصمة تشبيها بالسوار وذلك كتسمية البياض بالرجل تحجيلاً وعلى هذا قيل غراب أعصم[3].

وفى معجم ألفاظ القرآن الكريم ورد... العصمة: المنع والحفظ ماديًا ومعنويًا، وعصمه كضربه: منعه ووقاه. وأعصم هو لجأ إلى ما يمنعه ... وعصمة الله الرسول: حفظه، إياه ومنعه وعصمة النكاح: عُقْدَتُه، وجمعها عِصَم قال الله تعالى ﴿ وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ ﴾ (الممتحنة: ١٠) والمراد عقود النكاح، ثم جاءت المادة فى (النساء ١٤٦، ويوسف ٣٢، والمائدة ٦٧، والأحزاب ٦٧، وهود ٤٣، وآل عمران ١٠١، والحج ٧٨، ويونس ٢٧، وغافر ٣٣)[4].

ويمكن القول إن العصمة بحق الأنبياء تنقسم إلى ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: الحفظ فى الأقوال

المبلّغة عن الله

المرتبة الثانية: الحفظ فى الأفعال التى تصدر عن النبى أو الرسول.

المرتبة الثالثة: الحفظ من قتل المشركين وهذا خاص بالرسول محمدﷺ وهذا الإجمال يحتاج إلى بيان:

المرتبة الأولى: الحفظ فى الأقوال المبلغة عن الله، وهذا أوضح ما يكون فى تصريح الأنبياء بحق ما بلغوا عن ربهم، وقد أُمِرَ الرسول ﷺ أن يقول أن: ﴿قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (يونس: ١٦)

وقوله ﷺ حين طلب منه أن يأتى بغير هذا القرآن أن يبدله أو تبدله: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (يونس:١٥)

وفى القرآن ورد قول الحق: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴿٤٦﴾ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَٰجِزِينَ﴾ (الحاقة: ٤٤ -٤٧)

بل إن السنة النبوية المرفوعة إلى الرسول ﷺ وحى إلهى، وفى الحديث: "ألا إنى أوتيت القرآن ومثله معه"[(٥)]

وأما الآيات الكريمة التى وردت فى سورة الحج فى قول الحق سبحانه:

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾ لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ (الحج: ٥٢ -٥٣).

والآيات التى وردت فى سورة النجم فى قول الحق سبحانه: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴿٢٢﴾ إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ﴾(النجم: ١٩-٢٣).

فهى من الآيات المحكمات التى لم يتطرق إليها زيادة أو نقصان ودعوى أن آيات الحج تشير إلى نزغ الشيطان فى قلوب المشركين بمكة بأن الرسول امتدح آلهتهم عارية عن الصحة، وما ذهب إليه بعض المفسرين عارٍ من الصحة تمامًا، وخير من عالج هذا الأمر بحكمة ما كتبه القرطبى، والرازى.

وأما ابن جرير الطبرى، والبزار، وابن إسحاق، والبغوى، والقاضى عياض، وغيرهم فقد ذهبوا إلى أن ذلك قد وقع وهو ما يعنى نفى العصمة

فى القول، وهو أمر لا يقبله عقل ولا نقل.

ومع أن الزمخشرى من أصحاب المدرسة العقلية إلا أنه ذكر فى تفسيره وقوع هذه العبارة " **تلك الغرانيق العلا وإن شفاعتهن لترتجى** "وقد ذكر ان السبب فى نزول هذه الآية - آية الحج - أن رسول الله ﷺ لما أعرض عنه قومه وشاقوه وخالفوه ولم يشايعوه على ما جاء به لفرط ضجره من إعراضهم ولحرصه وتهالكه على إسلامهم أن لا ينزل عليه ما ينفرهم ، لعله يتخذ ذلك طريقاً إلى استمالتهم واستنزالهم عن غيهم وعنادهم فاستمر به ما تمناه حتى نزلت عليه سورة النجم وهو فى نادٍ فى قومه وذلك التمنى فى نفسه فأخذ يقرؤها فلما بلغ قوله ﴿ومناة الثالثة الأخرى﴾. ألقى الشيطان فى أمنيته التى تمناها. أى وسوس إليه بما شيعها به فسبق لسانه على سبيل السهو والغلط إلى أن قال تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى – وروى الغرانقة - ولم يفطن له، حتى أدركته العصمة فتنبه عليه، وقيل نبهه جبريل عليه السلام أو تكلم الشيطان بذلك فأسمعه الناس فلما سجد فى آخرها اى آخر سورة النجم سجد معه جميع من فى النادى وطابت نفوسهم وكان تمكين الشيطان من ذلك محنة من الله وابتلاء زاد المنافقون به شكاً وظلمةً والمؤمنون نورًا وإيقانًا والمعنى: أن الرسل والأنبياء من قبلك كانت هجيراهم كذلك، إذا تمنوا مثل ما تمنيت مكن الله الشيطان ليُلقى فى أمانيهم مثل ما ألقى فى أُمنيتك ؛ إرادة امتحان من حولهم، والله سبحانه له أن يمتحن عباده بما شاء من صنوف المحن وأنواع الفتن ... وقيل تمنى قرأ .. وأمنيته قراءته ، وتلك الغرانيق إشارة إلى الملائكة أى هم الشفعاء لا الأصنام"[٦١].

وهذا عجيب من الزمخشرى وأما فخر الدين الرازى، فقد مثل مدرسة الاعتدال، فذكر القصة قريبا مما سبق عند الزمخشرى ولكنه حرص على إثبات عصمة الأقوال للرسل كما هى فى الأفعال . ومن كلام الرازى ننقل بتصرف: "**أما أهل التحقيق فقد قالوا هذه الرواية باطلة موضوعة** واحتجوا عليه بالقرآن والسنة والمعقول".

أما الاحتجاج بالقرآن فمن وجوه: (أحدها) قوله تعالى: : ﴿ وَلَوۡ تَقَوَّلَ عَلَيۡنَا بَعۡضَ ٱلۡأَقَاوِيلِ ۝٤٤ لَأَخَذۡنَا مِنۡهُ بِٱلۡيَمِينِ ۝٤٥ ثُمَّ لَقَطَعۡنَا مِنۡهُ ٱلۡوَتِينَ ۝٤٦ فَمَا مِنكُم مِّنۡ أَحَدٍ عَنۡهُ حَٰجِزِينَ﴾ (الحاقة: ٤٤ -٤٧)

(ثانيها) قوله تعالى: ﴿ قُلۡ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلۡقَآيِٕ نَفۡسِيٓۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۖ ﴾ (يونس:١٥).

(ثالثها) قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣ -٤)

فلو أنه قرأ عقيب هذه الآية : تلك الغرانيق العلى . لكان قد ظهر كذب الله تعالى وذلك لا يقول به مسلم.

(رابعها) قوله تعالى: ﴿وَإِن كَادُواْ لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنَا غَيْرَهُۥ وَإِذًا لَّٱتَّخَذُوكَ خَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٣).

وكلمة كاد عند بعضهم معناها قرب أن يكون الأمر كذلك مع أنه لم يحصل.

(خامسها) قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَآ أَن ثَبَّتْنَٰكَ لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٤).

وكلمة لولا تفيد انتفاء الشىء لانتفاء غيره، فدل على أن ذلك الركون القليل لم يحصل.

(سادسها) قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ (الفرقان: ٣٢)

(سابعها) قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ (الأعلى: ٦).

ويبطل الرازى هذه القصة من السنة النبوية فيقول: وإثبات العصمة القولية كما يرى الفخر الرازى : " وأما السنة فهى ما روى عن محمد بن إسحاق بن خزيمة أنه سُئِل عن هذه القصة فقال هذا وضع من الزنادقة وصنف فيه كتابًا.

وقال الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقى: هذه القصة غير ثابتة من جهة النقل ثم أخذ يتكلم أن رواة هذه القصة مطعون فيهم.

كما أن البخارى قد روى هذه القصة فى صحيحه وذكر أن النبى عليه السلام قرأ سورة النجم وسجد فيه المسلمون والمشركون والإنس والجن وليس فيه حديث الغرانيق، وروى هذا الحديث من طرق كثيرة وليس فيها البتة حديث الغرانيق.

الرد العقلى: وأما المعقول فمن وجوه:

(أحدها) أن من جوز على الرسول ﷺ تعظيم الأوثان فقد كفر لأن من المعلوم بالضرورة أن أعظم سعيه كان فى نفى الأوثان.

(ثانيها) أنه عليه السلام ما كان يمكنه فى أول الأمر أن يُصلى ويقرأ القرآن عند الكعبة آمنًا أذى المشركين له حتى كانوا ربما مدوا أيديهم إليه وإنما كان يصلى إذا لم يحضروها ليلاً أو فى أوقات خلوة وذلك يبطل قولهم.

(ثالثها) أن معاداتهم للرسول كانت أعظم من أن يقروا بهذا القدر من القراءة دون أن يقفوا على حقيقة الأمر. فكيف أجمعوا على أنه أعظم آلهتهم حتى خروا سُجَّدًا مع أنه لم يظهر عندهم موافقته لهم .

(رابعها) قوله: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ﴾ (الحج: ٥٢) .

وذلك لأن إحكام الآيات بإزالة ما يلقيه الشيطان عن الرسول أقوى من نسخه بهذه الآيات التى تُبْقِى لشبهة معها، فإذا أراد الله إحكام الآيات لئلا يلتبس ما ليس بقرآن قرآنا، فإن الشيطان يمنع من ذلك أصلا.

(خامسها) وهو أقوى الوجوه: أننا لو جوزنا ذلك ارتفع الأمان عن شرعه وجوزنا فى كل واحد من الأحكام والشرائع أن يكون كذلك، ويبطل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ (المائدة:٦٧)

فإنه لا فرق فى العقل بين النقصان عن الوحى وبين الزيادة فيه.

فبهذه الوجوه عرفنا على سبيل الإجمال أن هذه القصة موضوعة وأن أكثر ما فى الباب أن جمعًا من المفسرين ذكروها لكنهم ما بلغوا حد التواتر، وخبر الواحد لا يعارض الدلائل النقلية والعقلية المتواترة[٧].

كما حرص فخر الدين الرازى على إبطال كون الرسول ﷺ قد تكلم بهذه العبارات (تلك الغرانيق العلى) ... : هذا يحتمل ثلاثة أوجه، فإنه إما أن يكون قال هذه الكلمة سهوًا أو قسرًا أو اختيارًا.

أما الوجه الأول - وهو التكلم بهذا سهوًا ونسبه ذلك إلى قائله فقد رده الرازى قائلاً: وهذا ضعيف أيضًا لوجوه:

(أحدها) أنه لو جاز هذا السهو لجاز فى سائر المواضع وحينئذ تزول الثقة عن الشرع.

(ثانيها) أن الساهى لا يجوز أن يقع منه مثل هذه الألفاظ المطابقة لوزن السورة وطريقتها ومعناها، فإنا نعلم بالضرورة أن واحدًا لو أنشد قصيدة لما جاز أن يسهو حتى يتفق منه بيت شعر فى وزنها ومعناها وطريقتها.

(ثالثها) هب أنه تكلم بذلك سهوًا فكيف لم ينبه لذلك حين قرأها على جبريل عليه السلام، وذلك ظاهر.

وأما الوجه الثانى: وهو التكلم بهذا على سبيل القسر من قبل الشيطان فباطل لوجوه

(أحدها) أن الشيطان لو قدر على ذلك فى حق النبى عليه السلام لكان اقتداره علينا أكثر فوجب أن يزيل الشيطان الناس عن الدين ولجاز فى أكثر ما يتكلم به الواحد منا أن يكون ذلك بإجبار الشيطان.

(ثانيها) أن الشيطان لو قدر على هذا الإجبار لارتفع الأمان عن الوحى لقيام هذا الاحتمال.

(ثالثها) أنه باطل بدلالة قوله تعالى: حاكيًا عن الشيطان: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوۡتُكُمۡ فَٱسۡتَجَبۡتُمۡ لِيۖ فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوٓاْ أَنفُسَكُم﴾ (إبراهيم: ٢٢).

وقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَيۡسَ لَهُۥ سُلۡطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ۝ إِنَّمَا سُلۡطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوۡنَهُۥ﴾ (النحل:٩٩ -١٠٠).

وقال الشيطان متوعدًا بنى آدم مستثنيًا منهم: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنۡهُمُ ٱلۡمُخۡلَصِينَ﴾ (ص:٨٣).

ولاشك أنه عليه السلام كان سيد المخلصين.

الوجه الثالث: وهو أنه تكلم عليه السلام بهذا الكلام اختيارًا، فباطل من طريقين:

الطريق الأول: أن هذه الكلمة باطلة، وما كان لرسول أن يدعو إلى باطل ولا يمكن قبول ذلك لأى علة من العلل أو سبب من الأسباب، ولا يمكن أن يُلقى الشيطان ذلك على لسانه، وهذا الكلام لا يقول به مسلم .

الطريق الثانى: أن هذا الكلام غير باطل أو أنه قبل مجاراة لهم وهو مصادم جملة وتفصيلاً لدعوة الرسول ﷺ ولو جاز ذلك بناء على هذا التأويل فلم لا يجوز أن يظهروا كلمة الكفر فى جملة القرآن أو فى الصلاة بناء على هذا التأويل، ولكن الأصل فى الدين أن لا يجوز على الانبياء والرسل شىء من ذلك لأن الله تعالى قد نصبهم حجة واصطفاهم للرسالة فلا يجوز عليهم ما يطعن فى ذلك أو ينفر، ومثل ذلك فى التنفير أعظم من الأمور التى حثه الله تعالى على تركها كنحو الفظاظة والكتابة وقول الشعر، فهذه الوجوه المذكورة فى قوله : تلك الغرانيق العلا قد ظهر على القطع كذبها [٨]

وهكذا أكد الرازى القول بأن عصمة الأنبياء ثابتة فى أقوالهم، ومما يؤكد هذا بحق الرسول ﷺ ما يلى :

١- رفضه عليه الصلاة والسلام كل العروض التى عرضت عليه من أجل مهادنة قومه فى دعوته، فكيف يرفض عرضهم ويأتلف بالباطل قلوبهم.

٢- أسلوب القرآن فى سورة النجم يبطل ورود مثل هذا الكلام على لسانه لأنه بعد ذكر أسماء الأصنام التى اتخذها المكيون من دون الله قال لهم القرآن: إلى آية للبحث ﴿إِنۡ هِيَ إِلَّآ أَسۡمَآءٞ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍ﴾ (النجم :٢٣)

٣- عندما أنكر أهل مكة على الصحابة كتابة كل ما يصدر عن الرسول بشأن القرآن، وعندما شكك بعض أهل الكتاب فيما يصدر عنه قائلين : إن محمدًا بشر يخطئ ويصيب كما يفعل سائر البشر فكيف تكتبون عنه كل ما يقول فى الغضب والرضا، قال عليه السلام لعبد الله ابن عمرو " اكتب، فو الذى نفسى بيده، ما خرج منه إلا حق"[٩].

٤- كان عليه الصلاة والسلام يمزح ولا يقول إلا حقا فى مزاحه.

المرتبة الثانية: عصمة الأفعال التى تصدر عن النبى أو الرسول.

لما كان الأنبياء قدوة للمدعوين، فإن الحق خصهم بالسلامة فى السلوك قبل النبوة وبعدها، لأن خصوم الأنبياء إنما يبحثون فى تواريخهم ما يطلبون به رد دعواهم النبوة اعتمادًا على مخالفة الأفعال للأقوال، وإتباع الأنبياء إن وجدوا فى سلوك النبى ما يُعاب فإن شيئاً فى أنفسهم سيقع بشأن دعوتهم ولهذا رأينا إشارات القرآن تتحدث عن كثيرين منهم قبل النبوة والرسالة بما يدل على رعاية وعناية خاصة بهم، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَـٰلِمِينَ ﴾ (الأنبياء:٥١).

وقال بحق إسماعيل: ﴿ فَبَشَّرْنَـٰهُ بِغُلَـٰمٍ حَلِيمٍ ﴾ (الصافات:١٠١). وقال بحق إسحاق: ﴿ وَبَشَّرْنَـٰهُ بِإِسْحَـٰقَ نَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ ﴾ (الصافات: ١١٢).

وقال بحق موسى: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴾ (طه : ٣٩) وقال ﴿ وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى ﴾ (طه :٤١) وقال بحق يحيى: ﴿ مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ ﴾ (آل عمران: ٣٩) . وقال بحق عيسى عليه السلام: قال تعالى: ﴿ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا ۝٢٩ قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَـٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا ۝٣٠ وَجَعَلَنِى مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَـٰنِى بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴾ (مريم: ٢٩ -٣١) .

وقال بحق محمد ﷺ ﴿ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ ﴾ (الضحى:٦ -٨)

وعندما ذكر الله الأنبياء السابقين قال للرسول ﷺ: ﴿ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾ (الأنعام:٩٠) قال لنا نحن المسلمين: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْـَٔاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴾ (الأحزاب:٢١).

فهل يأمر الله خلقه بالاقتداء بمن يرتكبون كبيرة أو يُصرون على صغيرة . إن أفعال الرسل قبل النبوة وبعدها محل اعتبار، ولعل الحكمة فى كون الرسول من بين المرسل إليهم تتجلى فى العلم به تاريخا ونشأة، ولهذا رأينا بعض الأمم تشهد لأنبيائها بالصلاح وحُسْن السيرة ويرون فى دعوته مخالفة لما هم عليه لا لما كان عليه من التزام .

هؤلاء قوم صالح يقولون له ﴿ يَـٰصَـٰلِحُ قَدْ كُنتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَـٰذَآ أَتَنْهَىٰنَآ أَن نَّعْبُدَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا ﴾ (هود: ٦٢).

والرسول ﷺ كان يقول لقومه: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (يونس:١٦). ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ (التوبة: ١٢٨).

وأما المعارضون للنبوة والرسالة فقد بحثوا عما يردون به نبوة المرسلين، وعلى رأس هؤلاء فرعون الذى قال لموسى عليه السلام: ﴿وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ ٱلَّتِى فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (الشعراء:١٩). فكان رد موسى عليه السلام: ﴿فَعَلْتُهَآ إِذًا وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ﴾ (الشعراء:٢٠).

وبهذا اعتقد جمهور المسلمين بعصمة الأنبياء فى سلوكهم قبل النبوة وبعدها.

يقول شارح الجوهرة عنها " وكفى حفظ ظواهرهم وبواطنهم من التلبس بمنهى عنه ولو نهى كراهة أو خلاف الأولى فهم محفوظون ظاهرًا من الزنا وشرب الخمر والكذب وغير ذلك من منهيات الظاهر ،ومحفوظون باطنًا من الحسد والكبر والرياء وغير ذلك من منهيات الباطن، والمراد المنهى عنه ولو صورة فيشمل ما قبل النبوة ولو فى حال الصغر، لا يقع منهم مكروه ولا خلاف الأولى بل ولا مباح على وجه كونه مكروهًا أو خلاف الأولى أو مُباحًا، وإذا وقع صورة ذلك أى بعد النبوة فهو للتشريع فيصير واجبًا أو مندوبًا فى حقهم، فأفعالهم عليهم السلام دائرة بين الواجب والمندوب، وأما المحرم فلم يقع منهم إجماعًا، وما أوهم المعصية فمؤول بأنه من باب حسنات الأبرار سيئات المقربين، ولا يجوز النطق به فى غير مورده إلا فى مقام البيان[١٠].

وقد ذكر ابن حزم طوائف من المنتسبين إلى الإسلام، ذهبت غير هذا المذهب وخرجت على جمهور المسلمين فى اعتقاد العصمة، ومن كلامه "اختلف الناس فى هل تعصى الأنبياء عليهم السلام أم لا ؟ فذهبت طائفة إلى أن رسل الله عليهم السلام يعصمهم الله فى جميع الكبائر والصغائر عمدًا حاشى الكذب فى التبليغ فقط .

وهذا قول الكرامية من المرجئة وجوزوا أن يكون فى أمة محمد عليه السلام من هو أفضل من محمد عليه السلام منذ بُعِثَ إلى أن مات (قال ابن حزم) وهذا كله كفر مجرد وشرك محض وردة عن الإسلام قاطعة للولاية مبيحة دم من دان بها وماله، موجبة للبراءة منه فى الدنيا ويوم يقوم الأشهاد.

وذهبت طائفة إلى أن الرسل عليهم الصلاة والسلام لا يجوز عليهم كبيرة من الكبائر أصلاً، وجوزوا عليهم الصغائر بالعمد، وهو قول ابن فورك الأشعرى.

وذهب جميع أهل الإسلام من أهل السنة والمعتزلة والنجارية والخوارج والشيعة إلى أنه لا يجوز البتة أن يقع من

نبى أصلاً معصية بعمد، لا صغيرة ولا كبيرة، وهو قول ابن مجاهد الأشعرى شيخ ابن فورك والبلاقانى المذكورين.

قال ابن حزم: وهذا القول الذى ندين لله تعالى به ولا يحل لأحد أن يدين بسواه".

ونقول: إنه قد يقع من الأنبياء السهو عن غير قصد وقد يقع منهم أيضًا قصد الشىء يريدون به وجه الله تعالى، والتقرب منه، فيوافق خلاف مراد الله تعالى، إلاّ أنه تعالى لا يُقرهم على شىء من هذين الوجهين أصلاً، بل ينبهم على ذلك ويظهر عز وجل ذلك لعباده، ويبين لهم كما فعل نبيه ﷺ فى سلامه من اثنتين وقيامه من اثنتين، وربما عاتبهم على ذلك بالكلام، كما فعل نبيه ﷺ فى أمر زينب أم المؤمنين وطلاق زيد لها رضى الله عنهم وفى قصة ابن أم مكتوم [11].

أما السهو الذى ذكره ابن حزم فهو مراد المشرع، وليس سهوًا فى التبليغ بل سهو فى الأداء، وفيه حكمة تشريعية، فعندما سلم رسول الله ﷺ من ركعتين فى الصلاة الرباعية، قال له الصحابة : يارسول الله أقصرت الصلاة أم نسيت، فقال عليه الصلاة والسلام لاقصرت ولا نسيت، فلما تحقق الخبر قام فصلى بهم ركعتين ثم سجد للسهو، وبهذا تبين الحكم الشرعى فى مثل هذه الأحوال التى لو لم تقع لكلنا فى حيرة من أمرنا بشأنها وقد نظم أحد الشعراء هذين البيتين بشأن هذه الواقعة قائلاً:

يا سائلى عن رسول الله كيف سها
والسهو من كل قلب غافل لاهٍ

قد غاب عن كل شىء ظنه فسها
فيما عدا الله فالتعظيم لله.

وقد ذكر ابن حزم الشبهات التى أُثيرت بحق الأنبياء الذين ورد ذكرهم فى القرآن ورد على هذه الشبهات بتفصيل وإتقان [12]

ثم عاد ثانية إلى تأكيد عصمة الأنبياء فى عقيدة المسلمين ومن أقواله:

١ - من البرهان على أنه لم يكن البتة أن يعصى نبى لقوله ﷺ :"**ما كان لنبى أن تكون له خائنة الأعين**" . [13] لما قال له الأنصارى هلا إلىّ فى قصة عبد الله بن أبى سرح، فنفى عليه السلام عن جميع الأنبياء عليهم السلام أن تكون لهم خائنة الأعين، وهو أخف ما يكون من الذنوب، ومن خلاف الباطن للظاهر، فدخل فى هذا جميع المعاصى صغيرها وكبيرها، سرها وجهرها .

٢ - أننا مندوبون إلى الاقتداء بالأنبياء وإلى التأسى بهم فى أفعالهم كلها قال الله تعالى : ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ﴾(الأحزاب ٢١)

وَصحَّ يقينًا أنه لو جاز أن يقع من أحد من الأنبياء عليهم السلام ذنب

تعمدًا صغيرًا وكبيرًا كان الله ﷻ قد حضنا على المعاصى وندبنا إلى الذنوب وهذا كفر مجرد ممن أجازه، فقد صح يقينًا أن جميع أفعال الأنبياء التى يقصدونها خير وحق .

٣ - نفى أن يكون الاقتداء بهم فى السهو، وإنما أصل السهو النسيان وعدم العمد فإن صنع الشىء عمدًا ولو من باب الاقتداء فكيف يسُمى سهوًا، وإنما نحن مأمورون إذا سهونا أن نفعل كما فعل رسول الله ﷺ إذ سها .

٤ - لو جاز شىء من المعاصى — ونحن مأمورون بالتأسى بهم — لكنا قد أُبيحت لنا المعاصى وكنا لا ندرى لعل جميع ديننا ضلال وكفر ولعل كل ما عمله عليه السلام معاص . ولقد قلت يومًا لبعضهم ممن كان يجيز عليهم الصغائر بالعمد : أليس من الصغائر تقبيل المرأة الأجنبية وقرصها؟ فقال: نعم . قلت تجوز أنه يظن بالنبى ﷺ أن يقبل امرأة غيره متعمدًا؟ فقال : معاذ الله من هذا، ورجع إلى الحق من حينه [١٤].

وإذا كانت الشبهات التى أُثيرت بحق عصمة الأنبياء فيها تكلف، ولم تحتج إلى كثير من الجهد لردها فى تراثنا الإسلامى، فإن المسلمين قد ردّوا كل المعاصى التى نُسبت إلى الأنبياء فيما يُسمى بالكتاب المقدس، وأخص ذلك بالذكر، " زعم الكتاب المقدس أن آدم عصى ولم يتب ، وأن نوحًا قد شرب الخمر ، وأن إبراهيم قد تاجر بعرض زوجته وأن إسحاق صنع مثل ذلك وأن يوسف قد عصى صراحة، وأن داود قتل مئات الفلسطينين وقطع مذاكرهم؛ ليقدمها مهرًا لصهره، وأن أيوب قد ارتد فى أخريات حياته، وأن لوطًا قد سُقى الخمر وزنا بابنتيه، وأن يعقوب قد خدع أباه مستغلاً عماه، وأنه صارع ملاك الرب فغلبه وعلم بزنا ابنتيه فسكت وخدع خاله لابان عند الزواج من ابنتيه، وان موسى قتل المصرى عمدًا، وحث أتباعه على سرقة مال المصريين ليلة الخروج من مصر، وأن هارون صنع لهم العجل من ذهب ليعبده بنو إسرائيل من دون الله، وأن شاول قد ارتفعت عنه النبوة وقاتل داود النبى وأن داود زنا بامرأة أحد جنوده وأمر بقتله ثم ضمها إلى نسائه، وأن سليمان أشرك فى أخريات حياته، وأن الشيطان تسلط على أيوب من قبل الرب وأن يونس قد غضب لأن الله عفا عن أهل قريته .

كما أن أول معجزة للمسيح هى تحويل الماء إلى خمر، كما أنه شرب وتلاميذه الخمر وأنه وصى تلاميذه بشربها فى العشاء الربانى، فضلاً عن رميه بالسفه وقبوله السجود له ورفضه دعوة غير الإسرائيلين [١٥]

وعن الشبهات التى أُثيرت بحق الأنبياء والمرسلين وبخاصة : آدم عليه السلام، نوح، إبراهيم، لوط، إسحاق، يعقوب،

يوسف، موسى ، هارون، داود، سليمان، أيوب، يونس، عيسى . عليهم جميعا السلام فيمكن الرجوع إلى البحث المذكور سابقا للوقوف على الشبهة والرد عليها [١٦]

المرتبة الثالثة : عصمة الدم، (الحفظ من قتل المشركين)،

وهذا خاص بالرسول محمد ﷺ .

الرسل صداعون بالحق، منكرون للباطل، مقاومون للشرك ، رافضون للنفاق داعون إلى الوحدانية والعدل والحرية والمساواة، حريصون على تحرير الناس من موروثات الآباء والتقاليد الباطلة، كل هذا أدى إلى مواجهتهم من قبل أهل الباطل ودعاة الضلالة وأرباب الشرك وفاقدى القيم فشكلوا تيارًا مضادًا لدعوة هؤلاء الرسل بل شكلوا فريقا للمقاومة والإيذاء بصورتيه الحسية والمعنوية، وقد أشار القرآن إلى ذلك وهو يسلى ويُسرى عن الرسول ﷺ، قال تعالى : ﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ﴾ (الأنعام:٣٤). ﴿وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ﴾ (الرعد:٣٢). ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ (الأحقاف:٣٥). ﴿حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَاءُ﴾ (يوسف:١١٠). ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُم مَّسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ ۗ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ (البقرة:٢١٤).

وقد بلغ الإيذاء بشقيه مداه فالإيذاء المعنوى اتضح فى السب والشتم والرمى بالسفه والجنون واتباع الفقراء والأراذل له، فضلاً عن الوصف بالسحر والكهانة وأساطير الأولين ومس آلهتهم للداعى بالسوء .. إلخ

وأما الإيذاء الحسى فقد تجلى فى الضرب والحرص على القتل وأحيانا إرادة القتل مع عدم التحقق.

وهذا اللون من الأذى لا يضر بالدعوة ولا يؤثر على مضمونها ولا يتطرق إلى محتواها بل هو لون من الابتلاء لرفع الدرجات.

وقد رأينا الحرص على القتل مع عدم تحققه واضحًا فى قصة صالح عليه السلام، وقصة إبراهيم عليه السلام، وعيسى عليه السلام ومحمد ﷺ .

وكان التهديد بالقتل واضحا فى قصة نوح: ﴿لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمَرْجُومِينَ﴾ (الشعراء: ١١٦) وغيره .

ومن الذين قتلوا أنبياء لم نعرف أسماءهم وأنبياء ذكرهم القرآن كزكريا ويحيى، وقد نص القرآن على سيئات بنى إسرائيل ومنها : ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ (آل عمران:٢١).

وأما رسول الله محمد ﷺ فقد بذلت

جهود شتى لقتله من قبل المشركين وأهل الكتاب ولكن وعد الله فى الأزل أن محمدًا ﷺ لن يموت مقتولا وقد حدث هذا فى مكة قال تعالى:

﴿ وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ ۚ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَـٰكِرِينَ ﴾ (الأنفال:٣٠)

وحدث فى أحُد، حين أوشك المشركون ان يتمكنوا منه ولكن الله جَنَّد دونه من أصحابه من يذود عنه ويبطل فرية أن محمدًا قد قتل، وحين أرادت إمرأة يهودية أن تقتله، قدمت له شاة مشوية وقد ملأت ذراعها بالسم، فلما قدمت إلى رسول الله ﷺ قالت له الشاة لا تأكل منى فإنى مسمومة، وكان معه بشر بن البراء بن معرور، الذى أكل منها فمات لحينه"[١٧].

وحين جاءه أعرابى فوجده نائما فى ظل شجرة قد علق سيفه، فأيقظ رسول الله ﷺ وأغلظ إليه القول، وقال له :يا محمد ما يمنعك منى الآن؟

فقال عليه الصلاة والسلام: "الله، فسقط السيف من يده، فأخذه الرسول ﷺ وقال له : وأنت يا أعرابى: ما يمنعك منى الآن ؟قال عفوك وحلمك فعفا عنه"[١٨].

وفى هذا الموطن نزل قول الحق سبحانه: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ ﴾ المائدة :٦٧)

روى الإمام مسلم فى صحيحه عن عائشة قالت ": سهر رسول الله ﷺ مَقْدَمَه المدينة ليلة فقال " ليت رجلاً صالحًا من أصحابى يحرسنى الليلة " قالت : نحن كذلك سمعنا خشخشة سلاح فقال ﷺ: من هذا ؟ قال سعد بن أبى وقاص فقال له رسول الله ﷺ : ما جاء بك ؟ فقال : وقع فى نفسى خوف على رسول الله ﷺ فجئت أحرسه، فدعا له رسول الله ﷺ ثم نام"[١٩]

وظلت الحراسة مستمرة فى المدينة حتى كانت " غزوة غزاها رسول الله ﷺ قبل نجد كما روى ذلك جابر بن عبد الله قائلاً:" فأدركنا رسول الله ﷺ فى واد كثير العضاة فنزل رسول الله ﷺ تحت شجرة فعلق سيفه بغصن من أعضائها، قال وتفرق الناس فى الوادى يستظلون بالشجر، قال : فقال رسول الله ﷺ: «إن رجلاً أتانى وأنا نائم فأخذ السيف فاستيقظت وهو قائم على رأسى فلم أشعر إلا والسيف صلتا فى يده، فقال لى من يمنعك منى ؟ قال قلت الله ثم قال فى الثانية :من يمنعك

منى ؟ قال فشام السيف – أى أغمده – فها هو ذا جالس" ثم لم يعرض له رسول الله ﷺ [٢٠]

وفى رواية أنه رجع إلى قومه فقال لهم جئتكم من عند خير الناس، وعندها قال الرسول ﷺ لمن كان يحرسه وقال لأصحابه : انصرفوا فقد عصمنى ربى [٢١].

وأما الجراح والمرض وقليل الأذى فى البدن فليس مما يخضع لأمر العصمة أو يجرى عليه حكمها ، بل ما نزل به قدوة لكل مسلم مجاهد يؤذى فى نفسه أو مسلم يبتلى فى ولده أو يضار فى بدنه هذا وبالله التوفيق.

أ.د. بكر زكى عوض

الهوامش:

(١) الحديث فى البخارى ١٣/١ مسلم. ك الإيمان ٣٤، ١٤/٥.
(٢) لسان العرب "مادة عصم".
(٣) المفردات فى غريب القرآن – مادة عصم ص ٣٤٩، ٣٥٠.
(٤) معجم ألفاظ القرآن الكريم، مادة عصم.
(٥) الحديث فى مسند أحمد ١٣١/٤ وأبو داود، السنة ب٦.
(٦) الكشاف ٣٧/٣٢.
(٧) مفاتيح الغيب ٤٩/٢٣–٥٢ بتصرف.
(٨) مفاتيح الغيب ٥٣/٢٣، ٥٤.
(٩) مسند أحمد رقم ٦٨٠٢،٦٥١٠ وقال محققوه: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غير الوليد بن عبد الله، روى له أبوه داود وابن ماجه وهو ثقة.
(١٠) توضيح الجوهرة، ١٤٢ بتصرف.
(١١) الفصل ج٣/٢ بتصرف.
(١٢) راجع الفصل من ص ٣ إلى ص٢٢ من الجزء الثانى .
(١٣) الحديث.
(١٤) الفصل ٢٤/٣–٢٥ بتصرف.
(١٥) يمكن قراءة ذلك مفصلاً فى بحث، عصمة الأنبياء كما يصورها الكتاب المقدس بحث منشور بحولية كلية أصول الدين – العدد العاشر ١٩٩٣ م / ١٤١٣ هـ .
(١٦) عصمة الأنبياء ص ٢٠٧–٢٢٢.
(١٧) الحديث مسند البيهقى ٤٦/٨.
(١٨) الحديث: مسند أحمد ٣٦٥/٣، الحاكم فى المستدرك ٣٩/٣.
(١٩) البخارى ٤١/٤ ،مسلم ك الفضائل ب٥ رقم٤٠ مسند أحمد ١٤١/٦.
(٢٠) صحيح مسلم ك الفضائل رقم ١٣.
(٢١) القرطبى ٢٢٤٠/٤ بتصرف.

العلة

العلة كلمة تدور على ألسنة كثير من المتخصصين كُلٌّ في مجال تخصصه، فضلاً عن أنها كلمة قد وضعها الواضع اللغوى بإزاء المعنى الذى أراده لها وخصصها للدلالة عليه.

وهذه الكلمة (العلة) لها علاقة ببعض الكلمات التى لها دلالات تقرب أو تبعد من دلالات هذه الكلمة، يستحضرها الذهن حين تصافح الآذان كلمة (العلة) من نحو السبب، والشرط، والمانع، والحكمة، وهى كلمات تُعرف مدلولاتها فى أماكنها فى هذه الموسوعة فراجعها كُلٌّ فى مكانه.

المعنى اللغوى (للعلة):

ولنبدأ هنا بتحديد المعنى اللغوى للعلة على نحو ما وضعه الواضعون لها، وربطوه بها، ونقله مؤرخو اللغة والراصدون لتطورها.

ويكاد يُجمع الباحثون على أن المعنى الوضعى أو اللغوى للعلة هو كما يقول الجرجانى: (عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار، ومنه يسمى المرض علة لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف)[1].

وتتوسع الموسوعة الفقهية الكويتية حين يرد فيها التعريف اللغوى للعلة على هذا النحو الذى حملته عبارة الموسوعة هكذا: (العلة لغة: تطلق على المرض، وتطلق على السبب)[2]، وهو أمر يحملنا على أن نرجع إلى القدماء الذين نظروا فى هذا الموضوع لما يتمتعون به من دقة فى التعبير، وإحاطة فى النظر.

وإذا كنا قد نقلنا عبارة السيد الشريف الجرجانى فإنه من المستحسن أن ننقل عبارة(البحر) لصاحبه بدر الدين محمد بهادر الزركشى نجتزئ منها ما يشبه عبارة معاصره باختصار وتركيز قال: (والعلة فى اللغة، قيل: هى اسم لما يتغير حكم الشىء بحصوله، مأخوذة من العلة التى هى المرض، لأن تأثيرها فى الحكم كأثر العلة فى ذات المريض)[3] ولنا أن نبحث عن المجال المعنوى أو الأصل الأصيل الذى وضعت الكلمة لتعمل فيه.

وما ذكرناه يؤكد لنا أن هذه المادة (ع ل ل) إنما أخذت من الفعل (علّه) بمعنى آمرضه وأضعفه فاعتل بهذا المرض وضعف بسببه.

وهذا الأصل الذى ترجع المادة إليه على هذا النحو قد ذكره الزركشى شارحًا له ومبينًا أنه كان موضع الرضا من بعض العلماء، قال (ويقال:

اعتل فلان إذا تغير حاله من الصحة إلى السقم. وهذا المعنى اعتمده القاضى أبو بكر فى كتاب "الإخبار عن أحكام العلل"[٤] وهذا المعنى الذى ارتضاه القوم يمكن اعتماده ولكن مع تغيير فى التوجيه بحيث بالإمكان أن نقول مع الزركشى: (وقيل: لأنها ناقلة بحكم الأصل إلى الفرع كالانتقال بالعلة من الصحة إلى المرض، حكاه ابن السمعانى، وقال: الأول أحسن.

المعنى الاصطلاحى والشرعى:

وإذا ما انتهينا من المعنى اللغوى على هذا النحو وعدنا إلى المعنى الاصطلاحى، كان لزامًا علينا - والحالة هذه- أن نقف وقفة تأمل لمعرفة المعنى الحقيقى للعلة فى استعمالات الشرع أو استعمالات العلماء فى مجالاتهم المتعددة.

والعلة: عبارة شائعة الاستعمال على ألسنة كثيرين من الأصوليين، والفقهاء، وعلماء العقائد، والفلاسفة والعقليين، وعلماء العروض من الذين لهم اهتمام بموازين الشعر ومعايير النظم.

ومع هذا الشيوع فى هذا الاستعمال لكلمة (العلة) وجدنا كل طائفة من الطوائف تحاول أن تضبط مصطلح (العلة) على ما يناسب توجهاتها الفكرية، وانتماءاتهاالثقافية، وأصولها العقدية، وهى أمور تجعل من يتصدى لتعريف العلة ملتزمًا بالوقوف مع كل طائفة ليتعرف على معنى العلة عندها منضبطة على أصولها وتوجهاتها ومنطلقاتها العقدية والثقافية.

١- أما عند الفلاسفة والعقليين عمومًا، فإن العلة يكون لها مفهوم آخر غير الذى ذكرناه، خلاصته أن (العلة) "هى ما يتوقف عليه وجود الشىء ويكون خارجًا عنه ومؤثرًا فيه "[٥]. فتكون علة الشىء على هذا هى ما يتوقف عليه وجود الشىء وليس جزءًا منه. وهو ما انتهى إليه العقليون والفلاسفة.

٢- ويبقى الحديث عن (العلة) عند علماء العقائد وأصول الفقه والفقهاء، وهم ما يمكن أن نجمعهم تحت عنوان واحد كأن نقول: معنى العلة فى الشرع، أو كما قال الجرجانى تعريف العلة فى الشريعة.

وعلماء الشريعة والعقائد فى الإسلام تحكمهم فى قضيتى العلة والمعلول، والسبب والمسبب، مسألة عقدية، وهى أن الله عز وجل هو الخالق لكل ما يقع فى الكون، بحيث لا يقع فيه إلا ما يريده، ولا يوجد فيه إلا ما هو خاضع لمشيئته فـ "ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن"، وهذا قول عام يشمل جميع المسلمين علماءهم ودهماءهم على السواء. إلا أنه من الممكن أن نجد لبعضهم شيئًا من التوجه يظهر فى أن الله عز وجل قد أطلق قانون العلية فى

الأمور العقلية، كما يظهر فى أن بعضهم قد أطلق قانون العلية أو السببية فى المسائل الطبيعية أو الحيوية، وتبقى المسائل الشرعية وما يتصل بها من أحكام يكون الله عز وجل هو السبب المباشر فيها، وما نسميه سببًا أو علة لا يعدو أن يكون علامة ينصبها الشرع ليقع الحكم عندها لا بها ؛ فهى ليست مؤثرة فيه. وحتى هذا المفهوم لم يكن محل اتفاق لدى جميع علماء العقائد والشريعة، بل إن بعضهم كالمعتزلة وغيرهم لهم وجهات نظر يرون أنها تتفق مع أصول مذاهبهم.

ونظرًا إلى هذه الخلفية تعدد "تعريف العلة" عند الأصوليين وعلماء العقيدة، وكثر التعبير عنها بما يناسب هذه التوجهات. ومع كثرة هذا التعدد يمكن أن يُحْصر التعبير عن هذه التوجهات فى خمسة أوجه على النحو التالى:

أ - **الوجه الأول**: عند الفقهاء والأصولين: إن العلة: هى المعرِّف للحكم.

ومعنى هذه العبارة إن العلة قد جُعلت علمًا على الحكم، بحيث إذا ما وجد المعنى وجد الحكم.

وهذا التعريف على هذا النحو قد نسبه الزركشى إلى كثرة من العلماء منهم الصيرفى فى كتاب "الأعلام"، وابن عبدان فى "شرائط الأحكام"، وأبو زيد، وهو من الحنفية، وذكره سليم فى "التقريب"، كما اختاره صاحب "المحصول" و"المنهاج" وغيرهم كثير.

وأصحاب هذا الرأى يؤكدون أنه لا يجوز أن تكون العلةُ مؤثرة فى الحكم الشرعى، وإنما هى كالعلامة عليه وحيثية هذا الرأى وحجته فى أمرين:

أحدهما: أن المؤثر فى الحكم على الحقيقة هو الله، كما هو الشأن فى جميع الكائنات، إذ المؤثر فى الكل هو الله وحده.

وثانيهما: أن الحكم قديم باعتباره راجعًا للأمر والنهى؛ وهما من كلام الله القديم فلا تؤثر فيه العلة الحادثة.

إشكال وارد:

وهذا التعريف ينقضه أنه إذا تأملنا فيه وجدناه غير مانع لدخول السبب فى تعريف العلة ، إذ السبب عند الفقهاء كما هو فى الوضع اللغوى إنما هو هذه العلامة التى يقع الشىء عندها لا بها، وهى فى عُرف الشرع علامة قد نصبها الشارع لتدل المكلف على الحكم الذى يمكن انتزاعه من الدليل إذا غمَّ الأمر على المجتهد، وعزَّ عليه أن يدرك الدليل، وهو من رحمة الله سبحانه وتعالى بعباده.

قال الزركشى معلقًا على هذا التعريف: " ونقض – التعريف– بـ العلامة، فإن الحد صادق عليها

وليست الأحكام مضافة إليها".

والكثيرون من أصحاب هذا الرأى يحاولون أن يلفتوا نظر قرائهم إلى أنهم يريدون تعريف العلة فى مجال الشرعيات، ويؤكدون أن تعريفهم فى هذا المجال ليتخففوا من تعريف العلة فى مجال العقليات؛ إذ إن العلة فى مجال العقليات مؤثرة بحيث إذا وجدت بمعناها وحقيقتها وجد المعلول ،وإذا غابت غاب المعلول : فتأملْ. .

ويبدو أن هذا التفريق بين العلة فى مجال الأحكام الشرعية، والعلة فى مجال المعقولات مبنى على أن الأحكام الشرعية قد يدخل عليها التعبد وهو أمر فوق الفهم، أمّا المعقولات فهى أمور مفهومة يمكن لأرباب العقول والنهى أن يدركوا العلاقة بين العلة والمعلول بسهولة، وهذا اللون من التبرير أكده الصيرفى فيما نسبه الزركشى إليه حيث قال: هذا بالنسبة إلى العلل الشرعية كما قاله الصيرفى، أما العقلية فموجبة. والفرق بينهما أن الشرع دخله التعبد الذى لا يعقل معناه، بخلاف العقل فإن أحكامه معقولة المعانى فمن ثمّ كانت علله مؤثرة، وعلل الشرع معرفات والمؤثر إنما هو خطاب الشرع ".

ب - الوجه الثانى:

وهو لا يبعد كثيرًا عن الأول، إذ أن مداره على أن العلة أمر مؤثر فى المعلول، لكن بجعل الله له كذلك.

وعبارتهم فى هذا التعريف هى أن العلة هى الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة لذاتها.

وقد نسب الزركشى هذا الاتجاه فى تعريف العلة إلى الغزالى.

جـ - الوجه الثالث:

وخلاصة القول فيه أن العلة هى الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الشارع لها.

وهذا اتجاه المعتزلة بناءً على قاعدتهم العامة فى التحسين والتقبيح العقليين.

فالعلة عندهم وصف ذاتى لا يوقف على جعل جاعل، وهم يعبرون عنه أحيانًا بالمؤثر.

د - الوجه الرابع:

وقد مال إليه الفخر الرازى، وخلاصة القول فيه أن العلة هى الموجبة بنفسها، ولكن طبيعة الارتباط بينها وبين المعلول قائمة على العادة لا على العقل.

ويبدو أن التعريف الذى اختاره الرازى هنا يخالف التعريف الثانى؛ إذ طبيعة الارتباط فى التعريف الثانى عقلية، ولكنها إنما وجدت بإيجاد الله لها، وأما ما هنا فطبيعة الارتباط عادية، والطبيعة العادية لا تتأبى على الانفكاك ولا تستعصى على التخلف .

هـ - الوجه الخامس:

ومداره على اعتبار أن العلة وصف غائى للحكم، فيما يعنى أن الحكم

إنما وجد لتحقيق هذا الوصف.

والعلة هنا أشبه ما تكون بالمصلحة التى إنما يأتى الحكم لتحقيقها، أو فى أقل القليل مرتبطةً به.

وعبارات القوم الدالة على ما ذكرناه مهما تنوعت فهى إنما تدور فى فلك واحد.

قال ابن القطان: "العلة عندنا هى: المعنى الذى كان الحكم على ما كان عليه لأجلها، وهو الغرض والمعنى الجالب للحكم، ثم قال: والعلة ما جلب الحكم، قال: وإلى هذا كان يذهب أبو على بن أبى هريرة".

ولم يتردد الماوردى فى حكاية المعنيين جميعًا، فالعلة فيما حكاه يجوز أن تكون من أجلها كان الحكم على ما نحن بصدده، ويجوز أن تكون هى المنتجة للحكم على ما ذكر فى بعض الأقوال السابقة، وعلى ما هو معتمد عند المعتزلة.

قال: "العلة هى التى لأجلها ثبت الحكم. وقيل: الصفة الجالبة للحكم"[٦].

هكذا يتضح لنا تعريف العلة على ما ورد عند الطوائف المختلفة، وقد توخينا فى عرضه الاختصار حتى يمكن استيعابه والانتفاع به.

أنواع العلة:

ونحن إذا تحدثنا عن العِلَّة من حيث مفهومُها، ومن حيث التعريف الضابط لدلالاتها ومعناها، وما يندرج تحتها من أفراد، وما يجب أن يُنحَّى عنها، إننا إذا تحدثنا عن هذا كله يجب علينا أن نتحدث عن أقسام العِلَّة، وما يختص بكل قسم من أقسامها من قول أو حديث. غير أننا قبل ذلك يجب أن ننبه إلى أن المتحدث عن العلة ربما يكون فى ذهنه العلة فى مجال العقليات، وربما يكون فى ذهنه العلة فى مجال الطبيعيات، وربما يكون فى ذهنه العلة فى مجال الأحكام الشرعية.

ونحن حين نقسم العلة ناقلين هذا التقسيم عن الأقدمين من العلماء من عرب ويونان؛ فإننا سنحاول أن نَفْصلَ فصلاً تامًا هذا الحديث عن مجال العقيدة، إذ أن العقيدة ستفرض علينا - ولاشك - إن كنا فى مجال الأحكام الشرعية نقول: إن ما نسميه علة فى مجال الأحكام هو فى أرجح الأقوال لا يعنى أن يكون سببًا أو علامة نعرف به الحكم الشرعى ونتمكن من التقاطه. ذلك أنه من رحمة الله أنه حين صعب على المكلَّف إدراك الحكم وغُمَّ عليه فهمه، نصب فيه الشارع علامة تدل عليه، ولا ضير علينا بعد ذلك - كما أرى - أن نسمى هذه العلامة "عِلَّة" أو نسميها سببًا كما أنه لا ضير علينا بعد ذلك أن نقول: إن الله عز وجل قد صيرها بعد ذلك لتكون مؤثرة بنفسها، أو أن المرتبط

بها قد تحصّل عندها لا بها على نحو ما مرَّ بك قريبًا من أقوال أهل العلم.

ونحن فى مجال العقيدة إذا كنا سنتناول العلة فى الطبيعة فإنا سنجزم – ولاشك – باعتبارنا مسلمين بأنه ليس فى مجال الطبيعة شىء حتمى انطلاقًا من الحتمية التى يُؤمن بها اليونان وعلى رأسهم شيخ حكمائهم "أرسطو"، إذ الارتباط فى الفكر اليونانى بين العلة والمعلول أو السبب والمسبب ارتباط عقلى يصعب أن لا نتصور السبب والمسبب أو العلة والمعلول معه وقد انفصل بعضهما عن بعض.

إننا فى الإسلام نعلم أن الارتباط بين المؤثر والمتأثر، أو بين السبب والمسبب؛ إنما هو ارتباط عادى يمكن تخلفه بحيث يوجد ما يسمى سببًا أو علة – اصطلاحًا – ولا يوجد التالى له الذى يمكن أن نسميه مسببًا.

وما أدركه المسلمون وأدخلوه فى عقيدتهم قد أدركه بعض الطبيعيين من علماء الغرب على نحو ما قاله "ديفيد هيوم "فى نظريته العامة فى السببية، رأينا أن ننبه إلى ذلك كله لنعلم أن تقييمنا القادم للعلة ربما يوحى بشىء من الظلال التى لا تقبلها عقيدتنا والتى لا يرتاح إليها كثير من علمائنا.

وبعد هذا نقول: إن العلة من خلال هذا القول الجامع هى "ما يتوقف عليه وجود الشىء ويكون خارجًا مؤثرًا فيه.

ونخلص من ذلك أن العلة بهذا المعنى العام تنقسم إلى قسمين:

الأول: "ما تقوم به الماهية من أجزاء ويسمى "علة الماهية".

الثانى: "ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجى ويسمى علة الوجود".

وهذان القسمان اللذان انتهينا إليهما يمكن تقسيم كل واحد منهما، وهذا ما سنحاوله الآن.

فعلة الماهيّة يمكن أن نقسمها إلى قسمين؛ إذ هى إما أن لا يجب بها وجود المعلول بالفعل بل بالقوة، وهى "العلة المادية "، وإما أن يجب بها وجوده بالفعل وهى العلة الصورية، "وأما علة الوجود فهى الأخرى علة منقسمة كما ذكرنا سلفًا من أن علة الوجود تختلف عن علة الماهية إذ هى ليست عنصرًا من عناصر ماهيّة المعلول المقومة له؛ بل هى إما يتوقف عليه الوصف بالوجود فحسب أولاً. وعلة الوجود هذه تنقسم مبدئيًا إلى قسمين رئيسين لأنها "إما أن يوجد منها المعلول، أى: يكون مؤثرًا فى المعلول موجدًا له وهى "العلة الفاعلة" أو لا.

أولاً: القسم الثانى من أقسام علة الوجود تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

وبيان ذلك: أن علة الوجود إذا لم تكن مؤثرة فى الموجود فإنها لا تخلو من أن تكون هى الهدف والغاية من وجود هذا الموجود "وهى ما نسميه بالعلة الغائية "، أو تكون هذه العلة

الوجودية مؤثرة فى الموجود خارجة عنه وليست هى الفاعلة "وهذا النوع من العلل هو ما نسميه بالشرط " -وهو أمر وجودى كما ترى - ، وإما أن تكون هذه العلة أمرًا سالبًا مانعًا من أن يستكمل الموجود هيئته، "وهذا النوع المانع".

فهذا ثلاثة أقسام أوجزها السيد الشريف الجُرْجَانِىُ بقوله "إما أن يوجد منها المعلول أى يكون مؤثرًا فى المعلول موجدًا له، وهى العلة الفاعلية أوْ لا وحينئذ إما أن يكون المعلول لأجلها وهى العلة الغائية أوْ لا، وهى "الشرط"إن كان وجوديًّا وارتفاع الموانع "إن كان عدميًا".

ويتحصل من ذلك أن العلة على الجملة أقسام:

١ -العلة المادية.
٢ -العلة الصورية.
٣ -العلة الفاعلة.
٤ -العلة الغائية.
٥ -الشرط.
٦ -ارتفاع الموانع.

وأضرب هنا مثالاً يتضح المقال به، وهو مثال توارثه المهتمون بشرح العلل حين تنقل بين أيديهم جيلاً بعد جيل، وهو مثال السرير، وهذا السرير يحتاج إلى المادة الخام من الخشب وغراء، وبغياب هذه المادة الخام لا يمكن صنع السرير "،وهذه المادة الخام هى جزء مقوم من ماهيَة السرير ، وتسمى "بالعلة المادية".

وهذا السرير إن وجدت مادته الخام فهذه المادة لا تكون سريرًا إلا إذا جاءت على شكل معين؛ ينتهى هذا الشكل إلى أن يكون مستطيلاً مرتفعًا عن الأرض يزيد عن متوسط الإنسان الذى سيستعمله قليلاً أو كثيرًا، وهذا الشكل الذى سينتهى السرير إليه هو مقوم كذلك من مقومات ماهية السرير "ولنتفق على تسميته بالعلة الصورية".

وهذه المادة الخام التى سيصنع منها السرير ينتهى إلى شكله وصورته لا يمكن أن تتحول من شكلها العشوائى إلى صورة السرير المطلوبة إلا بواسطة النجار، وهذا النجار ليس جزءًا من السرير ولا من ماهيته؛ إنما هو مجرد فاعل يتوقف وجود السرير عليه (ولنتفق على تسميته بالعلة الفاعلة، كما اتفق على ذلك العلماء قديمًا وحديثًا".

وهذا النجار لا يقوم بعمله هذا بغير غرض، وإلا كان عمله عبثًا. وهذا الغرض من إعداد السرير هو إيجاد شىء يحقق رغبة طالبه منه "ولنتفق على تسمية هذه الرغبة باسم العلة الغائية".

فهذه أربعة علل رئيسية يمكن أن نضيف إليها "الشرط" الذى لا يمكن

إعداد السرير بدونه، وهو أمر وجودى من نحو القدوم والمنشار وبقية الآلات التى يستخدمها الفاعل، فهى شرط فى الوجود يتوقف وجود الشىء عليه وليس جزءًا منه، الأمر الذى يجعله صالحًا لكى يكون جزءًا من علة الوجود .

بقى أن نقول: إن هذا السرير لا يتم وجوده إلا إذا ارتفعت الموانع التى تحول بين هذه المادة الخام وبين أن تستكمل صورتها كسرير يطلبه الراغب فيه.

قال الشيخ الجرْجَانِى ـ يجمع تقسيم العلل على نحو ما وضحناه ـ قال: "العلة التامة: ما يجب وجود المعلول عندها، وقيل: العلة التامة جملة يتوقف عليها وجود الشىء. وقيل: هى تمام ما يتوقف عليه وجود الشىء ،بمعنى أنه لا يكون وراءه شىء يتوقف عليه.

والعلة الناقصة: بخلاف ذلك.

والعلة المعدة: هى التى يتوقف وجود المعلول عليها من غير أن يجب وجودها مع وجوده كالخطوات.

والعلة الصورية: ما بها يوجد الشىء بالفعل، والمادية: ما بها يوجد الشىء بالقوة، والفاعلة: ما يوجد الشىء بسببه، والغائية: ما يوجد الشىء لأجله.

هذا حديث مبسط ومختصر عن العلة والمعلول يحقق القصد من إيراده هُنَا، غير أن العلة والمعلول يتصل بهما مباحث ومسائل مبسوطة فى أماكنها يطالعها هناك من أراد، وهى مطالعة لا تخلو من فائدة ، فمن توفرت له الهمة فليشغل نفسه بالمهمات.

أ.د. طه الدسوقى حبيشى

الهوامش :

(١) الجرجانى : التعريفات ص١٣٤.
(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية ٣٠ / ٢٨٦.
(٣) الزركشى: البحر المحيط ١١١/٥.
(٤) السابق ١١١/٥.
(٥) السابق ص١٣٤.
(٦) الزركشى ١١٢/٥.

علم أصول الدين

هذا العنوان من المركبات الإضافية كما يقول النحاة: فاللفظ الأول "أصول" يراد به ما يبتنى عليه غيره، كما يقول صاحب (التعريفات)[1]، وإضافة لفظ "الدين" إليه تشير إلى أن هذا الدين له أصوله الأساسية التى تشكل قواعده النظرية، والتى تكون أساسًا لما يبنى عليها من فروع. ولما كان لكلمة "أصول" أكثر من مفهوم، فقد لزم أن نبين أن المضاف إليها إن كان لفظ "الدين" فإن المراد بها حينئذ هو العقيدة التى تشكل أساسيات هذا الدين، وهى: أصول الإيمان الستة التى أشار إليها حديث جبريل عليه السلام ، وأما إذا أضيف إليه لفظ "الفقه" فإن المراد ـ حينئذ ـ ينصب على العلم الذى به تستنبط الأحكام من هذه الأصول. ومن ثم رأينا فى ثقافتنا الإسلامية هذين المصطلحين: أصول الدين، وأصول الفقه، ولا ندرى على وجه الدقة متى بدأ هذا المصطلح أو هذا اللقب، ومن الذى استعمله لأول مرة، غير أنه من المتيقن أن هناك إجماعًا على أن أصول الدين لا تبنى إلا على الأدلة اليقينية، وأما فروعه فيكفى فيها الظن الغالب. وفى إيثار هذه التسمية على غيرها عند من أخذ بها، مع ضميمة من أخذ لقب "العقيدة" كوصف عنوانى على هذا العلم تبين لنا آن من ذهب هذا المذهب إنما راعى جانب الدلالة فى مقامى أصول الدين وفروعه، وقد ألفت كتب تحمل هذا الاسم أو قريبًا منه لدى المعتزلة والأشعرية، ولكنها مع قلتها لم تكن حديثًا مباشرًا عن أصول العقيدة كما جاءت بها آيات القرآن الكريم المتعلقة بهذا الجانب، ولا بأحاديث الرسول ﷺ كذلك، وإنما جاءت لتعبر عن الأصول التى كونتها كل فرقة لنفسها، مما يدور حول أساس العقيدة، وسنعمد إلى كتابين جاء يحملان لقب "الأصول" أحدهما للمعتزلة، ونعنى به كتاب (شرح الأصول الخمسة) للقاضى عبد الجبار. والثانى (أصول الدين) للبغدادى ـ وهو أشعرى، لنعلم إلى أى مدى كان كل من الكتابين معبرًا عن رؤية مدرسته لأصول الدين.

شرح الأصول الخمسة:

فأما الكتاب الأول: (شرح الأصول الخمسة) فقد حاول مؤلفه ـ القاضى عبد الجبار ـ أن يبين أن الأصول التى كونتها فرقته لنفسها ليست إلا فهما لأصول الدين المعروفة، ولكن بطريقة تغاير الطريقة التى عليها الفرق الاخرى، وإلا لم يكن هناك فرق بين

الفرق والمذاهب فى فهم هذه الأصول.

وإذا تجاوزنا فكرة ترتيب أصول المعتزلة من حيث الأولوية، وتكلمنا عنها بدون هذا الترتيب لقلنا: إن **الأصل الأول**، وهو "التوحيد" كان يهدف لديهم إلى غايتين واضحتين **أولاهما**: إثبات وجود الله تعالى، وفى هذا رد لجميع التصورات الدهرية، التى تريد أن تنتهى إلى أن الكون هو علة نفسه، وليس معلولاً لعلة خارجية.

ثانيهما: فهم الوحدانية بمعنى أوسع يتجاوز الفهم الذى يعنى بها "التفرد" وعدم التعدد، إلى معنى يفهم منه بالإضافة إلى ذلك التنزيه، وهو فى نظرهم يعنى إنكار زيادة الصفات الإلهية على الذات حتى لا يتعدد القدماء على الوجه المعروف لديهم. بحيث يشمل هذا المفهوم نظرية المعانى التى قال بها معمر بن عباد السلمى، والأحوال التى قال بها أبو هاشم الجبائى وغيرهما. ولا شك فى أن الأسباب وراء هذا الفهم للتوحيد على هذا المعنى كانت معروفة، وهى الهجمة الشرسة للحشوية والمشبهة والمجسمة على التوحيد، والذات الإلهية، حتى كادت الفوارق تنعدم بين خصائص الخالق وخصائص المخلوق، وظهر هذا لدى مشبهة وحشوية الحديث[٢]. فإذا ضم إلى ما تقدم ما علمه طلائع المعتزلة من الثقافة اليونانية وبخاصة مع عصرها المتأخر لدى الأفلاطونية الحديثة، كان من الطبيعى أن يظهر هذا الفهم لمعنى التوحيد، لاسيما وأن من فهمه على هذا المعنى كان لديه الاستعداد التام لذلك.

والأصل الثانى لدى المعتزلة: "العدل" وله صلة بمفهوم التوحيد والتنزيه لديهم إذ العدل لديهم هو ما يقضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل مع وجه الصواب والمصلحة... يعنى: أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه[٣]، ومن العدل عندهم أن يكون الإنسان خالقاً لأفعاله الاختيارية مسئولاً عنها مسئولية تامة، وأن القول بخلاف ذلك - وهو قول من يرى أن فعل الإنسان مخلوق لله تعالى - هو الظلم، إذ كيف تتحقق المسئولية دون اختيار الإنسان عن فعله؟. والحق أن المسألة تتضح أكثر إذا عرفنا المراد بالعدل لدى خصومهم من الأشعرية، يقول الشهرستانى: "إن الله عدل فى أفعاله بمعنى: أنه فى ملكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل وضع الشىء فى موضعه، وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم، والظلم ضده، فلا يتصور منه جور فى الحكم وظلم فى التصرف[٤]، والقضية - كما نرى - منظور إليها من خلال فهم كل فرقة لمعنى "العدل" وربما يظهر من خلال فهم المعتزلة له مشكلة لا يملكون ردها، وهى: أن

دائـرة عمـوم القـدرة الإلهيـة أصبـحت مزاحمة بقدرة الإنسان على خلق أفعاله استقلالاً، وهو يعنى: وجود خالق آخر غير الله . وأما موقف الأشاعرة فهو أخف بكثير من موقف المعتزلة هنا. لأنهم يقرون بأن الفعل الإنسانى يسند إلى الله خلقًا وإيجادًا وإلى العبد كسبًا واكتسابًا، بمعنى أن أدوات إخراج الفعل هى من عند الله تعالى، وأما استغلال هذه الأدوات التى تجعل الفعل خيرًا أو شرًا فهى من الإنسان نفسه، وهذا القدر وحده كافٍ لأن يكون الإنسان مسئولاً عن فعله، وقد ساعدهم على ذلك ما جاء فى القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾ (البقرة:٢٨٦).

وإذا كان من بين ما فهمه المعتزلة من معنى العدل هو: المعادلة التامة بين الفعل والجزاء، حتى لا يتخذ القول بخلاف ذلك ذريعة لكسل الإنسان، اعتمادًا على الفضل الإلهى، فإن هذا الفهم قد ضَيَّقَ جدًا من دائرة الفضل والعفو الإلهيين، وهم لا يعبأون بذلك كثيرًا فى تحقيق معنى العدل، وإلا أصبح مفرغًا من معناه الحقيقى.

وأما الأصل الثالث - وهو المنزلة بين المنزلتين - فهو من اختراع المعتزلة، وأول من قال به: واصل بن عطاء ،فى القصة المعروفة فى حكم مرتكب الكبيرة دون الشرك، والذى كان حكم الخوارج فيها هو الكفر، بناء على فهمهم لحقيقة الإيمان وأنه جامع للتصديق القلبى، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان، وقد رأى واصل أن مرتكب الكبيرة دون الشرك ليس مؤمنًا مطلقًا، ولا كافرًا مطلقًا ، وإنما هو فى منزلة بين الإيمان والكفر، وقد صور القاضى عبد الجبار المسألة بأن المنزلة بين المنزلتين لغة: إنما تستعمل فى شىء بين شيئين منجذب إلى كل واحد منهما بشبه. وأما فى اصطلاح المتكلمين: فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسمًا وحكمًا بين حكمين.

ومشكلة هذا الأصل تظهر فى موقفين:

أولهما: هل هناك وسط بين الإيمان والكفر، والقرآن الكريم قد بيّن أن الله خلق الإنسان إما كافرًا وإما مؤمنًا، كما أنه مخيّر -كذلك- بين الإيمان والكفر: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف:٢٩).

ثانيهما: فى حكم صاحب هذه المنزلة فى الآخرة هل هو مخلد فى النار شأنه فى ذلك شأن الكافر ؟

غير أن المعتزلة لا يعبأون كثيرًا بالمشكلة الأولى، فالأسماء لا تعنيهم بقدر ما تعنيهم الأحكام، وأما المشكلة الثانية: فقد قرروا أن صاحب المنزلة لا يخلد فى النار كالكافر،

وإلا لكان مثله تمامًا، ويؤكد هذا أنهم لم يقولوا بكفره، بل قالوا: إنه فى منزلة بين الإيمان والكفر.

وارتباط هذا الأصل "بالتوحيد" بالمعنى الشرعى ظاهر، لأن مرتكب الكبيرة حين يرتكبها مع علمه بأنها من المنهى عنه؛ يكون والحالة هذه ليس فى قوة صاحب العقيدة القوية الصحيحة التى تحفظه من أن يقع فى خطأ. ويرى بعض الباحثين أن هذا الأصل لدى المعتزلة هو الأقرب إلى روح أصول الدين، لأنه بحث فى قضية الإيمان والكفر، وهما لحمة الدين وسداه، كما أنه يرتبط بمشكلة من أظهر المشكلات فى علم الكلام، وهى مشكلة خلق القرآن، والتى كانت الأحكام فيها دائرة بين الإيمان والكفر. وعلى أية حال: فإن هذا الأصل وإن بدا أنه من خواص أصول الاعتزال إلا أنه قد بان أن له صلة بأصول الدين، وبخاصة أصل التوحيد، أو الإيمان بالله الواحد، الذى يكفر من يقول بخلاف ذلك.

والأصل الرابع - الوعد والوعيد - يفسره القاضى عبد الجبار بقوله: "الوعد كل خير يتضمن إيصال نفع إلى الغير فى المستقبل، والوعيد كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير فى المستقبل"[٥]، ولايكاد يختلف تعريف المعتزلة لكل من الوعد والوعيد عن تعريف غيرهم له، غير أن الخلاف بينهم وبين الأشعرية على وجه أخص ينحصر فى موجب تنفيذ كل منهما، فبينما يذهب المعتزلة إلى أن الإيجاب هنا عقلى كما هو شأنهم فى كثير من القضايا، أى أن العقل يوجب على الله تعالى أن يفى بوعده.نرى أهل السنة يقررون أن تنفيذ الوعد والوعيد، إنما يجئ تنفيذًا لكلام الله الأزلى، لأنهم يرفضون مطلقًا الإيجاب العقلى الذى يقول به المعتزلة وهذا مذهبهم فى وجوب شكر النعمة، وإرسال الرسل، والحسن والقبيح ... إلخ. حيث تكون عناية الله تعالى بالإنسان بإرسال الرسل وإنزال الكتب من قبيل اللطف الإلهى، والذى هو من كمالاته.

والأصل الأخير - الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - إنما جاء ليعبر عن الجانب الأخلاقى العملى لدى المعتزلة، وهو مرتبط أشد الارتباط بموقفهم الاجتماعى والسياسى، ولكى لا يقال عنهم: إنهم أقوياء فى التنظير أشداء فيه، على الوجه المعروف فى منهجهم فى تناول أصول العقيدة، قد نهضوا إلى اعتبار أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إنما هو أصل الدين، ولو كان الأمر بخلاف ذلك لأصبح الدين أحكامًا نظرية لا تمت إلى الواقع الاجتماعى بصلة، يؤكد هذا أن القرآن الكريم يحض على هذا الأمر فى كثير من آياته، ويصور المسعودى هذا الأصل لديهم بقوله: وأما القول

بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فهو أن ما ذكر على سائر المؤمنين واجب على قدر استطاعتهم فى ذلك، بالسيف فما دونه، وإن كان كالجهاد ولافرق بين مجاهدة الكافر والفاسق[٦].

وإذا كان التاريخ يطلعنا على أن المعتزلة من الناحية العلمية، وبخاصة فى مسألة الجهاد ضد أعداء الدعوة الإسلامية، لم يكونوا على مستوى تنظيرهم لهذه المسألة. وأن الذين نهضوا بها كانوا هم الزيدية من الشيعة، فقد صح فيهم ما أطلقه عليهم أهل السنة والجماعة بأنهم كانوا مخانيث الخوارج فيها[٧].

هذه هى أصول المعتزلة الخمسة، وهى ترتبط إلى حد بعيد بأصول الدين ارتباطًا وثيقًا، فالتوحيد هو: أساس هذه الأصول، وإن كان قد جاء بفهم خاص لديهم - كما هو شأنهم فى الأصول الأخرى - وانبثق عنه العدل كمظهر للتنزيه من جهة، وتقرير مسئولية الإنسان عن أفعاله من ناحية أخرى، والمنزلة بين المنزلتين متصلة اتصالاً مباشرًا بالإيمان والكفر، والوعد والوعيد ظهر فيه موقفهم من قضية الايجاب على الله تعالى، ثم أخيرا الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على الوجه الذى بيّنا.

أصول الدين:

هذا الكتاب من تأليف أبى منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى البغدادى المتوفى سنة٤٢٩هـ، وفيه شرح لأصول الدين كما تناولتها الفرقة التى يعد أحد أعلامها المتعصبين لها. وهذه الأصول بلغت لديه خمسة عشر أصلاً، وهى جميعًا حول أصول العقيدة إما على سبيل التمهيد، وإما على سبيل الإيضاح والبيان، وهو أقرب إلى المطلوب من أصول المعتزلة، والأصل الثالث من هذا الكتاب موضوعه: معرفة صانع العالم ونعوته فى ذاته، وقد سبقه أصلان يعتبران مدخلان إلى الدراسة:

أولهما: فى بيان الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم.

وثانيهما: فى حدوث العالم على أقسامه من أعراضه وأقسامه، والموضوعات التى احتواها الأصل الثالث تدور حول خمس عشرة مسألة منها: أن الحوادث لابد لها من محدث وأن صانعها صنعها من لا شىء، وأنه قديم قائم بنفسه وليس له بداية ولا نهاية ويستحيل عليه الأجزاء والأبعاض، كما يستحيل كونه فى مكان دون مكان، وكذلك وصفه بالألوان والطعوم، كما تستحيل عليه الآفات والعدم، وأنه لاحجر عليه فيما يخلق، وأنه غنى عن خلقه وعن جلب منفعة أو دفع مضرة، وهو المفنى لما يفنى، وأن أوصافه ذاتية له.

وفى تقريره فى هذه المسائل رد على

المخالفين من جميع الملل والطوائف المخالفة إما للدين الاسلامى بوجه عام، وإما لمذهب أهل السنة والجماعة بصفة أخص، ففى المسألة الأولى التى تقرر أن الحوادث لابد لها من محدث يرد على الدهريين عمومًا.

والمسألة الثانية، يذكر فيها من قال بالخالق. غير أنه يقرر أن عناصر الكون الأربعة قديمة، لأنه يستحيل فى نظرهم وجود شىء من لا شىء. وهكذا فى كل المسائل التى تعرض لها هذا الأصل تقريرًا للأدلة العقلية فى الرد على الخصوم، وبيان تهافت شبههم التى أوصلتهم إلى مذهبهم.

ويلاحظ القارئ لهذا الكتاب أن مؤلفه يوظف النصوص الدينية فى مواقفه ضد خصومه، ويشرحها بطريقة لاعوج فيها ولا التواء، مما يدل على أنه أشعرى موفق لما جاء به الشرع وما يوحى به العقل، دون مغالاة فى نظرة أحدهما إلى لآخر، وهذا هو المنهج الأشعرى فى عمومه.

وأما الأصل الرابع: وهو الذى يتحدث فيه عن الصفات الإلهية، ففيه يقرر المذهب وموقفه من الصفات الإلهية، وأنها معان أزلية قائمة بذاته تعالى، تخالفه مفهومًا وتوافق الذات، من ثم لاخشية على التوحيد الإسلامى من ذلك، وإذن فلا عبرة لما ذهب إليه كل من المعتزلة والفلاسفة الإسلاميين من القول بنفى الصفات وزيادتها على الذات على الوجه المعروف لدى كل طائفة منهما، يقول فى ذلك: "وأصحابنا مجمعون على أن الله تعالى حى بحياة، وقادر بقدرة، وعالم بعلم، ومريد بإرادة، وسامع بسمع لا بأذن، وباصر ببصر هو رؤية لا عين، ومتكلم بكلام لا من جنس الأصوات والحروف"(٨).

وكان هذا الأصل أوسع الأصول لديه، حيث ظهر من طبيعة موضوعه - الصفات الإلهية التى كانت مثار أخذ بين كثير من الفرق - أنه تأكيد للمنهج الأشعرى مع الرد على خصومه، وهم كثيرون هنا، أو بخاصة فى صفات الإرادة، والقدرة، والكلام، والعلم، وفى بعض مسائل هذا الأصل يتحدث عن الآيات الموهمة للتشبيه كالرؤية والاستواء، والوجه، والعين، واليد، وفيها - كعادته - يقرر المذهب الأشعرى فيها، ويرد على الخصوم. وفى المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل يتحدث عن الفرق بين الصفة والوصف فبين أن الجهمية والقدرية يريان أنهما يرجعان إلى وصف الواصف ولم يثبتوا لله تعالى صفات أزلية بخلاف ما ذهب إليه الأشعرى من أن معناهما واحد، وكل معنى لا يقوم بنفسه فهو لما قام به ووصف له، ثم يتعرض لبعض الآيات التى تتكلم عن أفعال لله تعالى كقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ

﴿يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ (البقرة:١٥)، وقوله: ﴿سخر الله منهم﴾ (التوبة:٧٩)، وقوله: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ (الفتح:٦) وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾ (الأحزاب:٥٦). وقال: ﴿سَأُرْهِقُهُۥ صَعُودًا﴾ (المدثر:١٧).

فيستحيل أن يشتق له سبحانه من هذه الأفعال أسماء. فلا يسمى بالمستهزئ، ولا بالساخر، ولا بالغاضب ولا بالمصلى، ولا بالمرهق، لأن مأخذ أسمائه التوقيف دون القياس[٩]. وفى الأصل السادس من أصول الكتاب يتحدث البغدادى عن: العدل والظلم، الخلق والكسب، الهداية والإضلال، خلق الآجال والأرزاق، نفوذ المشيئة الإلهية فيما أراد الحق سبحانه، وكلها مباحث من صحيح علم الكلام. وأهم المسائل التى طرحها هذا الأصل مسألة الخلق والكسب لأنها تبرز موقف الأشاعرة من الفعل الإنسانى فى مواجهة خصومهم من المعتزلة والجبرية، يقول فى ذلك: واختلفوا فى أكساب العباد على ثلاثة مذاهب، أحدها: قول أهل السنة إن الله تعالى خالقها، كما أنه خالق الأجسام والألوان والطعوم والروايح، لا خالق غيره، وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم.

وثانيها: قول الجهمية: إن العباد مضطرون إلى الأفعال المنسوبة إليهم، وليس لهم عليها استطاعة، وأن حركتهم الاختيارية بمنزلة حركة العروق والنوابض فى اضطرارهم إليها.

وثالثها: مذهب القدرية الذين زعموا أن العباد خالقون لأكسابهم، وكل حيوان محدث لأعماله، وليس لله فى شىء من أعمال الحيوانات صنع، وذكر أكثرهم أن الله عزوجل غير قادر على تعدد غيره[١٠]، ويسوق هنا قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات:٩٦)، ويرى أنها رد على الطائفتين معًا: الجبرية، أو الجهمية - كما يسميهم - ، والقدرية - وهم القدرية الأول معبد بن خالد الجهنى وشيعته والمعتزلة لأنهم شاركوه فى بعض ما ذهب إليه - حيث يظهر من صريح الآية أنها أثبتت للإنسان فعلاً تشير إليه واو الجماعة فى قوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، كما أظهرت عموم القدرة الإلهية لأن الفعل الإنسانى فيها داخل تحت عموم هذه القدرة كما هو صريح الآية. وفى هذا رد على القدرية، وربما كان ما ذهب إليه القدرية الأول أشنع المذاهب فى هذه القضية. لأنهم يزعمون أن العبد يخلق أفعاله استقلالاً، بل يذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك حين يقررون أن الله سبحانه وتعالى لا يقدر على الفعل الذى يقدر عليه الإنسان، كما أنه لايعلم به إلا بعد وقوعه. ومقالتهم فى ذلك

مشهورة (لا قدر والأمر أنف)[11].

والأصل السابع من هذا الكتاب يتحدث عن الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام. ففى المسألة الأولى يتكلم عن معنى النبوة والرسالة ، وجواز بعثة الرسل، وبيان عدد الأنبياء والرسل وترتيبهم وتفاضلهم، وعموم الرسالة الخاتمة وخصوص غيرها ، وبيان عصمتهم ، والمفاضلة بينهم وبين الملائكة والأولياء.

ويخصص الأصل الثامن للمعجزات والكرامات.. إلخ.

وعلى كل حال فالناظر فى هذا الكتاب يحس أن الرجل قد انطلق من أساسيات العقيدة وأصول هذا الدين، ليجمع حولها جميع التفسيرات التى قالت بها الفرق المختلفة، وينتصر فيها لما ذهب إليه أهل السنة والجماعة، ويرد على المخالفين بمنهج عقلى نقلى فى آن واحد. ويستخلص من الآيات التى يستشهد بها ما يساعده فى الرد على الخصوم.

ولو قارنا بين ما ذكره القاضى فى شرح الأصول الخمسة، وما ذكره البغدادى فى أصول الدين: لرأينا أن الكتاب الأخير كان أقرب إلى الروح القرآنية العامة التى سبقت مقالة الاعتقاد. وأما الكتاب الأول فإنك تشعر وأنت تقرأه أنه كتاب من نوع خاص، مشبع بالروح الفلسفية العقلية التى تصل أحيانًا إلى درجة التحجر، لأن هذا الوصف من طبيعة المنهج المعتزلى عند التحقيق.

هذا بالإضافة إلى أن الكتاب تحدث عن الأخرويات حديثًا مستفيضًا ، وكذلك عن الأسماء والأحكام، ولعل أبرز هذه المسائل حكم من لم تبلغه الدعوة، بالإضافة إلى الأحكام على الفرق المخالفة.

أ.د. محمد عبد الستار نصار

الهوامش:

(١) انظر: الجرجانى: التعريفات ص٤٣.

(٢) انظر: الأشعرى: مقالات الإسلاميين ٢١٤/١. والشهرستانى فى الملل والنحل ١٤٨/١. وقد ذكر مؤرخو الفرق أن فى مقدمة حشوية الحديث يأتى: مضر بن محمد بن خالد بن الوليد، وأبو محمد الضبى الأسدى الكوفى، وكهمس بن الحسن أبو عبدالله البصرى، وأحمد بن عطاء الهجيمى البصرى، ورقبة بن مصقلة. فأجازوا على الله الملامسة والمصافحة والمزاورة، وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه فى الدنيا والآخرة؛ إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص. كما أنهم أثبتوا ما ورد فى القرآن الكريم من الاستواء، والوجه، واليدين، والإتيان، والمجيء، وقبلوا ما جاء فى الإسرائيليات من الحديث عن الصورة والقدم والأصبع... إلخ، وقالوا: إن القرآن قديم كله، حروفه وأصواته ورقومه. وفى هذه الفترة ظهر مقاتل بن سليمان صاحب الاتجاه التشبيهى المعروف... كل هذا كان مبررًا للاتجاه المغالى فى التنزيه لدى المعتزلة على وجه أخص.

(٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٣٢.

(٤) الشهر ستانى: الملل والنحل ٥٦/١.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص١٣٧.

(٦) نفس المصدر ص١٢٤.

(٧) انظر: د. النشار. نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ٤٤٠/١.

(٨) البغدادى: أصول الدين ص٩٠، ط دار المدينة - بيروت، مصورة عن ط استانبول سنة١٩٢٨م.

(٩) نفس المصدر ص١٢٩.

(١٠) نفس المصدر ص١٣٥.

(١١) انظر: د. محمد نصار: العقيدة الإسلامية أصولها وتأويلاتها ص١٤٢.

علم التوحيد

هذا هو "الاسم" الظاهر من الأسماء التى تطلق على العلم الذى يدرس أصول الدين -العقائد - ومن آثره على غيره من الأسماء لاحظ أن غاية العلم إثبات وحدانية الله تعالى، وذلك بإقامة الأدلة على ذلك بالطريق المباشر، أو بطريق الخلف - نفى النقيض- فأما الطريق المباشر فكما جاء فى قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ (الإخلاص: ١ -٤).

وهذه السورة وإن كانت تشتمل على نفى النقيض - أيضًا - مع كونها دليلاً مباشرًا على الوحدانية إلا أنها لم تعلل لماذا انتفى هذا النقيض، لذا رأينا القرآن الكريم يسوق هذا الدليل فى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء:٢٢)، ففى هذه الآية نلاحظ أن الفساد سبب التعدد، ولما كان الوجود كله يحكمه نظام متناسق، لا عوج فيه ولا أمتًا، فقد دل ذلك على أن التعدد ممتنع لامتناع الفساد.

وإذا كان إثبات الوحدانية لله تعالى هو الذى حمل من آثره على غيره من الأسماء الأخرى لأن يجعله علمًا على هذا العلم فإن هذه القضية هى أحد مباحث علم التوحيد. وكأن هؤلاء قد جعلوا أهم المباحث عنوانًا على العلم كله من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل. ولا شك فى أنهم يقصدون - أيضًا- إبراز ما لهذا المبحث من أهمية قصوى مضافًا إلى غيره من المباحث الأخرى، غير أن هذه الطريقة - طريقة إطلاق الجزء وإرادة الكل - لا يمكن أن ترقى إلى مستوى ما يراد من إيثار اسم " العقيدة" على الوجه الذى ذكرناه آنفًا، لاسيما إذا كانت أصول العقيدة واضحة كما بينها حديث جبريل -عليه السلام -، وتبقى غاية العلم دائرة حول تأثير العقيدة فى قلب المعتقد، صونًا له من أعاصير الضلال والشك، وقوة له فى الدفاع عنها.

- وأما مصطلح التوحيد أو مشتقاته، فقد ظهر أولاً - فيما نعلم - على يد الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان[1]، وقد كان معاصرًا لواصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد وجهم ابن صفوان، وهذا يعنى أن المباحث المتصلة بالعقيدة قد أخذت طريقها نحو التحرير للمذاهب والاتجاهات، وينقل عنه أنه صور "التوحيد " على هذا النحو: "إن الله تعالى واحد لا من

طريق العدد، ولكن من طريق أنه لا شريك له"[٢] وهذا الفهم لمعنى "التوحيد" يدل على أن هذه القضية كانت مثارة فى البيئة العلمية آنذاك ذلكم لأن مفهوم الواحد بالمعنى المطلق أوسع من مفهوم "التوحيد" لأن الواحد قد يطلق ويراد به أول العدد فى مقابلة المثنى أو الجمع ، وقصر "الواحد" على بعض ما يدل عليه إنما هو فهم لمعنى "التوحيد" عند المسلمين، الذى يقصد منه نفى الشبيه والشريك والمثيل إلخ.

• وإذا كان من الطبيعى أن يتطور المصطلح فى دلالته على المراد بحسب اتساع الثقافات وتأويلات المخالفين، فليس بدعًا أن نرى بعض شراح الفقه الأكبر، المنسوب لأبى حنيفة يدخلون فى شرحهم لمعنى "التوحيد" معانى جديدة لا نظن أنها دارت بخاطر الإمام الأعظم، مثل تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿ لَمۡ يَلِدۡ وَلَمۡ يُولَدۡ ﴾ بأنه ليس محلاً للحوادث، وتفسيرهم للأحدية بأنه ليس جسمًا فيقدر ويتصور وينقسم، ولا جوهرًا من الجواهر التى تحلها الأعراض، ولا عرضًا حتى يحل بالجواهر.. إلخ فكل هذه التفسيرات إنما عُرفت فى وقت متأخر عن الوقت الذى ظهر فيه أبو حنيفة يُضاف إلى ما تقدم ما نسب إليه أنه قال: "إن الله لا يُشبه شيئًا من خلقه ولا يُشبهه شىء منها، وهو شىء لا كالأشياء. ويظهر أن قضية نفى التشبيه قد ظهرت فى عصر الإمام الأعظم ودافع عنها بهذا الشكل القوى الواضح، كرد فعل لظهور شخصية مقاتل بن سليمان صاحب الاتجاه المشبه الذى ظهر فى خُراسان، وتناقلت آراؤه بواسطة من أخذ باتجاهه من أهل البلدان الأخرى.

ومن المعروف أن قضية "التوحيد" فى كل عصر كانت تستلزم قضية "التنزيه" حسب مفهوم كل فرقة لهاتين القضيتين، وقد رأينا فى هذا الزمن المبكر أن أبا حنيفة يقرر أن الله تعالى شىء لا كالأشياء، وهو فى هذا يستند إلى قوله تعالى: ﴿ قُلۡ أَيُّ شَيۡءٍ أَكۡبَرُ شَهَٰدَةٗۖ قُلِ ٱللَّهُۖ ﴾ (الأنعام: ١٩)، وإثارتها وتفسيرها يدلان على أنها كانت معروفة فى الحوار والجدال بين الفرق آنذاك، ولما كان الحق سبحانه وتعالى واحدًا من كل الوجوه، فإن الشراكة اللفظية بينه وبين غيره من المخلوقات ينبغى أن تكون من مدارك العقول، لذا نراه يقرر أنه شئ لا كالأشياء، ويؤيده فى هذا قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ (الشورى:١١).

الصفات الإلهية:

وينسب إلى أبى حنيفة – أيضًا– أنه تناول الحديث عن الصفات الإلهية بطريقة لا تفترق كثيرًا عن الطريقة التى تناولتها بها أهل السنة عمومًا –

الأشعرية والماتريدية -بل يكاد يقترب كثيرًا من طريقة السلف، إنه يقول: "إن الله لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية " فأما القول بأزلية صفاته الذاتية فأمر طبيعى، لأن أزلية الذات تقتضى – كذلك – أزلية صفاتها اللازمة لهذه الذات، والتى لا تفارقها أبدًا، لأن طبيعتها كذلك وأما القول بأزلية صفات الفعل، فهو قول يتوقف فيه العقل، ليسأل: هل ظهر تقسيم الصفات إلى صفات ذاتية وصفات فعلية فى عصر أبى حنيفة أو قبله حتى تثار على لسانه هذه المسألة ؟ وهل التسوية بينهما من حيث الأزلية كانت من مقتضيات عصره؟ الحقيقة أن هذه المسائل لم تظهر إلا بعد، لاسيما إذا أضفنا إلى ما تقدم أن الرجل نُسب إليه أيضًا القول بصفات المعانى وعددها سبع صفات ومن المؤكد أنها لم تظهر إلا فى فترة زمنية لاحقة.

ويتصل بالمسألة التى معنا مشكلة خلق القرآن حيث اتهم أبو حنيفة بأنه كان من القائلين بذلك، ونحن نبرئه من هذه التهمة، لأنها أثيرت فى وقت لاحق على حياته، الأمر الذى جعل الخطيب البغدادى يدافع بشدة فى هذه القضية كما دافع عن أصحابه كذلك، - أبى يوسف وزفر ومحمد ابن الحسن الشيبانى - .

والمهم هنا أن نذكر أنه فى هذا الزمن المبكر ظهرت إرهاصات مدرسة أهل السُنة والجماعة، التى فهمت التوحيد على معنى مخالف لما كانت عليه فرقة المعتزلة، التى استلمت إلى حد كبير أنماط الفكر الوارد وبخاصة الفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة والتى تبلورت -أيضًا – فى وقت لاحق فى شكل فرقة ذات أصول اعتقادية هى الأصول الخمسة، وتزعم أنها الفرقة الوحيدة التى تفهم التوحيد بمعناه الصحيح، كما خالفت فى توجهها العام الفرقة التى بالغت فى الإثبات حتى وقعت فى التشبيه والتجسيم.

وتذكر كُتب الفرق والتاريخ أن الأئمة: مالك بن أنس، ومحمد ابن إدريس الشافعى، وأحمد بن حنبل، كانت لهم آراء فى التوحيد معتمدة على ما جاء فى القرآن الكريم والسنة الصحيحة. وأن دخولهم إلى ميدان الجدال فى هذه الآراء إنما جاء كرد فعل لإثارتها داخل المجتمع الإسلامى، وما كان لهم وهم أئمة الدين أن يمنعوا أنفسهم عن الخوض فيها، لأن من بين مهامهم الدفاع عن الدين فى جانبه الاعتقادى على اعتبار أنه الأساس والأصل والجانب العملى، ويؤثر عن إمام دار الهجرة أنه أنكر الحديث عن الصفات الإلهية، ومنع رواية أحاديثها، وأرسى مبدأ التعامل مع النص المتشابه،

وهو الإثبات مع نفى المماثلة، لذا نراه يجيب مَنْ سأله عن آية الاستواء بقوله: " الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان واجب به والسؤال عنه بدعة "، ومن الثابت من تاريخ هذا الإمام أنه كان يكره الجدال العقيم الذى ليس تحته عمل، فمنهجه عملى واقعى، وهذا يعنى أن الحوار فى الأمور الاعتقادية ينبغى أن تحكمه ضوابط، وأنه يتعين حين الدفاع ضد الأفهام السقيمة لأصول العقيدة، كأفهام المشبهة والمجسمة الذين يحملون النصوص الموهمة على ظاهرها دون تصرف فيها لا بتفويض ولا بتأويل تجيزه اللغة بضوابطه المعروفة.

وأما الإمام الشافعى، فإنه – وإن كان يكره الكلام بمعناه التقليدى – فقد خاض فى مسائل حمله عليها الواقع آنذاك، وكانت قد انتشرت فى عصره قضية الاستغناء بالعقل عن النبوة التى روَّج لها "السمنية" من البراهمة وقضية "القدر" التى قال بها معبد الجهنى، وكذلك قضية "الجبر" و"الإرجاء" وقد فسرت لدى من أثارها بتفسيرات تخالف الفهم الحقيقى لها، من الكتاب والسنة. وقد تصدى "الشافعى" لهذا الفهم المنحرف، بإعادته إلى جادة الصواب وكان هدفه، الانتصار للعقيدة الصحيحة. ولم يكتف فى منهجه بمجادلة الخصوم بالطريقة الشفاهية، بل ألف فى ذلك كُتُبًا تبرز الفهم الصحيح لأصول العقيدة، والرد القوى على تلك الأفهام التى تجاوزت هذا الفهم. وقد ذكر البغدادى له "كتابين" أحدهما فى تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثانى فى الرد على أهل الأهواء[٣].

ثم يأتى الإمام أحمد صاحب محنة القول بأن القرآن الكريم كلام الله تعالى الأزلى، وصاحب الوقف تجاه المخالفين لذلك من المعتزلة الذين ناصرهم السلطان، كما نسبت إليه رسائل فى الرد على الزنادقة والجهمية، وإذا تجاوزنا مسألة تحقيق نسبة هاتين الرسالتين له إلى التركيز على ما يمكن أن تكون هذه المرحلة – مرحلة ظهور الأئمة الأربعة -قد أنجزته مما يتعلق بالعقيدة، فإننا نقول: إن القضايا التى ظهرت فى هذه الفترة هى: القول بالقدر على يد معبد الجهنى ومن شايعه – القول بالإرجاء – التول بالجبر – الأخذ بظاهر النصوص الموهمة للتشبيه والتى أفرزت، صراحة أو ضمنًا – التجسم والتشبيه - القول فى النبوة وكفاية العقل عنها – القول فى الصفات –القول فى حقيقة الإيمان وهل المعاصى تخرج صاحبها عنه أم لا ؟ الأمر الذى ترتب عليه القول بالمنزلة بين المنزلين هذا بالإضافة إلى ما ترتب على ظهور بعض الآراء المنحرفة من

الاعوجاج الاجتماعى كالاحتجاج بالقدر.... إلخ، وكل هذه القضايا مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بعقيدة "التوحيد" ؛ إذا القول بالقدر إنما يحد من قدرة الله تعالى المطلقة، ويتولد عنه وجود خالق آخر مع الله تعالى، وكذا القول بالجبر ينافى الحكمة الإلهية من خلق الإنسان ، والتكليف لا يكون إلا عند حرية الإنسان فى اختيار أفعاله، كما أن التشبيه والتجسيم ينافيان التوحيد كذلك، لأنهما يوجدان علاقة ما بين الله تعالى وبعض مخلوقاته وهكذا فى بقية القضايا التى أشرنا إليها.

وكُتب الفرق والتاريخ تقرر أن هذه المرحلة قد تحددت فيها معالم الفرق الكبرى فى الإسلام، وأن الجانب العقدى فى منهج الأئمة الأربعة الممثلين لأهل السنة والجماعة، كان يستند إلى ما كان عليه الخُلفاء الأربعة، وبخاصة على بن طالب، حيث ينقل عنه أنه ناظر الخوارج فى مسألة الوعد والوعيد. كما ناظر القدرية فى المشيئة والاستطاعة، كما أن بعض كبار الصحابة كعبد الله بن عمر كان من أهل السنة، فقد تبرأ من معبد الجهنى وشيعته، ثم انتقل هذا الإرث من كبار الصحابة إلى كبار التابعين أمثال عمر بن عبد العزيز ثم الحسن البصرى، ثم زيد بن على زين العابدين، ثم الإمام جعفر الصادق، وكل هؤلاء لهم كتب أو رسائل فى الرد على المخالفين، وبخاصة القدرية والغلاة من الروافض[٤].

وأما عقيدة التوحيد بمعناها الدينى والعقلى، والتى جُعلت عنوانًا على هذا العلم، والتى اختلفت تصورات أرباب الفرق الظاهرة فيها، فهذا ما سنتحدث عنه الآن، بشىء من التركيز الذى يبرز أهم المعالم التى تأسست عليها أفهام كل فرقة، والتى من أجلها آثرت أن يكون "التوحيد" كمصطلح علمًا على المباحث التى تتناول الجانب العقدى فى الإسلام.

مفهوم التوحيد عند المعتزلة:

- مما ذكرناه سابقًا يظهر لنا أن التوحيد بمعناه الحقيقى عند سلف الأمة، هو الإثبات التام لجميع النصوص قرآنًا كانت أم سنة صحيحة، التى تتصل بالألوهية مع نفى المماثلة بين الله تعالى وبعض مخلوقاته، مما يمكن أن يفهم من بعض تلك النصوص، وقد تركز منهج هذه الفرقة فى قول بعضهم "نثبت لله تعالى ما أثبته لنفسه وما أثبته له رسوله ﷺ من غير تشبيه وتمثيل أو تأويل وتعطيل"، وهم فى منهجهم هكذا يصدرون عن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى:١١).

وظل هذا المنهج ساريًا منذ الصدر

الأول حتى يومنا هذا، وسيظل كذلك حتى يرث الله الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين، ولعل هذا ما أشار إليه الرسول ﷺ حين قال: «**لا تزال طائفة من أمتى قائمة على الحق، لا يضرهم من خالفهم حتى يأتى أمر الله**»، وعلى جانبى هذا الطريق ظهرت فرق أخرى تقترب أو تبتعد عنه بقدر دقة فهمها أو عدم دقته لأصول العقيدة، وهذه مسألة يُعين عليها نوع الثقافة التى كونتها كل فرقة لنفسها من الثقافات الواردة بجانب الثقافة الموروثة، وهذه قضية على قدر كبير من الأهمية، فالذين غلب عليهم الموروث الثقافى الأصيل يجعلون من العُكوف عليه أولاً فهمًا وتدقيقًا وتمحيصًا هو ما يشكل منهجهم، وأما أولئك الذين يعظمون الوارد الثقافى، بكل إغراءاته ويقدمونه على الموروث فقد جعلوا طبيعة منهجهم تتحاكم إلى منهج أطلقوا عليه اسم المنهج المشترك العام، وهو المنهج الفعلى ومن ثم جعلوه أصلاً وجعلوا النص فرعًا، وبين هؤلاء وأولئك تتفاوت المناهج على الوجه المعروف فى تاريخ الفرق الإسلامية.

والمعتزلة كانوا من أوائل من طالع الثقافة الواردة فى شكلها الفلسفى، وقد قال "الشهرستانى" عن واصل بن عطاء: إنه ممن طالع كتب الفلاسفة(٥).

وسيكون مرجعنا فى تصوير رأى المعتزلة لمعنى "التوحيد" ما كتبه القاضى عبد الجبار فى كتابيه المعروفين: شرح الأصول الخمسة، وكتاب المغنى والتوحيد والعدل إنهم يفهمونه على معنى: أنه لا شريك له ينازعه الإيجاد والخلق، ثم المبالغة فى التنزيه إلى درجة القول بعدم زيادة الصفات على الذات حتى تتفرد بالأزلية، ولا تزاحمها فى ذلك الصفات حتى ولو كانت من طبيعة تلك الذات، يقول القاضى عبد الجبار: "اعلم أن أول ما يعرف استدلالاً من صفات القديم جل وعز، إنما هو كونه قادرًا، وما عداه من الصفات يترتب عليه، لأن الدلالة التى دلت على أنه تعالى هو المحدث للعالم، دلت على هذه الصفة التى هو كونه تعالى قادرًا من غير واسطة، وليست كذلك باقى الصفات لأنا نحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو وسائط، فلهذا قدمنا الكلام فيه وتحرير الدلالة على ذلك، هو أنه تعالى قد صح منه الفعل وصحة الفعل تدل على كونه قادرًا، أما الذى يدل على أنه قد صح منه الفعل، فهو أنه قد وقع منه الفعل، وهو أجسام العالم وكثير من الأعراض، ولو لم يصح لم يقع؛ إذ الوقوع أمر زائد على الصحة وأما الذى يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادرًا فهو أنا نرى فى

الشاهدين، أحدهما: صح منه الفعل كالواحد منا والآخر: تعذر عليه الفعل كالمريض، فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الحيلة، وهي كونه تعالى قادرًا، وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى، فوجب أن يكون قادرًا، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدًا وغائبًا"[٦].

هذا النص يشير إلى أن المعتزلة – كما صور رأيهم القاضي عبد الجبار –يثبتون لله تعالى الصفات المعنوية، وأن اسم الفاعل "قادر" – "عالم" – "مريد" إلخ يرجع إلى نفس الذات، وليس مشتقاً من صفة زائدة عليها لأن التسليم بوجود أصل الاشتقاق "القدرة" – "العلم" – "الإرادة" يعنى فى نظرهم أزلية هذه الصفات وهذا يُعكر صفو "التوحيد" بالمعنى الذى فهموه ولم يكترثوا بما يمكن أن يُقال هنا فى الرد عليهم: - وقد وقع هذا الرد من بعض الفرق الأخرى – إن المخالفة بين الذات والصفة – فى حق من يثبتها– ليست مخالفة فى الحقيقة والواقع حتى تؤدى إلى القول بتعدد القدماء، وإنما هى مخالفة فى المفهوم، كما أن القول بنفى زيادة الصفات على الذات يخالف صريح القرآن الكريم والسنة الصحيحة، كما يخالف المنطق كذلك، لأن القول بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف من حيث المفهوم، يعنى جواز حمل الشىء على نفسه، وهذا لم يقل به العقلاء. ويظهر الأشعرى فى المقالات أن أبا الهذيل العلاف من المعتزلة هو أول من قال بذلك، وأن مقالته هذه كان فيها متأثراً بأرسطو، حيث نقل عنه القول بأن البارى علمٌ كُله، قُدرةٌ كُله، بصرٌ كله، علمه هو هو"[٧].

وقد ذكر القاضى عبد الجبار هنا بما أفصح عن منهج المعتزلة بكل وضوح، وقد جاء هذا فى رده على من احتج على منهجه بصريح السمع من الآيات والأحاديث، حيث قال: "إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة مما لا يمكن، لأن صحة السمع تتبنى عليها"[٨]، وترتب على منهجهم هذا – أيضًا –أن اتسعت دائرة المتشابه عندهم، حتى شملت بعض النصوص المحكمة، وأما النصوص الحديثية فمن السهل عندهم رفضها، حتى ولو كانت صحيحة سندًا ومتنًا وقد بالغ بعضهم فى هذا المقام – كالنظام – حتى كاد يُدخل السُنة كلها فى جملة المتشابه – وقد تصدى له "ابن قتيبة" فى كتابه "تأويل مختلف الحديث" بل وللمعتزلة عمومًا.

ولعل من المواقف المستغربة لدى رموز المعتزلة من القضية التى معنا "التوحيد" موقف أبى على الجبائى، حيث يرى أن

القول بإثبات الصفات المعنوية، على الوجه السابق ليس صحيحًا، وإنما الصحيح هو القول بعدمها مطلقًا، وأن الحق سبحانه يعلم بذاته ويقدر بذاته ويريد بذاته... إلخ لا بصفات معنوية.

والأكثر غرابة من موقفه هذا موقف ابنه أبى هاشم الجبائى، الذى قرر أن الصفات الإلهية ليست إلا أحوالاً للذات، لا هى موجودة وثابتة لها، ولا هى منفية عنها، ولكنها حال وراء هذا وذاك[٩] فإذا أردنا - مثلاً - معرفة أثر الذات الإلهية فى الممكنات، فإن تصورنا للذات تصور حال لتلك الذات، تكون بها قادرة على التأثير فى الممكنات.

ويمكن أن يقال هذا فى بقية الصفات التى يطلق عليها اسم صفات المعانى عند القائلين بها، وهذا كلام وإن سمى بدقيق الكلام إلا أنه ينحو بالقضية "قضية التوحيد" المعبر عن إيمان عميق يعمر القلب، نحو المعرفة لأن الإيمان ليس كذلك. بل إدراك لا شعورى مباشر يغمر القلب ويعمره، نعم إنه فى حاجة إلى مدد من الأدلة العقلية حتى يصل بصاحبه إلى درجة اليقين، ولكن سلوك أبى هاشم وغيره من مفكرى المعتزلة قد حول ساحة الإيمان إلى ساحة فكرية معرفية، وبذلك تجاوزوا حدود الإيمان وضوابطه حيث استخدموا العقل استخدامًا مسرفًا كاد يفسد على معنى "التوحيد" رونقه وبهاءه، فكانت النتيجة هى ظلمة العقل من طرف، والنص الشرعى من طرف آخر.

والمعتزلة حين يقررون أصولهم الخمسة على الوجه المعروف، فإنهم يجعلون الأصول الأربعة - بعد أصل التوحيد مؤكدة له، فأصل العدل يؤكد أصل التوحيد ويقرره، لأن القول بخلاف ذلك نقص لا يليق بالحكيم، والمنزلة بين المنزلتين كذلك لأن القول بتكفير صاحب الكبيرة دون الشرك - كما هو رأى الخوارج- ظلم لا يليق بالعدل الإلهى، كما أن القول بإيمانه كذلك، لأنه يسوى بين الطائع والعاصى وهكذا.

ومهما تعددت تفسيرات الباحثين فى الأسباب التى حملت المعتزلة على هذا الفهم لمعنى " التوحيد" فإن التفسير الصحيح يقرر أنهم لو لم يكونوا على استعداد لقبول مؤثر خارجى فى هذه القضية وما سواها، لما ذهبوا هذا المذهب، من ثم لا يصح ما علل به الشيخ محمد زاهد الكوثرى لموقفهم هذا من أنه كان رد فعل لظهور اتجاه المجسمة و المشبه الذى حمل لواءه مقاتل بن سليمان [١٠] ،كما لا يصح -- أيضًا - ما قرره بعض الباحثين الغربيين أمثال: "بيكر" و"فون كريمر" "ومكدونالد" و"شاخث" من

أن الذى حمل المعتزلة على مذهبهم فى فهم التوحيد ونفى زيادة الصفات على الذات، المناقشات التى ظهرت على يد القديس "يوحنا" الدمشقى وتلميذه "تيودور أبو قرة" عن طبيعة المسيح، فإذا كان القول بالأقانيم الثلاثة فى طبيعة المسيح، مما يخدش التوحيد، بل يهدمه، فإنه من باب أولى أن يكون تعدد الصفات مع الذات فى العقيدة الإسلامية، لا يقل شناعة عما لا حظوه على المسيحية [١١].

ولا يغيب عن الذهن أن التثليث فى المسيحية ليس هو عن القول بالصفات الإلهية وعلاقتها بالذات فى العقيدة الإسلامية، لأن الصفات وإن تعددت فهى ليست أغيارًا للذات، بل هى من طبيعتها وكمالاتها وحقيقة الذات والصفات وإن تغايرتا من حيث المفهوم، فإنهما شىء واحد من حيث الواقع. ولاتزال هذه التفرقة قائمة، حتى يستقيم الفهم لتلك العلاقة على وجهه الصحيح.

التوحيد عند الأشعرية:

الذى يقرأ كتاب "الإبانة" للأشعرى يراه يقرر التوحيد كما قرره سلف الأمة قبله، التسليم بكل ما صح من النصوص مع حمل المتشابه على المحكم، والتفويض فيما أشكل فهمه. وأما فى كتاب "اللمع" فنراه يقيم الأدلة العقلية كسند للنصوص الشرعية بحسب المناسبة التى ترد فيها، وفى قضية "التوحيد" يقرر ثلاث مسائل على الوجه الآتى:

المسألة الأولى: وفيها يقول: "فإن سأل سائل: ما الدليل على أن للخلق صانعًا صنعه ومدبرًا دبره ؟ قيل له: الدليل على ذلك أن الإنسان الذى هو فى غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقة ثم دمًا ولحمًا وعظمًا... إلخ، ويمضى فى هذا الدليل ليثبت أن التغير والتطور من حال إلى أخرى لا بد له من علة تحدثه، ويستحيل أن يكون الشىء علة نفسه أو يكون قد حدث بغير علة. وهذه المسألة تحتوى دليل وجوده سبحانه وتعالى، الذى يسبق "التوحيد" .

المسألة الثانية: قال: فإن قال قائل: لم زعمتم أن البارى سبحانه لا يشبه المخلوقات ؟ قيل له: لأنه لو أشبهها لكان حكمه فى الحدث حكمها، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها، فإن أشبهها من جميع الجهات كان حادثًا مثلها، وإن أشبهها من بعض الجهات كان محدثًا من حيث أشبهها فيتبعض فيكون بعضه أزليًا وبعضه محدثًا وهذا مستحيل.

المسألة الثالثة: فإن سأل سائل: لم قلتم إن صانع الأشياء واحد ؟ قيل له: لأن الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام لا يتسق وعلى إحكام. ولا بد أن

يلحقهما العجز أو أحدهما[١٢]... "ويسترسل إلى آخر الدليل الذى يقرر أن تعدد الآلهة يترتب عليه محال، وأظهره فساد الكون، وذلك كما أظهرته الآية الكريمة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء:٢٢)، وفى مقام "التوحيد" ذكر الأشعرى الصفات الإلهية – صفات المعانى - السبع، وهى أصل الاشتقاق للصفات المعنوية، كما ذكر صفات الفعل وأنها حادثة، وحدد الفرق بينها وبين صفات المعانى وأقام الأدلة العقلية عليها وهذه الأدلة ترتكز أساسًا على النصوص الشرعية.

وحين قرر الوحدانية أراد بذلك الرد على:

١. الدهريين، الذين يقولون بالتعطيل، أى خلو الكون عن إله.

٢. الفلاسفة، الذين يرون أن الله كعلة فاعلة لا بد أن يصدر عنه معلوله "العالم" بناء على الترابط الفعلى بين العلة والمعلول.

٣. المعتزلة، الذين أنكروا زيادة الصفات على الذات.

وكان الهدف من وراء ذلك أن تسلم قضية "التوحيد" مما شابهها من علائق الفلسفات والأفكار الأخرى التى تناولتها تحت تأثير أفهام خاطئة. وكأن الرجل كان يضمر الرد الأشد على المعتزلة، لأنه كان الأولى بهم ألا يتجاوزوا بأفهامهم حدود الفهم الصحيح لمعنى "التوحيد" ولكنهم تحت تأثير الفكر الوارد وقعوا فى خطأ ما كان أغناهم عن الوقوع فيه.

وأما عن المدرسة الأشعرية بعد إمامها أبى الحسن، فقد دارت كل مباحثها فى الفلك الذى رسمه، إلا ما جاء تعميقًا لبعض المسائل، مثل ما جاء على لسان الباقلانى فى الرد على المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الصفة: هى قول الواصف، لا أنها معنى حقيقى قائم بالموصوف، ولما كانت قضية علاقة الصفات بالذات الإلهية من الأهمية بمكان، ولما كان "التوحيد" عند الأشعرية لا يصح إلا بها فقد أقام تلاميذ الأشعرى الأدلة العقلية على ذلك، ومنها:

١- إن الدليل قد قام على أن الله تعالى ملك، والملك من له الأمر والنهى، فهو آمرٌ ناهٍ، فلا يخلو إما أن يكون آمرًا بأمر قديم أو بأمر محدث، وإن كان محدثاً فلا يخلو أن يحدثه فى ذاته أو فى محل أو لا فى محل، ويستحيل أن يحدثه فى ذاته، لأنه يؤدى إلى أن يكون محلاً للحوادث وذلك مُحال، ويستحيل أن يحدثه فى محل؛ لأنه يوجب أن يكون المحل موصوفًا به، ويستحيل أن يحدثه لا فى محل، لأن الإرادة صفة، وهى عرض لا بد لها من محل تقوم فيه، فتعين أنه قديم قائم به صفة له.

٢ - كون الشخص منا عالماً معلل بقيام العلم به، فالعالم من كانت به صفة العلم، وكذا فى الغائب فالله عالم بمعنى أن له صفة زائدة على ذاته، قالوا: فالدليل على كونه عالمًا قادرًا لا يخلو إما إن يكون المفهوم من الصفتين واحدًا أو زائدًا، فإن كان واحدًا، فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر عالميته، ويكون من علم الذات مطلقًا، علم كونه عالمًا قادرًا وليس الأمر كذلك.

نعلم أن الاعتبارين مختلفان، فلا يخلو إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد اللفظ أو إلى الحال أو إلى الصفة. وبطل رجوعه إلى اللفظ المجرد، فإن العقل يقضى باختلاف مفهومين معقولين ولو قدر عدم الألفاظ رأسًا ما ارتاب العقل فيما تصوره، وبطل رجوعه إلى الحال، فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم، إثبات واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفى، وذلك محال فتعين الرجوع إلى صفة قائمة بالذات، وذلك مذهبنا[١٢].

وهنا مسألتان لابد من ذكرهما:

الأولى: لم كانت صفات المعانى سبع صفات، مع أن القرآن الكريم ذكر صفات أخرى كثيرة، كما جاءت بعض الأحاديث لتقرر أن لله تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة ، وجاء فى بعضها أنه سبحانه استأثر ببعضها فى علم الغيب عنده؟

الثانية: موقف الأشعرية من صفات الفعل مع إبراز أساس التقسيم.

فأما عن المسألة الأولى، فقد جاء فى شرح السنوسية الكبرى أن الشيخ الأشعرى قد أقر صفات المعانى السبع، فى معرض نفيه للأحوال، وقد ذكرنا من قبل أن أبا حنيفة قد قال بصفات المعانى وكونها سبع صفات، والذى يعنينا هنا هو لماذا وقف العدد بها عند هذا الرقم؟ ولماذا كانت هذه الصفات دون غيرها؟ ولقد وقفت أمام هذه المسألة لأستبين التعليل لها، فلم أظفر بشىء ذى بال، إلا أنه التحكم الذى لا مبرر له، الأمر الذى سوغ لشيخ الإسلام ابن تيمية أن يحمل عليهم كثيرًا فى هذا المقام، لأنه تمييز بين المتماثلات.

وأما عن صفات الفعل، فقد وقعوا فى الخطأ الذى وقع فيه من سبقهم إلى هذا التقسيم، وهو أبو الهذيل العلاف ذلك لأنهم نظروا إليها من خلال متعلقاتها وآثارها، ولما كانت متعلقاتها وآثارها حادثة، فقد قالوا بحدوثها كذلك، وقد نسوا أو تناسوا أنه يلزمهم -والحالة هذه- قيام الحوادث بذاته تعالى، وهو مناف للتوحيد والتنزيه معًا.

ومن المعلوم أن مورد التقسيم هنا يدور حول متعلقات الصفة وآثارها، وهذا يمكن أن يطرد فى صفات

المعانى باستثناء صفة الوجود لأن صفة القدرة مثلاً آثارها حادثة، وهو المقدورات، وكذا العلم والإرادة. . . إلخ من ثمّ تظل مسألة تقسيم الصفات على الوجه الذى رأينا فى حاجة إلى إعادة نظر.

ومن المعلوم أنه لم يكن بين الأشعرية والماتريدية كبير فرق فى قضية "التوحيد" إن لم يكن معدومًا أصلاً، اللهم إلا فى مسألة قضية صفات الفعل، فقد رجع بها الماتريدية إلى صفة واحدة هى صفة "التكوين"[١٤] وقالوا بأزليتها وهذا قول فيه نظر، لأن احتواء صفة "التكوين" لمعانى الخلق والرزق والوهب.. إلخ، فليتوقف العقل فى هذا بقوله.

التوحيد عند الصوفية:

للتوحيد عند الصوفية أركان سبعة، ذكرها "الكلاباذى" فى كتابه المعروف التعرف لمذهب أهل التصوف، وإذا اعتبرناه ممثلاً لمعتدليهم، فإنا نبين هذه الأركان كما ذكرها، وهى:

١. إقرار القدم عن الحدوث: أى أنه تعالى قديم وليس حادثاً.
٢. تنزيه القديم عن إدراك المحدث له.
٣. ترك التساوى بين النعوت، أى: ليس كمثله شىء فى صفاته، فكما غايرت ذاته ذوات خلقه فكذلك صفاته.
٤. إزالة العلة عن الربوبية أى أن وجوده لذاته ولا يحتاج إلى علة خارجة عنها.
٥. إجلال الحق عن أن تجرى عليه قدرة الحدث فتلونه، أى: أنه منزه عن أن يجرى عليه ما يجرى على البشر من الجواهر والأعراض.
٦. تنزيهه عن التمييز والتأمل.
٧. تبرئته عن القياس، بحيث لا يشبه أحدًا من مخلوقاته[١٥].

ومن المعلوم أن الصوفية أصحاب أذواق ومواجيد، وأحوال ومقامات، وتجارب روحية خاصة تستعصى - غالبًا - على أن توضع فى قوالب من الألفاظ الجامدة، لذا نراهم يتكلمون عن "التوحيد" بكلام غير مألوف لدى غيرهم، وربما أفصحت تجربتهم النفسية عن آثار الوحدانية على بعض تعبيراتهم. وقد كان موقفهم من الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات هو المعبر الحقيقى عن مفهوم "التوحيد" عندهم.

إن الاتجاه الصوفى المرتكز على الكتاب والسنة، المستلهم لما فيهما من معانٍ روحية والمسمى بالتصوف السنى، لا يكاد يختلف فى قضية "التوحيد" عما عليه مذهب أهل السنة والجماعة، من حيث أصوله، غير أن التعبير عنه يأخذ منحى آخر بحسب طبيعة الحياة الروحية - كما أشرنا - ولنا أن

نسترشد ببعض مقولات الصوفية فى معنى التوحيد، حتى يتبين لنا ذلك الفرق بين تذوق الصوفية له، وتذوق أصحاب المذاهب الكلامية وبخاصة المفرطة فى العقلانية. قال بعضهم: التوحيد هو الخروج عن جميعك بشرط استيفاء ما عليك، وألا يعود عليك ما يقطعك عنه، ومعناه: أن تبذل مجهودك فى أداء حق الله تعالى، ثم تتبرأ من رؤية أداء حقه، ويستوفيك التوحيد عن أوصاف فلا يعود عليك منها شىء فإنه قاطع لك عنه"[١٦]. وقال الشبلى : إن حقيقة التوحيد: لا يتحقق العبد بالتوحيد حتى يستوحش من سره وحشة لظهور الحق عليه"[١٧] وقال بعضهم: الموحد من حال الله بينه وبين الدارين جميعًا، لأن الحق يحمى حريمه، قال عز وجل: ﴿نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ (فصلت:٣١)، أى فلا نردكم إلى معنى سوانا فى الدنيا و الآخرة، وعلامة الموحد ألا يجرى عليه ذكر ، وإخطار ما لاحقيقة له عند الحق، فالشواهد عن سره مصروفة، والأعراض عن قلبه مطرودة، فلا شاهد يشهده ولا عوض يعبده، ولا سر يطالعه، ولا بر يلاحظه، هو فى حقه عن حقه محجوب، وفى حظه عن حظه مسلوب، فلا نصيب له فى نصيب، وهو مأسور فى أوفر النصيب، والحق أوفر نصيب، فمن فاته الحق فليس له شىء وإن ملك الكون، ومن وجد الحق فله كل شىء وإن لم يملك ذرة"[١٨].

والجديد فى موقف الصوفية وفهمهم لقضية "التوحيد" أنهم يرون أن جميع الصفات التى جاء بها النص الصحيح هى ثابتة للذات، وهى من كمالاتها، وهى أغيار لها من حيث مفهومها، وأما من حيث الواقع، فهى نفس الذات، ونلاحظ هنا أنهم وإن شاركوا الأشعرية فى قضية علاقة الصفات بالذات إلا أنهم تجاوزوا موقفهم المتحكم فى عددها وتقسيمها إلى صفات ذات وصفات فعل، وهنا تبين أن هذا الاتجاه المتميز يستلهم النصوص الصحيحة بطريقة طبيعية، وقد تخطواالموقف الشكلى الذى يتعامل مع مثل هذه القضايا إلى معنى أعمق وقد تجلى هذا فى حقيقة الفناء فى التوحيد كما تصوروه، وقد كان "الجنيد" أكثر الصوفية الذين تكلموا فى هذه المسألة، ودواوين الصوفية وأمهات مراجعهم حافلة بالكثير من أقواله فى معنى "التوحيد".

من ذلك ما أجاب به حين سُئل عن معناه: "إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته بأنه الواحد، الذى لم يلد ولم يولد، بنفى الأضداد والأنداد والأشباه وما عبد من دونه، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾"[١٩].

وقد ذكر الجنيد -أيضًا - أن "التوحيد" الصحيح، هو الذى ينبغى أن يرجع العبد فيه إلى أوله، فيكون كما كان يقصد به فى العالم السابق الذى شهد فيه بربوبية الله ووحدانية، كما هو ظاهر الآية الكريمة، قبل أن يكون إلى هذا العالم(٢٠).

ذلكم هو معنى "التوحيد" عند الاتجاه السنى لدى الصوفية، وأما الاتجاه الذى يشتمل على دعاوى ظاهرها مناقض للشريعة وهو المسمى بالاتجاه الفلسفى فى التصوف، والذى يمثله أصحاب القول بالحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود، أو وحدة الشهود فله مقام آخر فى الدراسة لا يحتمله هذا البحث.

مفهوم التوحيد عند فلاسفة الإسلام:

للتوحيد عند فلاسفة الإسلام مفهوم آخر غير الذى رأيناه لدى الفرق الإسلامية المعتدلة، مفهوم مشبع بالروح الفلسفية العقلانية الجامدة، التى تحولت بالعقيدة من القلب والروح إلى العقل والفكر. وإذا كان القصد من وراء منهجهم فى مفهوم الوحدانية هو التنزيه، فإنه دعوى مشتركة بين جميع الفرق، حتى لدى أكثرهم تفريطًا من المشبهة والمجسمة ومع وحدة الاتجاه العام لفلاسفة الإسلام فى هذه القضية إلا أن كل واحد منهم تناولها بطريقة تضع بعض الفوارق بين كل منهم، حتى لا يقال: إن لاحقهم قد قلد سابقهم.

فالكندى تناول هذه القضية فى رسالتين من رسائله، إحداهما فى الوحدانية، والثانية فى الفلسفة، ولهما دلالتان الأولى: وفيهما معًا يفهم الوحدانية بمعنى: وحدانية العدد، وهى ترادف معنى "التفرد" ووحدانية الذات وتعنى: البساطة وعدم التركيب، وقد أقام على كل منهما دليلاً قويًا - فى نظره طبعًا - وإن كان من الممكن أن نجد بعض عناصره فى فكر من سبقه بل فى القرآن نفسه يقول فى دليل "التفرد": "لو كان هناك أكثر من إله اشتركوا فى إبداع الكون وإخراجه من العدم إلى الوجود لكانوا جميعاً مشتركين فى شىء يعمهم وهو كونهم جميعًا فاعلين مبدعين، وكانوا – فى نفس الوقت – مختلفين، من حيث إن لكل منهم ذاتًا تخصه ويترتب على هذا مستحيل لا يستطيع العقل دفعه، وهو كون الإله مركبًا من شىء يعمه وغيره من الآلهة وآخر يخصه، وهذا بالضرورة يعنى احتياج المُرَكَّب إلى من يُرَكِّبه والأمر يتسلسل إلى ما لا نهاية، وهذا مستحيل، ولأن الاحتياج أيضًا نقص لا يليق بالإله، فدلت هذه الاستحالة على أن افتراض آلهة متكثرة أمر يرفضه العقل، وينتهى الأمر إلى وجود واحد

غير متكثر ؛ لأن الكثرة فيهم لا فيه ولأنه مبدع وهم غير مبدعين، ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما تبدل تبدلت أحواله وما تبدل فهو غير دائم[٢١].

وإذا كان المعنى الثانى لمفهوم "التوحيد" - عنده وهو: البساطة وعدم التركيب - يربط بينه وبين الفكر الوارد وبخاصة لدى الأفلاطونية المحدثة، وإذا كان هذا الاتجاه لا يقرر أكثر من اعتبار الصفات الإلهية تعنى سلب النقيض، ولا تثبت معنى إيجابيًا حتى لا يكون الإله مركبًا، فإن بعض رسائله أظهرت أن فيلسوف العرب كان إلى الروح القرآنية أقرب، لأنه أثبت لله سبحانه وتعالى صفات إيجابية كالحكمة والاتقان، وأنه حصن العز الذى لا يرام، وعز القوة الغالبة وولى الخيرات ، وقابل الحسنات وذو القدرة التامة والقوة الكاملة والجود الفائض، والأول المبدع الممسك لكل ما أبدع، الذى لا يخلو شىء من إبداعه، الموفق للصالحات والمسدد بالتوفيق والحارس من الزلل[٢٢].

والمدقق هنا يلاحظ أن "الكندى" أقر الصفات الإيجابية بطريقة تباعد بينه وبين الفلاسفة، بل والمعتزلة أيضًا ولولا أنه استخرجها وعبر عنها بطريقة الفيلسوف لقلنا : إنه لا يفترق من حيث المعنى عن منهج أهل السنة فى هذا المقام.

وأما الفارابى فقد كان فى نظرته إلى قضية "التوحيد" شيئًا آخر غير الكندى، حيث خرّج النصوص الدينية التى جاءت فى هذا السبيل تخريجا فلسفيًا بحتًا فى الوقت الذى يدعى فيه أنه لا يعطل نصًا عن معناه الحقيقى- وحجة الفارابى ومن على شاكلته أن الفيلسوف له نظرة إلى النصوص تخالف نظرة الجمهور لها. ويجعلون هذا مبررًا لكل تأويلاتهم، متجاوزين دلالة الألفاظ على معانيها بحسب وضعها، وأن تخريجها على غير هذه المعانى، يحتاج إلى ضوابط معروفة، وإلا كانت النظرات المتجاوزة لذلك تأويلاً يكاد يطيح بالنص الدينى وما جاء من أجله.

وعلى أية حال فإن الفارابى فى قضية "التوحيد" لم يقرر أكثر مما قررته الأفلاطونية –المحدثة قبله من القول بالوحدة المطلقة من كل الوجوه، فى الواقع ونفس الأمر والبساطة وعدم التركيب، يقول فى ذلك: " واجب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد، وإلا لكان معلوماً له"[٢٣]. وهذا النص واضح الدلالة على ما ذهب إليه الفارابى، إذ وحدة الواجب ذاتية لذات الواجب، وليست مستفادة من الغير، لهذا لا تقال إلا على ذات

واحدة، وهى بهذا المعنى علة لما سواها، ولو توزعت على كثيرين لكانت معلومة، لما انقسمت إليه وهذا مخالف لطبيعتها، وتنقلب فى هذه الحالة من كونها علة إلى كونها معلولة، والواقع خلاف ذلك.

وإذا كان هذا النص قد صور لنا حقيقة " الوحدة " أى " التفرد " ونفى الشركاء، كما قرر الفارابى، فإنه قدم لنا نصوصًا أخرى تعالج المعنى الثانى للوحدة، وأعنى بها: البساطة وعدم التركيب، وهو هنا مشبع بالروح الفلسفية بالنظر إلى الحقيقة الدينية، وبخاصة نظرة الأفلاطونية المحدثة – كما أسلفنا - فقد قال فى هذا المعنى: " وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقداريًا كان أو معنويًا، وإلا لكان كل جزء من أجزائه إما واجب الوجود فيكثر واجب الوجود، وإما غير واجب الوجود فيكون أقدم بالذات من الجملة، فتكون بعد الجزء فى الوجود"[٢٤].

وهذا النص واضح الدلالة على نفى "الكمية" اللازمة للجسمية عن الله تعالى، لأن الجسم إنما يتركب من أجزاء تقومه، والمقوم لابد أن يكون فى وجوده أسبق من الشىء الذى يقوم به. ولما كانت الجسمية منفية عن الحق سبحانه، فإن تركيبه من أجزاء مادية يكون أمرًا مستحيلاً، وتثبت له الوحدانية بهذا المعنى.

ولو كان الإيغال فى النظر إلى "التوحيد" قد صح لدى "الفارابى" ومن على شاكلته من طول النظر والتأمل فى النص الدينى لكان للرجل عذره فى هذا الإيغال، فكم رأينا من منكرين لهم نظرات ذاتية ثاقبة فى النصوص الدينية، وصور التأمل الذاتى متوفرة لدى كثير من صوفية الإسلام وغيرهم، أما أن يكون هذا التخريج لهذه القضية أو ما ماثلها، قد أتى فى ضوء أفكار غريبة أخرى، بعيدة عن البيئة الإسلامية، فهذا هو محل الاستغراب، ولعل الفارابى لم يلتفت بطريقة أدق إلى خصوصيات ثقافة الأمم والشعوب. فهل كان كل سعيه أن يظهر لنا أنه ليس ضمن الجمهور الذى يتناول القضايا الدينية بطريقة سهلة بسيطة ؟ وهل كان الغرام بالفلسفة وجعلها النموذج الذى فى ضوئه ينظر إلى قضايا الدين، أولى من أن يفهم تلك القضايا فى وضعها الطبيعى. الذى يمليه العقل المتحرر من قيود التبعية لنماذج فكرية واردة؟ وهل كانت هذه المحاولات ذات ثمار يانعة فى إيجاد الانسجام بين الدين والفلسفة حتى لا يتهم الدين بأنه يعادى العقل، وبالتالى الفلسفة ؟ هذه كلها استفهامات أملتها مواقف المشائية الإسلامية من الدين والفلسفة على

السواء تلك التى ظهر منها التقدير الكافى للفلسفة، حتى ينظر إلى الدين من خلالها.

مفهوم التوحيد عند ابن سينا:

إذا كان الفارابى قد نهض لإيجاد فلسفة إسلامية أخذت على عاتقها إبراز التوائم والانسجام بين الفلسفة ممثلة فى الأفلاطونية وبين الدين الإسلامى، فإن ابن سينا قد سار على نفس النهج، وجهوده ظهرت فى بيان ما أجمله الفارابى أو عبر عنه بأسلوب مكثف وقد ساعده على ذلك شاعرية أوتيها الشيخ الرئيس وقدرة فائقة على الإيضاح والإطناب، وأما الأفكار الأساسية فلم يزد فيها عن الفارابى شيئاً يذكر.

والقضية التى معنا "التوحيد" ذكرها فى أكثر من كتاب: فى الإشارات والتنبيهات، وفى النجاة، وفى جامع البدائع، وظهر فى هذا الكتاب الأخير منهجه فى تناول الصفات الإلهية، وذلك فى تفسيره لقوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾، فقد قرر أن وجود الحق سبحانه هو عين ماهيته، وأن وجوده ذاتى، ولما كانت هويته عين ما هيته، فإنه يكون بسيطًا وليست اللوازم – الصفات – إلا أمورًا إضافيّة، بحيث لا تتكثر الذات بتكثرها، ولو كان ذلك فى التصور الذهنى فقط، وبوساطة وجوب وجوده يلزمه أنه مبدأ لكل ما عداه، والهوية المحضة لا يمكن أن يعبر عنها بشىء سوى أنه هو هو" [٢٥].

وقد قدم لنا بعض الأدلة العقلية القوية التى تقرر أن العقل لا يتصور ماهية الواحد فى الذهن إلا بسيطة وأنه واحد من كل الوجوه، وهو نفس الكلام الذى قاله الفارابى من قبل، بل إن شئت فقل: الذى قالت به الأفلاطونية المحدثة، ومما هو معروف أن مبدأ البساطة للذات الإلهية واقع تصوره يعنى بالضرورة إلغاء أى وصف إيجابى لتلك الذات درءًا للتكثر، ومن ثم ينبغى أن تفهم الصفات الثبوتية التى جاءت بها النصوص الدينية على أنها لا تعنى أكثر من سلب نقائضها حفاظًا على تلك البساطة.

ولو ذهبنا مع ابن سينا إلى رسم صورة " التوحيد" كاملة كما تصورها، لطال بنا الحديث، وحسبنا أننا قدمنا صورة مركزة لفهمه لهذه القضية.

غير أنه ينبغى أن نشير إلى مسألة هامة فى هذا المقام هى: أن قضية التنزيه على الوجه الذى ذكرناه، كانت قدرًا مشتركًا عامًا بين الفلاسفة أصحاب الديانات الكبرى، إرضاء لمنازعهم الدينية والفلسفية على السواء وقد كان "فيلون" السكندرى الفيلسوف اليهودى صاحب السبق فى

هذا المقام، لهذا عمد إلى تأويل التوراة تأويلاً رمزيًا، يليق بأصحاب العقول الطُلَعَة، ولينقذ اليهودية من الأفكار الشعبية التى تسربت إليها، كما رأينا قريبًا من هذه الفكرة لدى "أفلوطين" بالنسبة للمسيحية تم لدى القديس "أوريجين" والقديس "جيروم" والقديس "أوغسطين".

ويظهر أن غاية هؤلاء قد وقفت بهم عند هذه الفكرة، غير أنه ينبغى أن نذكر أن التوراة والإنجيل لهما ظروفهما الخاصة، من حيث وثاقة ما بهما من قضايا بعد أن أثبت التاريخ التصرف فيهما على نحو أفقدهما فى بعض النواحى كثيرًا من التقديس والاحترام، وهذا أمر قد سَلِمَ منه تمامًا القرآن الكريم، فهو محفوظ فى الصدور والسطور، وفى الملأ الأعلى كذلك، وصدق الله العظيم الذى قال: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ (الحجر:٩). وهذه قضية يستحيل المِراءُ فيها، فهل بعد ذلك يوجد مبرر معقول يربط بين التفلسف لدى السابقين – من يهود ومسيحيين – وبين أديانهم من ناحية، وبين فلاسفة الإسلام ومنهجهم فى تخريج القضايا فى ضوء الفلسفة من ناحية أخرى؟ أعتقد أن التسوية هنا غير عادلة.

مفهوم التوحيد عند ابن رشد:

الذى يقرأ ما كتبه أبو الوليد فى قضية "التوحيد" يلاحظ أن الرجل كان متسقًا فيها مع ظاهر ما جاء به النص الدينى، وهو إثبات التفرد لله تعالى "الوحدانية" التى تنفى عنه الند والضد، وقد جاء فى القرآن الكريم ما يثبت التنزيه وينفى المماثلة، وهنا يقرر ابن رشد أن الصفات الإلهية بالنسبة للذات ليست أغياراً حقيقية حتى يلزم من إثباتها التعدد، بل هى من لوازم تلك الذات، وكمالات لها.

ويستشهد على الوحدانية بمعناها الفطرى بالآية الكريمة: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (المؤمنون:٩١)، وقوله: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (الأنبياء:٢٢)، وقوله: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ (الإسراء:٤٢)، والآيات الثلاث فى نظر ابن رشد تفيد المطلوب بطريق برهانى، لأن وحدة الفعل أو الأثر تدل على وحدة الفاعل وتستلزمه، وحيث إن العالم واحد، والآثار فيه تامة الانسجام والتلاؤم، فإنه لا يتأتى هذا إلا مع الوحدانية للفاعل، لأن تعدد الفاعلين يقتضى بالضرورة تعدد الأفعال، وإلا كان التعدد لا معنى له،

ولا تكون له حقيقة إلا إذا كان لكل من المتعددين، منزعه الخاص فى الفعل، وهذا بدوره يقتضى تعدد الأفعال – وحيث إن ذلك كله واقع، فقد دل على نفى التعدد وإثبات الوحدانية.

ويلاحظ ابن رشد على الأشعرية من المتكلمين تكلفهم فى فهم الآية الكريمة الثانية من الآيات السابقة حيث خرَّجوها على أنها صورة لقياس شرطى منفصل، فجاء المحال المترتب على التعدد المفترض، غير المحال الذى تدل عليه بظاهرها، والأولى أن تكون من قبيل القياس الشرطى المتصل، الذى إذا رفع تاليه رفع مقدمه ضرورة[٢٦] وقد ترتب على هذا الخطأ أن الجمهور لم يكن باستطاعته أن يفهم الدليل على هذا الشكل بينما نرى أن تخريج الآية على أنها من قبيل القياس الشرطى المتصل، يمكن أن يدرك مغزاها الجمهور والعلماء على السواء.

وقد عقب المرحوم الدكتور محمود قاسم على الطريقة التى إنتهجها ابن رشد فى الاستدلال على الوحدانية آخذًا من ظاهر الآيات بقوله: والحق أن من يخلط بين الدليلين: الشرطى المنفصل والشرطى المتصل يكون كمن يخلط بين الجدل وبين المنهج العلمى الصحيح. والمناهج الفاسدة أو الواهية تؤدى عادة إلى نتائج فاسدة أو واهية [٢٧]".

ولو تكلمنا بشىء من التفصيل عن علاقة الصفات بالذات لديه – على اعتبار أنها متصلة اتصالاً مباشرًا بقضية "التوحيد" لقلنا: إن ابن رشد فى هذا المقام يكاد يكون سلفيًا صرفًا، وهو منهج الأخذ بالنصوص الشرعية، بما يليق بالحق سبحانه، وكأنه يتشبث هنا بما قال به السلف: الإثبات مع نفى المماثلة يقول فى ذلك: " أما معرفة هذا الجنس، الذى هو التنزيه والتقديس فقد صرح به القرآن الكريم فى غير ما آية، مثل قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ (النحل:١٧) فهذه الآية برهان على مماثلته للمخلوقات أو مماثلة المخلوقات له، ذلك لأن المغروز فى فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون إما على غير صفة الذى لا يخلق شيئًا– أو على صفة غير شبيهة بصفة الذى لا يخلق، وإلا كان من يخلق ليس بخالق، فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق، لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق وإما أن تكون موجودة فى الخالق على غير الجهة التى هى عليها فى المخلوق "[٢٨].

وينتهى إلى مسألة غاية فى الأهمية فى هذا المقام، وهى أن اللغة التى تعبر عن المعانى الإلهية، هى نفس اللغة التى

تعبر عن المعانى فى عالم الخلق، ولما كان العالَمَان مختلفين من حيث طبيعتهما، ضرورة اختلاف طبيعة الخالق عن طبيعة المخلوق، فقد لزم أن يكون التشابه الذى تحمله اللغة فى بعض مفرداتها تشابهًا ظاهريًا فقط، أى: أن تكون اللغة - حينئذ - من قبيل المشترك الذى تختلف أفراده، من ثم تكون الصفات التى تحملها ألفاظ مشتركة فى دلالتها متفاوتة، ضرورة التفاوت بين المطلق - وهو صفاته تعالى - وبين النسبى وهو صفات المخلوقات ومن هنا يظل التنزيه الإلهى قائمًا من غير تأويل مسرف كما كان عليه الحال لدى المشائين فى المشرقً - الفارابى وابن سينا - ومن قاربهم فى منهجهم هذا من المعتزلة وغيرهم، وهذه المسألة - المشترك اللفظى الذى تتفاوت أفراده - قد قال بها شيخ الإسلام ابن تيمية، ونرجح أن يكون قد استفادها من أبى الوليد.

وفى النهاية يظهر أن "التوحيد" لديه هو ما جاء به الشرع فيما صرح به، وأما ما لم يصرح به فينبغى السكوت عنه حتى لا يكون ذلك مدعاة لزعزعة عقيدة الجمهور.

ولا نستطيع أن نُفَصِّل فى الموضوع أكثر من هذا، غير أنا نشير إلى أن مفهوم "التوحيد" عند الشيعة الإمامية، يكاد يكون هو نفسه لدى المعتزلة[٢٩].

وأما الإسماعيلية فقد فهموا التوحيد فهمًا غريبًا وادعوا أنهم وحدهم الفاهمون له وأظهر ما فى منهجهم فى هذه القضية هو ما قرره فيلسوفهم " حميد الدين الكرمانى فى كتابه "راحة العقل" حيث ذهب إلى أنه تعالى لا يطلق عليه وصف الوجود، لأنه لو كان كذلك لكان إما جوهرًا وإما عرضًا وينفى عنه هذين الأمرين، وبالضرورة فهو لا يطلق عليه هذا الوصف، ثم يستحيل - كذلك أن يطلق عليه أى وصف ثبوتى، حتى يظل متفرداً لا يتعددّ، ولا سلبى كذلك، لأن مفهوم الصفات السلبية يدل على الصفات الإيجابية، ولا يطلق إلا وصفاً واحدًا هو وصف "المبدع" [٣٠]، ولا نملك من الوقت ما به نرد على الكرمانى فى هذا المقام، لأن الرجل يظهر من كلامه أنه كان مولعًا بالآراء الغريبة. وهى لا تستحق أن يوقف معها وحسبها أنها كذلك.

إن "التوحيد" هو أساس العقيدة، كما أن التنزيه غايتها، ومن ثم نرى أن مَنْ آثر جعله عُنوانًا على هذا العلم، قد

لاحظ هذا المعنى، وما كان التطويل إلا لإبراز المبررات العقلية التى جعلت كل فريق يفهم التوحيد والتنزيه بالمعنى الذى ارتآه فيهما. وهذا المعنى لم نجد فيه اختلافًا فى دراستنا للأسماء الأخرى من أسماء هذا العلم.

أ. د. محمد عبد الستار نصار

الهوامش : (وتعليقات علم التوحيد)

(١) ينسب للإمام الأعظم كتاب "الفقه الأكبر" وفيه وضع منهج البحث فى هذا العلم على منهج أهل السنة والجماعة، وقد شرحه أكثر من واحد، ونسبوا إليه بعض الآراء التى لم يكن عصره – القرن الثانى الهجرى – يتحملها، كما بينا فى صلب البحث. ط. القاهرة سنة ١٣٢٣هـ.

(٢) أنظر: د/ على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ صـ٢٣٥ ط دار المعارف – القاهرة سنة ١٩٧٧م.

(٣) الفرق بين الفرق ص ٣٢١.

(٤) د/ النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ صـ ٢٤٥ ومسألة نسبة الآراء فى قضية "التوحيد" إلى كبار الصحابة والتابعين ليست موجودة لدى مدرسة أهل السنة والجماعة وحدهم، بل إن المعتزلة تدعى أيضًا نسبتها إلى المصدر الأول، والرسول ﷺ فى صدر هذا العصر. فإن المرتضى والقاضى عبد الجبار من كبار كُتَّاب الشيعة والمعتزلة فعلاً ذلك، فيجعلان فى الطبقة الأولى رسول الله ﷺ، وفى الطبقة الثانية الخلفاء الراشدين ثم الحسن والحسين، وهكذا حتى آخر طبقاتهم. وهذه المحاولات إن دلت على شىء فإنما تدل على حرص كل فرقة أن تكون على الحق الذى كان عليه السلف... غير أنها لا تغنى شيئًا إلا بعد دراسة منهج كل فرقة، والأساس الذى بنى عليه، ومدى ملاءمته المنهج الحقيقى لمذهب أهل السنة والجماعة المنبثق من الفهم الصحيح لقضايا العقيدة كما جاء بها القرآن الكريم والسنة المطهرة، مع مراعاة التطور الاجتماعى واختلاط ثقافة المسلمين الموروثة بالثقافة الواردة.

(٥) الملل والنحل ص ١٢٥.

(٦) شرح الأصول الخمسة ص ١٥١ -١٥٢.

(٧) مقالات الإسلاميين جـ١ص ١٧١ ط. القاهرة سنة ١٩٥٠م تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد.

(٨) شرح الأصول الخمسة ص ١٩٤. وهذه المسألة استغلتها المعتزلة إلى حد بعيد وهى أن صحة السمع بينة على الإقرار العقلى ولذا سلمنا حقيقة بهذه المسألة فى جانب إثبات وجود الحق سبحانه وتعالى، حتى لا يلزم الدور المنطقى، فكيف يصح هذا بعد أن يثبت العقل ذلك فى القضايا المتفرقة على قضايا إثبات وجوده تعالى، لأنه من المعقول أنه متى ثبت أن القائل للنص موجود وثبتت صحة نسبة النص إليه، فإن المعول عليه بعد ذلك هو النص وحده اضطرادًا مع منهجهم وهنا يظهر أن تعميمهم القول بأن العقل هو أساس النص قد أدى إلى مشاكل تلزمهم، وما استطاعوا أن يتخلصوا منها.

(٩) د/ عبد الرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين جـ١ صـ٢٤٧ ط بيروت سنة ١٩٨٣.

(١٠) انظر: مقدمة تبيين كذب المفترى ص ١٠ ط دمشق سنة ١٣٤٧هـ.

(١١) انظر: د/ عرفان عبد الحميد. دراسات فى الفرق والعقائد الإسلامية ص٢٢٨ ط بيروت سنة ١٩٨٤م.

(١٢) اللمع ص ٣٩ تحقيق د/ حمودة غرابة ط. القاهرة سنة ١٩٧٥م.

(١٣) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ص٦٢، الباقلانى التمهيد ص ١٥٣، شرح الدوانى على العقائد العضدية ص٢٠٥ من كتاب محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين للدكتور سليمان دنيا.

(١٤) انظر: الماتريدى: كتاب التوحيد ص٤٩ تحقيق د/ فتح الله خليف نشر دار الجامعات المصرية.

(١٥) ص ١٣٤ ط. القاهرة سنة ١٩٦٠م.

(١٦) نفس المصدر.

(١٧) نفس المصدر.

(١٨) نفس المصدر.

(١٩) انظر: الرسالة القشيرية حـ١ ص ١٣٥. ط. القاهرة ١٣٣٠هـ، واللمع للطوسى جـ١. ص٤٩ ط. القاهرة سنة ١٩٦٠م.

(٢٠) أما الآية الكريمة فهى آية الميثاق المذكورة فى قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ﴾ (الأعراف:١٧٢).

(٢١) انظر: رسائل الكندى الفلسفية تحقيق د/محمد عبد الهادى أبو ريدة، ص ٢٠٧ ط. القاهرة سنة ١٩٥٠م.

(٢٢) نفس المصدر ص ١٠٥.

(٢٣) نصوص الحكم ص ١٣٢ ضمن كتاب المجموع ط. القاهرة ١٩٢٧م.

(٢٤) نفس المصدر

(٢٥) جامع البدائع ص ١٦ ط. القاهرة سنة١٩١٦م.

(٢٦) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٦ تقديم وتحقيق د/ محمود قاسم ط. القاهرة سنة ١٩٦٥م.

(٢٧) نفس المصدر ص ١٥٨

(٢٨) نفس المصدر.

(٢٩) انظر: الشيخ المفيد: أوائل المقالات ص ٥٨ ط. طهران سنة١٣٦٣هـ ، وتصحيح الاعتقاد ص ١٤٩ ، والشيخ الصدوق: التوحيد ط. بيروت بدون تاريخ.

(٣٠) انظر: حميد الدين الكرمانى: راحة العقل ص١٢٩ وما بعدها ط. بيروت ١٩٦٧م.

علم العقيدة

لفظ "العقيدة" يشير فى معناه اللغوى إلى "الربط" و"الإحكام" أخذًا من ربط الدابة حتى لا تضل والخيمة لا تأخذها الرياح. وهذا المعنى لا يتصور إلا فى الأمور المادية على سبيل الحقيقة غير أنه يتخطى الربط والإحكام بين الماديات إلى الربط والإحكام فى الأمور المعنوية، وهذه المادة "العقيدة" تستخدم فى العقود والمواثيق للدلالة على تمكنها وكونها غير قابلة للنقض وقد جاءت بعض آيات القرآن الكريم لتؤكده فى مثل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ ﴾ (المائدة:١) كما جاء أيضًا فى هذا السياق ولكن فى موضوع الأيمان قوله: ﴿ بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَ ﴾ (سورة المائدة: آية ٨٩).

وهذا اللفظ إذا قُطِع عن الإضافة صار عامًا فى كل ما يربط بين موضوعه وعقل الإنسان وقلبه، والرابط هنا يكون هو الدليل، أو ما يحمله على الوقوف عنده دون تجاوزه، حتى ولو لم يكن دليله واضحًا ،وقد يستعمل اللفظ فى غير المعنى الدينى ومنه أن يقال هذه عقيدة سياسية، وعقيدة اقتصادية إلخ.

وأما إذا أضيف إليه موضوعه، فإن كان هذا الموضوع دينًا عامًا كالإسلام وغيره من حيث الأصول الاعتقادية فإن هذا يخصصه،ما يضاف إليه ويصبح الأمر هنا مقصورًا على هذا الدين . أو ذاك والرابط هنا يكون الدليل الصحيح الذى يخرج المؤمن به من مجال التقليد إلى مجال الاعتقاد الجازم القائم على الدليل، وهو فى نفس الوقت ما يجعل القلب مطمئنًا إلى موضوعه، ويؤكد هذا تلاقى العقل الصحيح، الذى قدم الدليل للقلب مع رصيد الفطرة ومخزونها وقد أشار التفتازانى – صاحب المقاصد – إلى ذلك بقوله " تحلية الإيمان بالإيقان"[1] ولعل التفاوت بين الأدلة التى تساق لبناء العقيدة مع تفاوت رصيد الفطرة هو الذى يبرر زيادة الإيمان ونقصانه عند من يرى ذلك.

وأما الذين يذهبون إلى أن الإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصى، ففى كلامهم نظر ينبغى أن نقف عنده، ذلكم لأن العقيدة بوصفها مرادفة للإيمان . هى أصل الدين وأساسه، وهى الجانب النظرى لهذا الدين، وهى لا تبنى إلا على اليقين، وأما الأعمال فهى الجانب التطبيقى العملى للدين، ولا يشترط فيها أن تبنى على اليقين بل

يكفى فيها الظن الغالب ، وإذا كان الأمر كذلك فهى فروع الدين وليست أصوله ، ولما كان الفرع لا يؤثر فى الأصل زيادة ونقصانًا كان القول المشهور ينبغى أن يصحح وهو: أن الأعمال لا تؤثر فى الإيمان أو العقيدة، بل إن الوضع الصحيح، هو عكس ذلك تمامًا عند هؤلاء ؛ إذ الأعمال الصالحة تأتى ثمرة للعقيدة الصحيحة الراسخة.

من ثم رأينا القرآن الكريم يسوق الأدلة المتنوعة فى خطابه إلى الإنسان من عقلية ووجدانية وحسية إلخ، حتى ترسخ العقيدة فى قلب المؤمن، ولم يكن منهج هذا الكتاب العزيز كذلك إلا لبيان أن العقيدة هى الأساس الذى تبنى عليه الأعمال، والقرآن المكى فى أغلبه يؤكد هذا المعنى، حتى يُبيّن فساد كل الوثنيات الضالة، بالدليل الواضح، القاطع الدلالة على صدق ما جاء به الدين الجديد، وتهافت ما كان عليه القوم من عقائد فاسدة، وقد رأينا كيف أطال الوقوف مع المقلدين، ليكسر قاعدة التقليد، حتى ينطلق العقل من عقاله، فيدرك العقيدة الصحيحة بطريقة مستقلة، وحسبنا هنا أن نسوق شواهد من القرآن تؤكد ضلال المقلدين، وهدى أصحاب العقول الصريحة فى قضية الاعتقاد، قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتۡرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ ﴿٢٣﴾ ۞ قَٰلَ أَوَلَوۡ جِئۡتُكُم بِأَهۡدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمۡ عَلَيۡهِ ءَابَآءَكُمۡۖ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرۡسِلۡتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴾ (الزخرف: ٢٣ - ٢٤).

ومن الطبيعى هنا أن يقرر المحققون من جميع الفرق الإسلامية المعتبرة أن يكون أول الواجبات على المكلف هو "النظر" قال بذلك، إمام الحرمين الجوينى كتعبير عن الاتجاه الأشعرى، بل جعل القصد إلى النظر سابقًا على النظر نفسه، وعبارته: " أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعًا، القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدوث العالَم[٢] . كما قال بذلك – أيضًا– القاضى عبد الجبار من المعتزلة كتصوير لمذهب جمهورهم وعبارته فى ذلك: "النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى لا يُعرف بالضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر" [٣].

وقد ذهب كل من "النظام" و"الجاحظ" من المعتزلة إلى أن "الشك" هو أول الواجبات على المكلف، ولعل مقصودهما من ذلك أن "اليقين" الذى هو أساس العقائد الصحيحة لا يتأتى للمعتقِد دفعة واحدة، بل يكون مسبوقًا بعمليات نفسية إدراكية، منها

مرحلة الشك، الذى تتساوى فيه الأدلة وتتكافأ، وهو فى نظر "النظام" بصفة خاصة أولى من مرحلة الجحود؛ لأن معناه إنكار الحقيقة مع ظهور أدلتها، لذا نراه يقول كما نقل عنه "الجاحظ": نازعت من الملحدين الشاك والجاحد، فوجدت أن الشاك أبصر بجوهر الكلام من أصحاب الجحود، والشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقينٌ قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك"(٤).

وأما أولئك الذين يذهبون إلى أن النطق بالشهادتين هو أول الواجبات على المكلَّف(٥)، ويستدلون على ذلك ببعض الآيات القرآنية التى تبين أن دعوة جميع الرسل، كانت إلى "التوحيد" بمعنى إفراده تعالى بالعبودية وكونه تعالى هو "المعبود" وحده دون سواه، كما أنه هو المقصود والمطلوب وحده ويسمون هذا "توحيد العبودية وتوحيد القصد والطلب وذلك كقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾ (النحل:٣٦) وما فى معناها من الآيات التى جاءت على لسان بعض الرسل لأقوامهم. أقول: إن هؤلاء الذين ذهبوا إلى ذلك، كان عليهم أن يبينوا أن الرسل جميعًا قد ساقوا إلى أقوامهم الأدلة على وجوده تعالى، ليلتقى دليل العقل مع رصيد الفطرة على الوجه الذى بيَّنَّاه سابقًا والقول بخلاف ذلك يعنى أن رصيد الفطرة وحده كاف فى الإيمان بوجوده جل وعلا، وهذا ليس صحيحًا، لأنه لو كان الأمر كذلك، لما ساق القرآن الكريم الأدلة المتنوعة المتسقة مع مدارك الإنسان وتعدد ملكاته على وجوده تعالى. ثم إن من جانب آخر: الدعوة إلى التوحيد بالمعنى الذى ساقه هؤلاء فرع عن الإيمان بوجود الحق سبحانه. كما أن توحيد "الألوهية" يقتضى توحيد "الربوبية" الذى يَدْعون إليه.

والعقيدة بالمعنى الذى أسلفناه هى مرادفة للإيمان – وهى أيضًا – مستغرقة لموضوعه وأركانه الستة المعروفة وهى: الإيمان بالله تعالى، وملائكته وكتبه ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، تلك التى قررها حديث جبريل - عليه السلام - ، الذى رواه عمر بن الخطاب، حين سأل رسول الله ﷺ عن: " الإسلام والإيمان والإحسان ، فأجابه عن الإيمان قائلاً : أن تؤمن بالله ،وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره.(٦)

ومما يتصل بهذه القضية التى معنا مسألة عقيدة المقلد، وما نشأت هذه المسألة إلا على أساس الأدلة وقوتها فى حق المعتقد اعتقادًا صحيحًا جازمًا، وضَعْفها بل وعدمها فى حق المقلد. ولعل

أظهر الآراء فيها أن المقلد الذى مات وكان قادرًا على إدراك الأدلة وفهمها، ولكنه تباطأ أو تكاسل أو لم يوجه نظره إلى ذلك فإنه يكون عاصيا بتركه النظر. وأشد الآراء فيها، ذلك الذى يقرر أنه يكون كافرًا[٧]. وقد استند أصحاب الرأى الأول على كثير من الآيات القرآنية التى تطلب من المؤمن أن يتخذ العلم سبيلاً إلى هذا الإيمان مثل ما جاء فى قوله تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ (محمد:١٩)

وقوله سبحانه: ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ (يوسف:١٠٨).

خصائص العقيدة الصحيحة:

حتى نبرز خصائص العقيدة الصحيحة، لابد من بيان الفرق بينها وبين مصطلحات تتشابه معها، كمصطلح "المعرفة" و"الرأى" لاسيما وأننا فى بياننا السابق قررنا أن الدليل الصحيح هو الطريق إلى العقيدة الصحيحة، وإذا تصورنا أنه نوع من المعرفة. وكذا الرأى فما خصائص العقيدة – حينئذ– التى تميزها عما يشاركها ولو فى بادى الرأى ؟

لعل أهم خصائص العقيدة هى: الثبات أمام الشبهات والأباطيل، وذلك راجع إلى عمقها فى القلب والنفس وثقة صاحبها بما يملك، ثقة تجعله مسيطرا على كل ملكاته الفكرية، وتصرفاته السلوكية، فلا يفكر إلا فيما هو حق ولا يسلك إلا ما هو خير، بالعقيدة الصحيحة، يعلو لديه الحق بحيث لا يدانيه سواه، وينطلق منها نسق الفضائل العليا فلا ينزل إلى صغائر الأمور وسفسافها. تستوى لديه المنح والمحن، فلا يفرح بما يدركه، ولا يأسى على ما فاته، يضع نصب عينيه قوله: ﴿ لِّكَيْلَا تَأْسَوْا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا۟ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ ﴾ (الحديد:٢٣).

يقول أحمد أمين فى المقارنة بين العقيدة والرأى: "فرق بين أن ترى الرأى وأن *تعتقده*، فإذا رأيت الرأى فقد أدخلته فى دائرة معلوماتك وأما إذا اعتقدته، فقد جرى فى دمك، وسرى فى مخ عظامك، وتغلغل فى أعماق قلبك. .. ذو الرأى فيلسوف يقول إنى أرى صوابا ما قد يكون فى الواقع باطلاً... وأما ذو العقيدة فجازم بات، لاشك عنده ولا ظن، عقيدته هى الحق لا محالة، هى الحق اليوم وغدا، خرجت عن أن تكون مجالاً للدليل، وسمت عن معترك الشكوك والأوهام.

وباختصار يمكن أن نقول: إن خصائص العقيدة كثيرة ومتعددة، غير أنها يجمعها معنى واحد هو: شعور غامر ينساب فى كيان المؤمن، يحدد علاقته تحديدًا دقيقًا بالخالق سبحانه وتعالى خالق الوجود، وبالوجود نفسه،

يزكى هذا الشعور مركز المؤمن بين مراتب الوجود، إنه يمثل الخلافة الحقيقية عن الله تعالى، فى هذا الكون، تلك الخلافة التى جعلت مبرراتها إيمانًا صادقًا وعملاً صالحًا، كما جاء فى قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا﴾ (النور:٥٥).

خصائص المعرفة:

● المعرفة هى: إدراك الشىء على ما هو عليه وهى مسبوقة بنسيان أو جهل، وبالضرورة فإن أهم خصائصها أنها تقوم على إدراك ما لم يكن مدركًا إنها علم بعد جهل، وهذا أحد نوعى العلم بمعناه العام، ويسمى لدى المحققين بالعلم الحصولى، أى: الذى حصل بعد أن لم يكن حاصلاً ، وهو علم الإنسان.

● وأما النوع الثانى فهو علم الحق سبحانه وتعالى، ويسمى لدى المحققين بالعلم الحضورى، أى الثابت دائمًا وأبدًا ، فلا يسبقه جهل ولا يعتريه نسيان. والمعرفة بهذا المعنى، تتراكم عناصرها، وتترابط وتتنوع بفضل ذكاء العارف. وقد يكون له منها أو من بعض عناصرها موقف أو مواقف، والظاهر فيها أنها لا تتجاوز عقل الإنسان إلى قلبه، فضلاً عن كيانه وشعوره، وكلما ظلت فى هذه الدائرة فإنه لا ينفك عنها هذا الوصف (المعرفة) وفرق بينها – حينئذ – وبين العقيدة أو الإيمان

● والواقع يرينا أن هناك أناسا كثيرين يعرفون عن أمر معين كل أو بعض جوانبه المعرفية، ولكنهم لا يعتقدونه أو يؤمنون به، وأقرب مثال لذلك، ما نشاهده من بعض الباحثين من مستشرقين وغير مستشرقين الذين يعرفون كثيرًا عن حقائق الإسلام ولكنهم لا يؤمنون به، وهذه حقيقة لا تتخلف فى أى عصر، وقد أشار إليها القرآن الكريم، حين قرر أن أهل الكتاب كانوا يعرفون أن محمدًا ﷺ مبشر به فى كتبهم، وأن الكتاب الذى أنزل عليه مذكور فى التوراة والإنجيل كذكرهم آباءهم أو أشد ذكرًا ، فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به، وهذا ما صوره قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (البقرة : ٨٩).

● إن المعرفة لم تزد صاحبها إلا إدراكًا عقليا لما كان مجهولاً من ثم يصبح الفرق واضحًا بين خصائص

كـل مـن العقيـدة والمعرفـة نعـم !! إن المعرفـة قـد تُحْـدث لـدى العـارف لـذة عقلية نظريـة، حتـى إن بعض الفلاسفة – سـقراط –قـد جعلـها علـى رأس الفضـائل غـير أنهـا تقـف بالعـارف إلى هـذا الحد دون سـواه، بخـلاف العقيدة على الوجه الذى بيناه سلفاً .

خصائص الفكرة أو الرأى:

الفكرة تتكون لـدى صاحبها تجاه مسألة أو مسائل يكون لـه منها موقف موافـق أو مخـالف. ولكـن بمـبررات جديـدة وقـد تكـون هـذه المـبررات واضـحة لـدى صـاحبها، وحينئـذ تظـل لديـه محل تقـدير حتـى يطـرأ لديـه مـا يغيرهـا، وذلـك بظهـور أدلـة مخالفـة لم تكـن ظـاهرة لديـه مـن قبـل، والواقـع يرينـا أن الأفكـار مـن الـتغير وعـدم الثبات، فإنها ليست إلا خلسات من نـور العقل، تظهر ثم تغيب، ثم تظهر مـرة ثانية... وهكذا. وأما من حيث العلاقة بينها وبين العقيدة فـى التـأثير فـى نفس صـاحبها، فقـد ذهـب كـثير مـن علمـاء النفس إلى التأكيد على الفرق الواضح بينهما فى هذا السبيل، وحسبه أنه عبر عـن رأيـه أو فكرتـه. وأمـا صـاحب العقيـدة فإنسـان متحمس لا يسـتقر إلا إذا تحققت عقيدته، وصاحب الرأى قد يتحـول عـن رأيـه إلى رأى سـواه، وأمـا صـاحب العقيـدة فـلا يتحـول عنهـا أبـدًا ولو أعطى ملء الأرض ذهبًا"[٨].

أول ظهـور المصـطلح فـى الفكـر الإسلامى:

لا يمكـن علـى وجـه التحديـد معرفـة أول ظهـور لهـذا المصـطلح فـى نطـاق الفكـر الإسـلامى، ذلكـم لأن دراسـة الجانـب النظـرى للإسـلام – أصـول العقيـدة - قـد جـاء تحـت مصـطلحات متعددة، وكل مـا يمكـن أن يقـال هنـا هـو أن مصـطلح "عقيـدة" ظهـر بعـد أن تحـددت معـالم الفـرق الكلاميـة الإسـلامية، وذلـك فـى مرحلـة تاليـة لعصر النشأة، غير أنه استعمل – غالبًـا – مضـافًا إلى فرقـة بعينهـا أو مكـان بعينه، كما ظهر فى شـكل يدل على عـدم الإيغـال فـى هـذا العلـم حتـى لا يكـون ذلـك مـدخلاً للزيـغ أو الضـلال، ولعل شـهرة هـذا المصـطلح كانـت علـى يد إمام الحـرمين الجوينـى، فـى كتابـه "العقيـدة النظاميـة". وإذا كـان المـنهج يقـرر أن أى علـم أو أى مصـطلح بمعنـاه الـدقيق لا يظهـر إلا فـى وقـت لاحـق لاستعماله بطريقة غير علمية، فإن هـذا الاسم وما يدل عليه يمكـن أن يكـون قد استعمل قبل ذلـك، إمـا مضـافًا إلى فرقة مـا – كمـا أشـرنا – كـأن يقـال: "عقيدة أهل السنة والجماعـة" كمـا قـد يطلق على العقائد المخالفة. وعلـى أيـة حال فإن العصور المتأخرة قد ظهر فيهـا

هذا المصطلح بشكل واضح وذلك بعد أن أصبح الفكر المتصل بالعقيدة ساحة تعج بالتيارات المتباينة من جراء اختلاط الفكر الموروث بالفكر الوارد بكل مذاهبه ومدارسه. وقد رأينا شيخ الإسلام ابن تيمية كثيرًا من الرسائل تحمل هذا الاسم "العقيدة " سواء كانت إيضاحًا لما سئل عنه من أهل قرية أو محلة إلخ.

وأما فى العصر الحديث فقد رأينا لدى بعض الباحثين دراسات للإسلام فى جانبيه: العقدى والتشريعى، كما فعل "جولدزيهر" فى كتابه: العقيدة والشريعة فى الإسلام، وكذا ما كتبه الشيخ شلتوت عن "الإسلام عقيدة وشريعة" مع الفرق الواضح بين تناول كل منهما للموضوع، من حيث المنطلق والأهداف، كما جاءت كتابات تُؤْثِر استعمال هذا الاسم "العقيدة " على غيره من أسماء العلم. وكل هذه الكتابات تلاحظ المعنى الذى أشرنا إليه فى مستهل هذا البحث. وهو "استقرار القلب واطمئنانه بالعقيدة الصحيحة " التى أكدتها الأدلة الواضحة والتقت مع رصيد الفطرة النقية. مع بيان أنها الأساس الذى يقام عليه بناء الدين فى جانبه العملى التطبيقى -التشريعى - وما يثمره - أيضًا من الأخلاق الفاضلة، التى تسهم فى استقرار المجتمع.

كما يشير إيثار هذا الاسم على غيره من الأسماء الأخرى إلى معنى آخر، هو الدفاع عن العقيدة ضد خصومها، يستوى أن يكون هذا الخصم من داخل الملة أو من خارجها، فإن كان من داخل الملة فإن الحكم عليه يكون ببيان ما هو عليه من خطأ ولعل هذا ما أشار إليه صاحب المواقف حين قال: فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام[9]. وأما إذا كان الخصم خارجيًا وأقيمت عليه الحجة فلا مناص من التسليم بها، وإلا عددناه مكابرًا[10] ۞.

أ.د. محمد عبد الستار نصار

الهوامش:

(١) سعد الدين التفتازانى: المقاصد جـ١ صـ١٠ ط الأستانة سنة ١٣٧٧هـ.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة صـ٣ ط. القاهرة سنة ١٩٥٠م ولا شك فى أن الجوينى لا يسعى إلى مجرد إثبات حدوث العالم فقط. بل غايته إثبات وجود الله تعالى، الذى هو الفاعل الحقيقى فى وجود العالم بعد أن كان معدوما. وإذا كان قد بالغ فجعل القصد إلى النظر هو أول الواجبات على المكلف ليميز بين النظر المقصود والنظر العابث الذى لا قصد فيه، فقد كان يكفيه أن النوع الأخير لا قيمة له لينتهى إلى أن النظر الصحيح هو المطلوب.

(٣) شرح الأصول الخمسة صـ٣٩ ط. القاهرة سنة ١٩٦٥، ولاشك فى أن المعرفة اليقينية فى نظر مدخل إلى ترسيخ العقيدة فى نفس المعتقد.

(٤) انظر: الجاحظ: الحيوان جـ٦ صـ٣٥ ط. القاهرة سنة ١٩٦٦ تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون وأعتقد أن حالة "الشك" هذه التى تسبق العقيدة القائمة على اليقين الجازم، لا يبقى عليها السائر طلب الحق إلا بالقدر الذى تتكافأ فيه الأدلة لديه، وهى لا تمكث طويلاً، فقد يراجع الشاك تلك الأدلة فيرى أن أدلة اليقين تترجح على أدلة الجحود، فينتقل من هذا الموقف – الشك- إلى موقف اليقن، وهذا ما يحدث فى العقائد والمقابل له أن يقذف الله نور اليقين فى قلب طالب الحق فيظهر له بطريقة فورية. وقد عبر "الغزالى" عن ذلك بالنور الإلهى الذى يقذفه الله فى القلب. وقرر أن الكشف "معاينة الحقيقة" ليس مقصوراً على الأدلة المحررة ومن ظن غير ذلك فقد ضيق رحمة الله الواسعة (انظر: المنقذ من الضلال / تحقيق د. عبد الحليم محمود).

– – نقل شارح "الطحاوية" هذا القول عن مجموعة من علماء السلف، وبخاصة المتأخرين منهم أمثال: ابن تيمية وابن قيم الجوزية (انظر: العقيدة الطحاوية صـ٧٢).

(٥) أخرجه البخارى فى صحيحه، كتاب الإيمان، وكذا مسلم فى صحيحه عن ابن عباس – رضى الله عنهما- رواية عمارة ابن النعناع.

(٦) يقول صاحب السنوسية: " وقد أجمع المحققون على بطلان الإيمان إذا كان المؤدى إليه ظناً أو شكاً أو وهماً، كما أجمعوا على صحته إذا أدى إليه البرهان أو الضرورة العقلية. وأما الاعتقاد الذى لا ضرورة معه ولا برهان عليه فينقسم قسمين: مطابق لما فى نفس الأمر ويسمى الاعتقاد الصحيح، كاعتقاد عامة المؤمنين المقلدين، وغير مطابق، ويسمى الاعتقاد الفاسد والجهل المركب: كاعتقاد الكافرين فهذا النوع قد أجمع المحققون على كفر صاحبه، وأما من مات وترك النظر مع القدرة عليه فإنه يكون عاصيًا (انظر: السنوسية الكبرى صـ٢٨ وأيضاً: د/ محمد نصار: العقيدة الإسلامية أصولها وتأويلاتها صـ ٥٨، ط. القاهرة سنة ١٩٨٩).

(٧) فيض الخاطر: ط صـ١٢٠ ط. القاهرة سنة ١٩٥٦.

(٨) أنظر: د/ يوسف القرضاوى: الإيمان والحياة صـ٢٥ ط القاهرة ١٩٧٣.

(٩) المواقف صـ٧.

(١٠) قال الجرجانى صاحب التعريفات صـ٢٣٩: المكابرة هى مدافعة الحق بعد العلم به.

۞: انظر مصطلحات علم أصول الدين ــ علم الفقه الأكبر ــ علم الكلام ــ علم التوحيد .

علم الفقه الأكبر

ويقصد به علم أصول الدين وقد ظهر هذا المصطلح، حسب ما بين أيدينا من مصادر، على يد الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان، فيما نسب إليه من رسالة أطلق عليها "الفقه الأكبر". وظهور هذا الاسم عند أبى حنيفة أمر طبيعى، فالرجل إمام عظيم من أئمة الفقه العقلانيين، ويدرك بعميق فكره أن الأصول التى بنى عليها الإيمان هى التى تضع الفواصل بينه وبين الكفر، وأنها مجال النظر والتفكير، وأنه لابد من أن تبنى على اليقين، وأنها أساس لما بنى عليها من فروع هذا الدين، وأن فقهها هو الأكبر والأعظم إذا قيس بفقه هذه الفروع.

لذا نراه يقول: "إنه ينبغى أن يكون الاهتمام به، هو الأكثر، لأنه مدار الإيمان، ومبنى صحة الأركان، ومعنى غاية الإحسان[1]".

والناظر فى هذه الرسالة يلاحظ أنها على وجازتها تشمل أصول الدين كلها، تتكلم عن التوحيد، والألوهية، والكتب، والرسل، والملائكة، واليوم الآخر، والقدر، غير أن شارحها قد ساق مقارنات بين أفهام الفرق لهذه الأصول، من ذلك مثلاً أن أبا حنيفة ﷺ قد سأله قوم من المتكلمين عن تقرير توحيد "الربوبية"، فقال لهم: أخبرونى قبل أن نتكلم فى هذه المسألة عن سفينة فى دجلة تذهب فتمتلئ من الطعام والمتاع بنفسها وتعود فتترس بنفسها وتتفرغ بنفسها وترجع، كل ذلك من غير أن يدبرها أحد. فقالوا: هذا محال لا يمكن. فقال لهم: إذا كان هذا محالاً فى سفينة فكيف فى هذا العالم كله علوه وسفله[2]".

وفى هذا بيان لاحتياج الكون إلى من يحدثه، بخلاف ما ذهب إليه الدهريون أو الماديون قديمًا وحديثًا، وأما مشركو العرب فقد أقروا أن خالق الكون واحد، غير أنهم أشركوا معه غيره فى العبادة، وادعوا أن ما اتخذوه معبودًا من دونه إنما كان ليقربهم إلى الله زلفى، وقد سجل عليهم القرآن الكريم ذلك.

فأما عن إقرارهم بوجود خالق للكون، فقد جاء فى قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ إِنْ أَرَادَنِىَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَٰشِفَٰتُ ضُرِّهِۦٓ أَوْ أَرَادَنِى بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَٰتُ رَحْمَتِهِۦ ۚ قُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ (الزمر:٣٨)، وفى الآية بيان لما اتخذوه مقصودًا ومعبودًا من دون من أقروا بربوبيته. ومن ثم رأينا لدى المتأخرين من علماء الأمة من يركز على توحيد "العبودية" ويرى أن توحيد الربوبية مما تقره الفطر السليمة والعقول المستقيمة، لأن القول بخلاف ذلك يعنى:

وجود معلول بلا علة، أو أن يكون الشيء علة نفسه. وهذا وذاك من المحالات العقلية[٣].

ويتناول الكتاب أول ما يجب على المكلف، كما يذكره أبو حنيفة، فيقرر أن يقر باللسان بما يطابق الجنان بالإيمان بالله تعالى، والإقرار هنا ليس شطر الإيمان، وإنما هو شرط لإجراء أحكام الإيمان على المؤمن، ويؤيده قوله تعالى: ﴿ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ ﴾ (المجادلة :٢٢). كما يتناول بقية أصول الإيمان كما جاءت بها النصوص الشرعية.

ومما يمتاز به شارح هذه الرسالة أنه استوعب كل المذاهب فى كل مسألة يتعرض لها، حتى لكأنك تُطالع كتب المدارس الأخرى وآراء أصحابها، غير أنه يتمسك بمذهب أهل السنة والجماعة، كما تركه الأولون من أرباب هذه المدرسة، يستوى فى نظره من ينتسب إلى سلف الأمة، أو إن شئت فقل: أتباع مذهب الإمام أحمد، أو من يتبع أبا حنيفة أو الأشعرى. لكنه يبرز رأى الماتريدية بشكل أكثر وضوحًا عن غيره، ويمكن أن نقول باختصار: إن متن رسالة "الفقه الأكبر" المنسوبة إلى أبى حنيفة لا يتجاوز الأربع صفحات، غير أنها تعرضت لأصول العقيدة بطريقة أشد تركيزًا وتكثيفًا، ومنهج الإمام فيها لا يخرج عن منهج أهل السنة والجماعة فى الأغلب الأعم، غير أن شارحها ـ رحمه الله تعالى ـ قد جعل من هذه الرسالة الصغيرة كتابًا ضم كل قضايا العقيدة، ما بين فصول ومسائل، بلغت لديه مائة وسبعة وسبعين فصلاً ومسألة، بدأت ببيان علم التوحيد ومكانته بين سائر العلوم الشرعية وانتهت بفصل عن المرض والموت والقيامة، وبين البحثين تأتى المباحث مرتبة بطريقة علمية مستوعبة لكل قضايا علم العقيدة كما أشرنا.

وفى النهاية نقول: إن المحتوى العلمى الذى وُضع تحت واحد من الأسماء الخمسة الظاهرة من أسماء هذا العلم يكاد يكون واحدًا إن لم يكن كذلك. وما رأينا إطنابًا وتطويلاً فاق غيره من المباحث الأخرى إلاّ ما جاء فى المحتوى الذى كان عنوانه "علم التوحيد"؛ لأن طبيعة هذا المبحث اقتضت ذلك، لأن له معانى تختلف باختلاف النظر إليه، كما أن لازمه — وهو التنزيه - كان البحث فيه مراد قائله. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن ثراء الأسماء للعلم الواحد لم يكن مغيرًا من حقيقته شيئًا. غير أن الاعتبارات لها وزنها فى تقدير الأشياء، وهذه طبيعة العقل البشرى عمومًا.

أ.د. محمد عبد الستار نصار

الهوامش:

(١) انظر: شرح الفقه الأكبر لملا على القارى ٧ -١، طبعه أولى. القاهرة ١٣٢٣هـ.

(٢) نفس المصدر.

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص٧٧.

علم الكلام

عَـرَّفَ الجرجـانى فـى كتابـه "التعريفات" علم الكلام بقوله: "علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام" والقيد الأخير لإخراج العلم الإلهى للفلاسفة .

وأما عند النحويين فيراد بالكلام: "المعنى المركب الذى فيه الإسناد التام"، وهناك تعريفات أخرى لهذا العنوان - لا تخرج فى مضمونها عما ذكرناه[1].

وإذا كنا قد بينا أن المسمى واحد، وهو هنا موضوع هذا العلم ومسائله، فإنه من الطبيعى أن نرى جمهور الكاتبين فى هذا العلم أو الذين أرَّخوا له يوردون هذه المسائل تحت اسم من أسمائه وهنا يتأكد أن تعدد أسماء هذا العلم وإيثار أحدها على الأسماء الأخرى، إنما يلحظ فى هذا الاختيار معنى معينًا، يبرر هذا الإيثار.

من هنا نرى أن الاسم الذى معناه – الكلام - قد قيل فى إيثاره على غيره، أنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات. أو لأن أبوابه بدأت أولاً بالكلام فى كذا[2]. - أو لأن مسألة الكلام. وهل يراد به المعنى النفسى القائم بذات المتكلم أو الحروف والألفاظ؟، وبالضرورة ما ترتب على هذا الاختلاف من القول بقدم القرآن الكريم وأزليته عند فريق - على أنه كلام الله النفسى القديم، أو حدوثه لدى من نظر إليه على أنه حروف وأصوات، وأنكر المعنى القديم.

أقول: كانت هذه المسألة من أبرز المسائل التى دار حولها الخلاف، بين فريق المحافظين القائلين بقدمه، وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل، صاحب محنة خلق القرآن، وبين المعارضين من المعتزلة ومن شايعهم من القائمين على السلطة الزمنية وغيرها، أولئك الذين قالوا بحدوثه. وأحسب أن هذا أقوى المبررات لهذه التسمية.

وتحقيق هذه المسألة ليس مقصودًا فى هذا البحث، فله مكانه فى الدراسات المطولة، وإن كنا نقرر أنه كان لكل من الفريقين وجهة تبرر ما ذهب إليه، دون أن نتهمهما، أو أحدهما بالخروج من الملة.

ونقف هنا أمام ثلاثة أسئلة أثارها التهانوى صاحب كشاف اصطلاحات العلوم والفنون وهى:

١ - هل علم الكلام علم للدفاع عن العقائد الدينية فقط أو لإثباتها ابتداء أوهما معا ؟

٢ - هل علم الكلام يشمل الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة فقط، أو يشمل أيضًا كل العقائد المتعلقة بأصول الدين ،يستوى فى ذلك الموافق لمذهب أهل السنة والمخالف له؟

٣ - ما الفارق بين علم الكلام وعلم الإلهيات؟

فأما المسألة الأولى: فقد تكلم فيها الكثيرون من الباحثين، وقرروا أن مهمة العلم تهدف أولاً إلى الدفاع عن أصول الدين ضد خصومه المعاندين بإقامة الحجة عليهم. وفى نفس الوقت يوضح الطريق أمام المسترشدين، وذلك بسوق البراهين الدالة على أصول العقيدة، حتى يبنى الإيمان على أساس صحيح – كما ذكرنا قبلاً - ويلوح من هذا البيان أن غاية هذا العلم تنحصر فى صياغة الأدلة وتقديم البراهين للمعاند أو المسترشد على السواء مع اختلاف المقامين، وأما بالنسبة لإثبات العقائد ابتداءً، فهذا أمر غير معقول، لأن أصولها موجودة فى النصوص الدينية، والأدلة النقلية متضافرة على بيانها وإيضاحها، غير أن الأمر قد يحتاج إلى نظر عقلى فى صياغة الأدلة وبخاصة للمعاند، فتكون مهمة هذا العلم هنا مهمة مزدوجة. وقد تفرع على تخريج هذه المسألة على هذا الشكل قضية على جانب كبير من الأهمية هى: إذا كانت أصول العقيدة قد جاءت فى النصوص الشرعية قرآنًا كانت أم سنة صحيحة، وجاءت معها أدلتها الواضحة الدلالة على صحتها، وأن تلك الأدلة وإن سميت أدلة نقلية إلا أنها تخاطب العقل، وأنه لا فرق بين الدليل العقلى والدليل النقلى إلا من هذه الجهة، وأما وجه الدلالة فواحد، أقول إذا كان الأمر هكذا، فما الداعى إلى هذا العلم – علم الكلام– لاسيما وأن الفرق فيه مختلفة والآراء متباينة. وكل فريق يدعى أنه على الصواب وأن الحق هو ماذهب إليه؟

إن التاريخ يحدثنا أنه ما من قضية من قضايا هذا العلم إلا ودار حولها كثير من الجدال، وذلك منذ الصدر الأول للإسلام، وتذكر كُتب السُنة أن رسول الله ﷺ خرج على قوم وهم يتراجعون فى القدر، فغضب غضبًا شديدًا واحمر وجهه كأنما فقئ فيه حب الرمان ثم قال: **«أى قوم أبهذا أمرتكم أم بهذا جئت إليكم، إنما أهلك من كان قبلكم اختلافهم على أنبيائهم وضر بهم الكتاب بعضه ببعض، فما عرفتم فاعملوا، وما لم تعرفوا فآمنوا»**[٢]، ثم ألم يلجأ الخليفة الثانى عمر بن الخطاب ﷺ إلى نفى صبيغ بن عسل إلى البصرة، لأنه كان

يسأل كثيرًا عن متشابه القرآن ويحاول جمع الناس حوله؟. ثم ألم تصدر من كثير من العلماء فتاوى تحرم الاشتغال بهذا العلم، لأنه يفضى إلى المراء والتشكيك؟ ألم تؤلف كتب صريحة – فى كل عصر تقريبًا – تُحذر من الاشتغال بهذا العلم ؟ ثم أخيرًا ألم يصبح مجرد ذكر العنوان – الكلام– دليلا على عدم الفلاح عند الكثيرين من المحافظين؟

وقد ذكر شارح الطحاوية عن أبى يوسف –رحمه الله تعالى –أنه قال لبشر المريسى:"العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم، وإذا صار الرجل رأسًا فى الكلام قيل: زنديق أو رمى بالزندقة". كما نقل عن الإمام الشافعى ﷺ أنه قال: "حكمى فى أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويُطاف بهم فى العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام، ثم أنشد:

كل العلوم سوى القرآن مشغلة
إلا الحديث وإلا الفقه فى الدين
العلم ماجاء فيه قال حدثنا
وما سواك وسواس الشياطين[٤]

وإذا صح ما نقل عن هذين العلَمين، فإنه يتوجه إلى أصحاب المراء والجدال واللجاج فى أمور الدين مما ليس تحته عمل. مما يمكن أن يقال عنه إنه الجدال الذى يحدث الخصومة فى الدين لا الذى يراد منه بيان الحق.

وعلى أية حال، فإنه بظهور المعتزلة على مسرح الحياة الفكرية ثم ظهور الأشعرية بعد ذلك، بالإضافة إلى ما كان معروفًا لدى الخوارج والشيعة وأصحاب القول بالقدر والجبر... إلخ أصبحت الساحة الفكرية مفتوحة على كل الآراء، وأصبح الانتصار لفريق بعينه أو الرفض لآرائه مسألة طبيعية.

ولاشك فى أن تباين الأحكام على هذا العلم وبهذا العنوان كان مبنيًا على عدم الفهم الصحيح لطبيعته والغاية منه، ولو أن القوم حرروا محل النزاع، بتعريفه وبيان موضوعه والثمرة المرجوة منه، لما رأينا هذه المنازعات حوله.

والأحكام التى صدرت على مَنْ يشتغل بهذا العلم من كلٍ من أبى يوسف، والإمام الشافعى، تدل على أن هذا الوصف العنوانى لهذا العلم كان متداولاً غير أنه لايُعرف متى ظهر على وجه التحديد، كما لايُعرف من أطلق على هذا العلم هذا العنوان، والمؤلفات المبكرة –فى القرن الثانى الهجرى –فى هذا العلم لم تبحث فيه تحت هذا العنوان.

فهذا واصل بن عطاء ألّف فى هذا العلم، غير أن مؤلفاته جاءت تحت

أسماء مخالفة، حيث ذكر ابن المرتضى فى المنية والأمل أسماء مؤلفاته تحت عنوان: الألف مسألة فى الرد على المانوية كما ذكر له ابن النديم: أصناف المرجئة -كتاب التوبة، كتاب المنزلة بين المنزلتين، كتاب معانى القرآن -وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن هذا العنوان لم يكن معروفًا حتى النصف الأول من القرن الثانى. وإذا تجاوزنا مسألة التوقيت الدقيق لظهور هذا المصطلح، على أنه لا يعنى شيئًا إذا قيس بموضوع العلم وثمرته فإنا نقول: إن الخلاف حول قضية القرآن الكريم، هل هو قديم على اعتبار أنه كلام الله الأزلى، أوحادث، على اعتبار أنه ألفاظ وحروف وأصوات، هو أقوى المبررات لجعل هذا الوصف عنوانا على هذا العلم.

والمسألة الثانية وهى: بيان مهمة علم الكلام، باعتباره فن الدفاع عن المعتقد فهل يراد بهذا عقيدة أهل السُنة والجماعة، أو مُطلق العقيدة الإسلامية، أو ما هو أبعد من ذلك فيراد به العقيدة أى عقيدة، وفى أى مجال؟، وقد اختلفت الآراء فى تحديد مجال الدفاع الذى يأخذه هذا العلم على عاتقه. فالغزالى، وابن خلدون، يذهبان إلى أن مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة والجماعة والدفاع عنها، يقول أبو حامد: "وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها من تشويش أهل البدعة[٥]"، وابن خلدون يقول: "علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة[٦]"، غير أن الذى قرره كل من الغزالى وابن خلدون هنا: فيه تضييق فى مهمة هذا العلم، لأن المعركة الأساسية إنما مجالها "الإلحاد" بكل صوره وأشكاله، وأما الاختلاف بين الفرق الإسلامية فخطبه سهل لأنه يرجع فى معظمه إلى الخلاف اللفظى، حتى مع أظهر الفرق تطرفًا فى الأخذ بالنهج العقلى، الذى يجعله أساسًا للشرع، لأن القضية ينبغى أن ينظر إليها برؤية أوسع. فالمعتزلة – مثلاً - لهم بلاؤهم فى الدفاع عن الدين ضد خُصومة الخارجين، والأشاعرة والماتريدية كذلك، من ثَمَّ نرى الانخلاع عن التعصب للمذهب وادعاء أن أصحابه هم وحدهم الفاهمون لأصول الاعتقاد، ينبغى أن يكون ضمن النهج الأصيل الذى تتحاكم إليه الفرق جميعًا.

وإذا كان الغزالى قد قرر المسألة على الوجه الذى ذكرناه. فإنه فى

نفس الكتاب الذى ذهب فيه إلى هذا الرأى وهو" المنقذ من الضلال"، قد قرر المسألة على وجه آخر فى معركته مع الفلاسفة حين ألزمهم بمذاهب الفرق الأخرى يقول فى ذلك: "ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم إلاّ دخول مطالب منكر، لا دخول مدع مثبت.... فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطورًا مذهب الواقفية، ...فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد"[(٧)].

وأما عضد الدين الإيجى فقد وسع من أهداف علم الكلام، فلم تكن رسالته لديه الدفاع عن منهج الأشعرية؛ الذين يدعون أنهم أهل السنة والجماعة، حيث قال: فإن الخصم - أى فى المذهب -وإن خطأناه لا نخرجه من علم الكلام.

والمسألة الثالثة وهى: التى تبرز الفرق بين علم الكلام والعلم الإلهى، فقد قال فى ذلك سعد الدين التفتازانى فى تعريفه: هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية... ويتميز عن العلم الإلهى بكون البحث فيه على قانون الإسلام. أى ما عُلِمَ قطعًا من الدين[(٨)].

وفى هذا المقام تبرز مسألة على جانب كبير من الأهمية هى: هل الدفاع المنوط بهذا العلم يراد به فهم مضمون الإيمان والبحث فى أصول الدين على أساس عقلى، أو يراد به نُصرة العقيدة فقط على اعتبار أن أصولها موجودة فى الكتاب والسُنة؟.

لقد أشرنا من قبل إلى أن مهمة هذا العلم مزدوجة، وقد استأنسنا فى ذلك بما قاله السعد التفتازانى من أن مهمة هذا العلم: تحلية الإيمان بالإيقان، والارتفاع من حضيض التقليد إلى ذروة اليقين، وأن دلائله يقينية يحكم بها صريح العقل، وشهادة العقل المؤيدة بالنقل، هى الغاية فى الوثاقة، ومن ثم فلا نحفل كثيرًا بما فهم من بعض الباحثين على غير هذا الوجه، لأن تقرير العقل للأدلة التى يحررها على صحة المدلول، لابد لها من ضوابط لعل على رأسها وضوح وتلازم العلاقة بين المدلول والدليل، وإلا كان الدليل فى غير محله[(٩)].

ويظهر أنه منذ المناظرة التى تمت بين الإمام أحمد بن حنبل وبين ابن أبى دؤاد فى حضرة المعتصم، حول "القرآن الكريم" قد تكون الاتجاه المحافظ فى الإسلام أن علم الكلام لا مشروعية له، لأن الإمام قال آنذاك: "لست صاحب كلام" ولعل هذا هو الذى أوحى لبعض الكاتبين فى مراحل تالية إلى تأليب العوام على

أصحاب المناهج التى لا تُسلم بظاهر النص، مع التفويض فيما أشكل منه، فابن عبد البر يذكر فى كتابه "جامع بيان العلم وفضله" ما ينطوى عليه هذا العلم من خطر على صحيح الاعتقاد، والهروى الأنصارى فى كتابه تحريم علم الكلام، وموفق بن قدامة المقدسى يكتب رسالة تحت عنوان: تحريم النظر فى علم الكلام. كل هذه كتابات تؤكد أن النهج العقلى فى تناول أصول العقيدة، الذى يظهر لدى بعض الفرق، والذى من خلال النظر إليه يتبين أنه الأصل الذى ينبغى أن يُنظر إلى النص فى ضوئه، إنما يؤكد على الانحراف بدرجات متفاوتة عن منهج أهل السُنة والجماعة المرتكز أساسًا على ظاهر النص الدينى.

غير أننا وجدنا لدى الأشعرى - وقد كان معتزليا فى أول حياته ثم رجع إلى منهج أهل السنة والجماعة أو على الأقل فى أول انتقاله. يؤلف رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام(١٠)، وفى مستهلها يذكر كلامًا شديدًا وقاسيًا على من يعترض على علم الكلام يقول فيه: "إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين. ومالوا إلى التخفيف والتقليد وطعنوا على من فتش عن أصول الدين، ونسبوه إلى الضلال وزعموا أن الكلام فى الحركة والسكون، والجسم والعرض، والألوان والأكوان والجزء والطفرة، وصفات البارى عز وجل بدعة وضلالة، وقالوا: لو كان هديًا ورشادًا لتكلم فيه النبى ﷺ وخلفاؤه وأصحابه، ولأن النبى ﷺ لم يمت حتى تكلم فى كل ما يحتاج إليه من أمور الدين، وبينه بيانًا شافيًا، ولم يترك بعده لأحد مقالاً فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم، وما يقربهم من ربهم... فلما لم يُرَو عنه الكلام فى شىء من ذلك عَلِمنا أن الكلام فيه بدعة والبحث فيه ضلال.

وعلى طريقة الجدلى البارع والممارس للمناظرة، رأينا أبا الحسن يتصدى للرد عليهم من ثلاثة وجوه:

أحدها: قلب السؤال عليهم بأن يقال: النبى ﷺ لم يَقُل إنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعًا ضالاً.

وثانيها: أن يُقال لهم: إن الرسول ﷺ لم يجهل شيئًا مما ذكرتموه كالحركة والسكون إلخ، لأن ذلك كله وارد فى القرآن الكريم، وهو يدل على التوحيد الذى هو أصل العقيدة وأساسها.

ثالثها: أن الرسول ﷺ لم يتكلم عن

شـــىء ممـــا ذكـرتمـــوه، لأن دواعـــى الحديث عنها أو فيها لم تكن متوفرة.

وينتهـــى الإمـــام الأشـــعرى هنـــا: إلى إلـــزامهم مبـــدأ الجـــدال عـــن الـــدين، والـــدفاع بســـلاح العصـــر، ومقتضـيـات الواقع، وهو هنا من الذكاء بمكان، لأن موضـوعات الاعتقـاد مـن الثوابـت التى لا تتغير بتغير العصور والـدهور، وأمـا منـاهج الـدفاع عنهـا ضـد غـير المؤمنين بها أو تصحيحها وتثبيتها لدى المـؤمنين بهـا لإصـلاح مـا أعـوج منهـا عنـدهم، فـأمر يقبـل التطـور ومراعـاة مقتضـيات الأحـوال. والقـرآن الكـريم نفسه به من الثراء المنهجى ما يمكـن أن يغطـى مـدارك البشـر علـى اختـلاف مشـــاربهم واســـتعداداتهم، فيـــه مـــا يخاطب به الحـواس، ومـا يخاطب به العقول، وما يسمو إلى مخاطبة الألباب والبصائر... إلخ

وعلـى كـل حال، فـإن القـارئ لعلم الكـــلام ســـيلاحظ أن إيثـــار هـــذه التســـمية علـــى غيرهـــا مـــن الأســـمــاء الأخرى لهذا العلم لم يوجد - غالبًا إلا عند الأشعرية.

بعـد الرسـالة التـى أشـرنا إليهـا - استحسـان الخوض فى علم الكـلام - وأن المحـاولات التـى قللـت مـن شـأنه أحيانًـا، وحكـت بكفـر الاشـتغال بـه أحيانًا أخرى لم توجه إليه إلا مـن هـذه الناحيـة، وكـأن الاسـم فـى ذاتـه - الكـلام - أصـبح علمًـا علـى البحـث فيمـا يـورث الضـلال والزيـغ فـى الوقـت الـذى لم نلاحـظ فيـه أبـدًا -أو علـى الأقل بحسب علمنـا -أى انتقـاص لهذا العلم إذا أخذ أصحابه اسمًا آخـر مـن أسمائه -كعلم أصول الـدين مثلاً - ممـا يجعـل الباحـث يقـرر أن جميـع الإساءات التى وجهت إلى علم الكـلام إنما كانت تعبيرًا عن حالة نفسية لـدى أُنـاس قلت بضـاعتهم فلم يـروا أمـامهم إلاَّ العلـم المـوروث، ضـاربين صـفحات عمـــا أحدثـــه انفتـــاح الإســـلام علـــى الحضارات الأخرى..

ومـــن المعلـــوم أن المنـــاظرات التـــى كانت تقوم بين بعض أرباب الفرق من طرف -كالمعتزلة مثلاً -وبين ممثلى الاتجاه المخالف من المنتمين إلى مذاهب غير إسلامية -كالسمنية مثلاً -لها

فى تاريخ الفرق مكان معروف، ولو تصورنا جدلاً أن أمسك المسلمون عن مجادلة الخصوم، فماذا تكون النتيجة –حينئذ -؟! وهل هذا يتفق مع النهج القرآنى، الذى كان يطالب المخالفين فى عقيدة ما بقوله: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة:١١١)، وقوله: ﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾ (الأنعام:١٤٨)، وحسبنا هذا القدر فى هذا الاسم.

أ.د. محمد عبد الستار نصار

الهوامش:

(١) انظر: ص١٩٩.

(٢) انظر على سبيل المثال: كتاب اللمع للأشعرى لترى: الباب الثانى باب الكلام فى القرآن والإرادة – الباب الثالث باب الكلام فى الإرادة وأنها تعم سائر المحدثات – الباب الرابع: باب الكلام فى الرؤية، وهكذا حتى الباب العاشر وعنوانه: باب الكلام فى الإمامة. ذكرنا هذا وأن كنا نعتقد أن تصدير أى بحث من مباحث العلم بلفظ "الكلام" مسألة شكلية عرضية، مما يرجح أن هذا التعليل ليس مسلمًا. ومن المعروف أن كتاب "اللمع" من الكتب المتقدمة، وهذا يعنى أن الإمام الأشعرى كان يؤثر هذه التسمية على ما سواها. وقد ألف رسالة صغيرة ذات دلالة كبيرة سماها " استحسان الخوص فى علم الكلام ".

(٣) ذكر الحديث بتمامه ابن سعد فى الطبقات الكبرى ١٤١/٤ ط. القاهرة ١٩٥٨م.

(٤) انظر: العقيدة الطحاوية ص٧٢ ط المكتب الإسلامى بيروت ١٣٩٩هـ.

(٦) المنقذ من الضلال: ص٩٦ تحقيق د. عبد الحليم محمود ط. القاهرة ١٩٦٨م.

(٧) مقدمة ابن خلدون ص١٠٣٥ تحقيق د. على عبد الواحد وافى. ط القاهرة ١٩٦٠م.

(٨) المنقذ من الضلال ص٩٨.

(٩) المقاصد ١١/١.

(١٠) انظر: د. عبد الرحمن بدوى – مذاهب الإسلاميين ١٤/١.

(١١) نشرت هذه الرسالة ١٣٤٤هـ فى حيدر أباد وأعاد نشرها الأب يوسف مكارثى اليسوعى فى ذيل كتاب اللمع للأشعرى ١٩٥٣م، وانظر: د/ بدوى: مذاهب الإسلاميين ١٥/١.

الغيب

تستعمل كلمة الغيب فى مقابلة كلمة الشهادة، لتعبر عما غاب عن الحواس الخمسة فلم يستطع الإنسان أن يدركه بأى حاسة، بخلاف الشهادة التى تقال على ما يدركه بحواسه، كأن يرى الشىء أو يسمعه أو يشمه، كما يستعمل عالم الغيب كمصطلح دينى فى مقابل عالم الشهادة.

والغيب بهذا المفهوم قد يطلق على ما مضى من الأحداث والأخبار التى لم نعاصرها، فهى غيب بالنسبة لنا، وتاريخ الأمم الماضية، مما أخبرت عنه الرسل أو جاء الخبر عنه فى القرآن الكريم غيبًا لمن لم يعاصره، وهو المسمى بالغيب الماضى، ويدخل فى هذا المعنى ما حَدَّثَ به القرآن الرسول ﷺ عن أخبار قوم نوح وقوم عاد وثمود وأخبار بنى إسرائيل، فهى كلها أحداث لم يشاهدها الرسول ﷺ، ولم يدركها بحواسه، ولكن جاء الخبر عنها فى القرآن الكريم، فعلمها الرسول ﷺ عن طريق الوحى بها، ولو لم يأت الخبر فى القرآن عنها لما كان للرسول ﷺ طريق معصوم للعلم بها أو التحدث بها، وقد أشار القرآن إلى ذلك المعنى فى قوله تعالى مخاطبًا الرسول ﷺ: ﴿ وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَٰكِن رَّحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ (القصص:٤٦).

وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾ (آل عمران:٤٤). وبقوله تعالى: ﴿ تِلْكَ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآئِهَا ﴾ (الأعراف:١٠١).

وجاءت هذه الآيات لتبين لنا أن الرسول ﷺ لم يكن له علم بهذه القصص المتعلقة بالغيب الماضى، لولا ما أخبر القرآن عنها، ، ولم يَدَّعِ الرسول ﷺ أنه علم ذلك، أو كان له طريقة للعلم بذلك لولا إخبار الوحى عنه.

ويدخل فى هذا المعنى أيضًا (الغيب

المستقبل) وهو الإخبار عما سيقع فى المستقبل مما لا علم للمرء به عن طريق الحواس الخمسة، فإن المستقبل لم يقع بعد؛ حتى يدعى أحد العلم به، ومعلوم أن التنبؤ بالمستقبل ضرب من الكهانة التى نهى عنها الشرع، ولكن الله سبحانه وتعالى قد أعلم رسوله الكريم ببعض الأحداث التى سوف تقع فى المستقبل، تأييدًا له وتصديقًا لرسالته، ونزل الوحى بذلك، وأخبر الرسول ﷺ بها قبل أن تقع، ومن ذلك الغيب المستقبل ما جاء فى القرآن الكريم من إخبار الرسول عما سيقع من الأمور المستقبلية، مثل انتصار الروم على الفرس، وذلك فى قوله تعالى: ﴿ الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ فِى بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝٤ بِنَصْرِ ٱللَّهِ ۚ يَنصُرُ مَن يَشَآءُ ﴾(الروم: ١-٤).

فعلم الرسول ﷺ من ذلك أن الروم - وهم أهل كتاب -سوف ينتصرون فى المستقبل بعد بضع سنين (ثلاث أو خمس أو سبع سنوات).

ومثل ما جاء فى القرآن من البشارة بعودة الرسول ﷺ إلى مكة بعد أن أخرجه قومه منها، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ ﴾ (القصص:٨٥).

وبشارة القرآن للرسول ﷺ بفتح مكة فى قوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ ۖ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ ﴾(الفتح:٢٧).

وهذه كلها بشارات من الله لرسوله بما سيقع فى المستقبل، وهو أمر غيبى لم يَدَّعِ الرسول العلم به لولا إخبار القرآن عنه. ولم يتحدث به الرسول ﷺ قبل نزول الوحى به؛ لأن الرسول ﷺ لم يعلم الغيب الماضى، ولا الغيب المستقبل، بل ولا الغيب الحاضر، قال تعالى على لسان الرسول: ﴿ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ ۚ إِنْ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (الأعراف:١٠١). وهذا

بالطبع لا يلغى خصوصية الرسول فيما اختصه الله به دون سائر البشر، من الإلهام والخواطر والنور الإلهى الذى أنار الله به قلوب أوليائه ورسله، ولكن هذا شىء خاص بهم لا مجال فيه للتشريع أو الحكم والتعامل مع الناس.

وهناك الغيب الحاضر المعاصر للمرء، ولكنه غائب عن حواسه أيضًا، ولا يستطيع الإنسان أن يدركه، ويدخل فى هذا المعنى للغيب؛ قصة الشاة المسمومة التى قدمتها صفية اليهودية للرسول ﷺ ليأكل منها.

وقد تحدث القرآن عن الغيب الماضى والغيب المستقبل، وبين لنا أن القرآن يقص هذه النماذج على الرسول ﷺ -وهو الذى لا يقرأ ولا يكتب -ليبيّن لقومه أن الله هو الذى أخبره بهذه الغيوب عن طريق الوحى، وأن القرآن ليس من عند محمد، وإنما هو وحى من الله؛ لأنه كيف يعلم هذه الأخبار وهو لا يقرأ ولا يكتب، ولذلك جاءت خاتمة الآيات التى تحدثت عن هذه القصص، مؤكدة أن هذا وحى من الله، وليس من عند محمد: مثل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلْقُرَىٰ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآئِهَا﴾ (الأعراف:١٠١).

وقال تعالى: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ﴾ (الأنعام:٥٠).

وهذا المفهوم لمعنى الغيب يمكن أن نسميه بالغيب النسبى، الذى يشمل ما غاب عن الحواس فى الماضى، وما غاب عن الحواس فى المستقبل وفى الحاضر أيضًا، كلها غيوب نسبية؛ لأن ما غاب فيها عنا فى الماضى قد أدركه غيرنا من المعاصرين لها، وما غاب عنا فى الحاضر مما لم ندركه نحن بحواسنا ربما يدركه غيرنا ممن شاهدوها فأدركوها، وكذلك الأمر فى الغيب بالمستقبل.

وتأسيس اليقين بالنسبة للغيب الماضى يتوقف على صدق الخبر عنه فى ذاته، وصدق المخبر به، وما لم يتوفر هذان الشرطان: صدق الخبر فى ذاته، وصدق المخبر به، لا يتحقق الصدق. وكذلك الأمر بالنسبة للحاضر والمستقبل من الأمور التى لم يجربها المرء بنفسه، وهكذا شأن الإنسان فى

علاقته بهذا الغيب النسبى، فقد يكون الأمر غيبًا بالنسبة لشخص دون شخص آخر، وقد يكون غيبًا بالنسبة للشخص الواحد فى وقت دون وقت آخر، ومن هنا تتحدد علاقة العقل بهذا اللون من الغيب، فما غاب عنا من عالم الشهادة وجربه غيرنا وتبين صدقه لزمنا العمل به، حتى ولو لم نجربه نحن بأنفسنا.

وما تواتر العلم به عن الأمم الماضية، من أخبار الأنبياء عنهم، هو مما يلزم العلم به، لأن أخبار الأنبياء معصومة عن الخطأ، وما يتنبأ به العلماء بناءً على المشاهدات العلمية المتكررة، هو من هذا القبيل، يجب العمل به بناء على اطراد السنن الإلهية فى الكون، سواء تعلقت هذه السنن بالظواهر الطبيعية أم بالمجتمعات البشرية؛ لأن سنة الله فى كونه لا تتخلف إذا وجد المقتضى وارتفع المانع، وهذا هو محل اعتبار الإنسان فى الكون، واعتباره لتاريخ الأمم الماضية الذى ندب القرآن إليه فى نهاية كل قصة يقصها عن الأمم الماضية؛ حيث يقول: ﴿ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾ (الحشر:٢)، ﴿ لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (يوسف:١١١).

﴿ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً ﴾ (الشعراء:٦٧).

تكررت كثيرًا فى سورة الشعراء هذه التعقيبات القرآنية على قصص الأمم الماضية تلفت نظرنا إلى الغرض من سوق هذه القصة أو تلك؛ ليقوم العقل بوظيفته فكرًا وتأملاً واعتبارًا. وذلك ما ندبه الشرع له وحث عليه.

الغيب المطلق:

أما الغيب المطلق: فهو ما لا سبيل للعقل للعلم به عن طريق الحواس بحال من الأحوال، أو هو ما استأثر الله بعلمه وحجبه عن جميع خلقه، قال الله تعالى: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ﴾ (الأنعام:٥٩).

قال تعالى: ﴿ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ (النمل:٦٥).

١ - والغيب المطلق قد يذكر فى القرآن الكريم، ويراد به ما سبق من مكنون العلم الإلهى الذى استأثر الله به، وحجب العلم به عن سائر خلقه، يستوى فى ذلك الرسول والنبى والولى

إلا ما شاء ربك منهم فيعلمه الله ما شاء من علمه كيف شاء، كما قال تعالى: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾ (البقرة:٢٥٥)، ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾ (النساء:١١٣).

فهذا العلم الإلهى غيب عن عقل الإنسان؛ لأنه لا ينال بحس ولا عقل، ولا سبيل إليه إلا بالتعليم الإلهى لمن شاء من عباده عن طريق الوحى أو الرؤيا أو الإلهام، فهو ليس اكتسابًا ولكنه وهب وعطاء، ولا مدخل لروافد العقل المعرفية إليه، لكن هناك أبوابا أخرى لتحصيل هذه المعرفة، يقصدها العارفون بها، ويدخل منها أهلها، ويسعى إليها أهلها وعشاقها، كما وردت الإشارة إليهم فى قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ﴾ (البقرة:٢٨٢)، ﴿ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:١٥١). فهذا النوع من العلم لا ينال بكسبٍ عقلى ولا يتخيله عقل، ولا يناله وهم، وإنما يُتَعَلَّمُ من الله بطريقته المعروفة ووسائله المشروعة.

٢ - وقد يطلق الغيب فى القرآن الكريم، ويراد به الذات الإلهية وصفاتها، وعلى ذلك كثير من المفسرين فى قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ (البقرة:٢ -٣).

فقالوا: إن الغيب هنا هو الله، نقل ذلك ابن تيمية عن جماعة من الحنابلة، منهم: أبو يعلى، وابن عقيل، وابن الزاغوانى[1]، وخالفهم فى ذلك آخرون رفضوا إطلاق لفظ الغيب على الله.

ويبدو أن الخلاف فى هذه المسألة خلاف لفظى؛ ذلك أن الذين أجازوا إطلاق لفظ الغيب على الله، رأوا أن الخلق يغيبون عن الله فى معظم أحوالهم، فلم يذكروه ولم يعبدوه ولم يشهدوه فى أفعالهم، فهو سبحانه ليس بنفسه غائبًا عنهم حفظًا ورزقًا ولطفًا وعونًا، وإن كانوا هم غائبين عنه إنابة، وتوكلاً، وذكرًا، وعبادةً، فى معظم أحوالهم.

فالمعنى المقصود فى استعمال لفظ الغيب على الله، هو انتفاء شهود الخلق له فى معظم الأحوال، وهذا صحيح وواقع.

وأما الذين رفضوا إطلاق لفظ الغيب على الله فقد كان قصدهم أنه سبحانه وتعالى حاضر مع كل كائن فى كونه: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ﴾ (المجادلة:٧)، فهو سبحانه مع خلقه علمًا ورزقًا ولطفًا وإحياءً وإماتةً، وهو سبحانه لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر، فهو سبحانه شهيد على العباد، رقيب عليهم، ومع كل كائن فى كونه بهذا المعنى، فهم الغائبون عنه، وليس هو الغائب عنهم؛ ولذلك لا يجوز إطلاق لفظ الغيب على الله. وهذا المعنى صحيح أيضًا.

وعند التحقيق لا نجد خلافًا بين أصحاب الرأيين؛ فأصحاب الرأى الأول: يجيزون استعمال لفظ الغيب على الله لغياب الخلق عنه، وأصحاب الرأى الثانى: يرفضون ذلك؛ لأنه سبحانه ليس غائبًا عن الخلق، وإن كان الخلق غائبين عنه.

وكلا الرأيين صحيح على هذا التفسير، فصارت المسألة خلافًا لفظيًّا فقط.

عالم الغيب (الغيبيات):

ونجد فى علم العقيدة حديثًا عن (عالم الغيب) الذى يختلف فى مفهومه ومعناه عن الغيب النسبى والغيب المطلق. ذلك أن مصطلح عالم الغيب يطلق فى علم العقيدة على كل ما أخبر عنه القرآن الكريم، وأخبر عنه الرسول ﷺ فى الحديث الصحيح، مما لا سبيل للعقل إلى معرفته إلا عن طريق الخبر عنه بالكتاب أو السنة. مثل أخبار البعث والحساب، والجنة والنار، والملائكة، وعالم الجن، وأشراط الساعة، والقضاء والقدر، ويدخل فى هذا النوع -عالم الغيب- حديث القرآن عن أسماء الله وصفاته، والعرش، والكرسى، واللوح المحفوظ، والقلم، والصراط، والميزان، والكوثر، وبعبارة جامعة، يدخل فى هذا اللون من الغيبيات ما يسمى فى علم الكلام (بالسمعيات)؛ وهو مصطلح كلامى يطلق على الأمور التى ورد السمع بها، ولا مدخل للعقل فى العلم بها إلا بالسمع؛ ولذلك سموها

سمعيات.

والإيمان بعالم الغيب أصل من أصول العقيدة الإسلامية، ولا يتم إيمان المرء إلا به، قال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ (البقرة:٢٨٥).

وفي حديث جبريل المعروف: «... ما الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن تؤمن بالقدر خيره وشره» الحديث.

ولقد ورد في القرآن الكريم الحديث عن: الميزان، والصراط، والكوثر، وحياة البرزخ، وعذاب القبر، كما وردت الأخبار الصحيحة بذلك عن سؤال الملكين... ولا أريد هنا حصر مسائل السمعيات؛ لأن هذا ليس من مقاصد هذه الدراسة، ويكفيني هنا الإشارة إلى وجوب الإيمان بها؛ كما أمر القرآن الكريم، ووردت بها الأخبار الصحيحة...

وقد تنكرت بعض المدارس الفلسفية لعالم الغيب، ونسج على منوالها كثير من الدارسين للفلسفة الذين تتلمذوا على تراث هذه المدارس دون أن يتحصنوا بالعلم الشرعي النافع لهم في هذا الباب من المعرفة، وسجنوا أنفسهم في دائرة المعارف الحسية فقط، التي لا يؤمن أصحابها إلا بما يقع تحت حواسهم وتناله مداركهم الحسية، أما ما وراء المحسوسات، فقد أنكروه تمامًا وتنكروا له، بل واتهموا المؤمنين به بالجهل والخرافة، ومن ثم فإن كل حديث عن عالم الغيب لا معنى له عندهم، فلا بعث عندهم بعد الموت، ولا حساب، ولا جنة، ولا نار، وتأولوا حديث القرآن عن عالم الغيب بما يشبه أحلام اليقظة التي يحاول الإنسان المقهور أن يحقق لنفسه فيها ما لم يستطع أن يحققه في عالم الواقع الذي يعيشه، فالضعفاء والمقهورون والفقراء والمساكين يخلقون لأنفسهم عالمًا آخر يحققون فيه أحلامهم المقصودة التي عجزوا عن تحقيقها في الدنيا من الظالم، والانتصار للمظلوم، وللفقير من الغني، وللضعيف من القوي... وهكذا يحققون لأنفسهم في عالم الأحلام الذي تخيلوه بعد الموت ما

عجزوا عن تحقيقه فى حياتهم الدنيا، وقد سمعنا من بعضهم مشافهة وقرأناه فى كتبهم، كما قرأه غيرنا أيضًا. والقرآن عندهم ليس وحيًا من الله لرسوله، وإنما هو منتج ثقافى أفرزته البيئة البدوية فى جزيرة العرب نتيجة الفقر والجهل وحياة البداوة التى كانوا يعيشونها، ولم يكن أمامهم إلا أن يحلموا بعالم آخر تتحقق فيه رغباتهم بعد الموت[٢].

وأخذ هؤلاء الدارسون يوجهون الاتهامات إلى المؤمنين بعالم الغيب والمعتقدين فيه، فهم غيبيون، يؤمنون بالخرافة، يحاربون العقل، ويرفضون العلم... إلخ. هذه هى الاتهامات التى نشروها فى مؤلفاتهم وصفًا للمؤمنين بعالم الغيب. وكم قرأنا فى الصحف وفى كتب ومقالات هؤلاء من ألفاظ جارحة، واتهامات قاسية، لكل مؤمن بالغيب معتقد فيه، وصارت القضية الإيمانية عندهم مناقضة لمنطق العلم والعقل معًا، وقد أصبحت كلمة الغيب من الكلمات التى تلوكها الألسن كثيرًا فى معرض النيل من المؤمنين، وكأن الإيمان بالغيب أصبح مناقضًا للعقل والتفكير العقلى .. وهذا ما يردده الكثير من العلمانيين الماديين، فيضعون العقل والعقلانية فى مقابلة تناقضية مع الإيمان بالغيب والغيبيين.

والقرآن الكريم يقرر أن هناك غيبًا يحيط بنا فى هذا الكون من كل جانب، ويقرر أننا نعيش هذا الغيب فى صباحنا ومسائنا، وفى يقظتنا وفى نومنا، وفى غدونا ورواحنا، وأنه حيث تروح وتغدو فأنت فى صحبة مع عالم غيبى، وأن هذا الغيب لا يعلمه إلا الله، فهو وحده عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو. ويقرر القرآن الكريم أن ما يتمتع به الإنسان من علم يبعث فيه الاغترار والتيه، إنما هو علم قليل إذا قورن بما يجهله من العالم: ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الإسراء:٨٥). وأن هذا العلم إنما يتعلق بظواهر الأشياء، وليس بحقيقتها ولا كنهها: ﴿ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ (الروم:٧). وأن مصدر هذا العلم هو من الله: ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾ (النساء:١١٣)، علم الإنسان ما لم يعلمه، وأن الإنسان كلما ازداد

علمًا بالأشياء ازداد علمًا بحقيقة الجهل بالعالم الذى يعيشه، وأن كل علم جديد يحصله يكشف له عن جهل كان يعيشه دون أن يعلم أنه جاهل.

وإذا تجاوزنا الحديث عن الغيب الذى أخبرت به الرسل من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والإيمان بالقدر. أقول: إذا تجاوزنا ذلك لنقرر أن الغيب يحيط بالإنسان فى هذا الكون من كل جانب، فلا شك أن كل واحد يعرف فى قرارة نفسه أن الماضى بالنسبة له غيب، وأن المستقبل بالنسبة له أيضًا غيب، وأن الحياة حوله زاخرة بالغيوب، فحياة الإنسان فى نفسه غيب، وفى نشأة الكون غيب، وفى سنن الكون التى تنتظم حركته غيب، ونشأة الحياة من الجمادات غيب، وفى قوانين الحياة وانتظام مسيرتها غيب، وفى حفظ الحياة على الأحياء غيب، ولا نبالغ إذا قلنا: إن الذين ينكرون الغيب إنما يسبحون فى بحور الغيب من حيث ينكرون الغيب، بل إن دعوى إنكار الغيب هى فى ذاتها قول بالغيب.

إن الذين ينكرون الغيب باسم العلم بدعوى أنه لا مجال هناك للقول باللقاء بين العلم والغيب، فإما العلم وإما الإيمان بالغيب، هم متناقضون مع أنفسهم؛ لأن هذا المنهج القائم على مبدأ التناقض بين العلم والغيب مؤسس على المادية النافية لكل ما وراء المادة. فلا وجود لما وراء المادة ولا حقيقة وجودية عندهم إلا لما تدركه الحواس، ... وقد فات هؤلاء أن معظم ما يعيشه المرء فى صباحه ومسائه محاط بالغيب.

والإنسان ما هو؟ ما حقيقته؟ ما العقل الذى يفكر به؟ كيف يريد؟ كيف تصدر الأوامر إلى الأعضاء لكى تتحرك؟ كيف يقع الفعل من الإنسان؟ ما الذى يجرى داخل الإنسان وهو يفكر وكيف يفكر؟ إنها كلها غيوب، وليس للعلم فيها إلا الظن والتخمين.

ما حقيقة الروح؟ ما حقيقة الموت؟ ما حقيقة العلاقة بين النفس والبدن؟ ... أليست هذه غيوبًا يقف العلم فيها موقف التسليم والتفويض؟

إن القرآن الكريم يقرر أن هناك عالم الغيب وعالم الشهادة، وإذا كان عالم الشهادة مشهودًا للحواس فإن حركة عالم الشهادة وقانونه غيب عن الحواس، والكون المادى نفسه

محكوم بالقانون الغيبى، الذى سماه القرآن (سنَّة). وهذه السنة الكونية يملك الإنسان أن يتعرف عليها، ويعرف منها القدر اللازم لتفسير الظاهرة المشهودة للحواس، ومعرفة هذه السنة هو العلم الكونى، الذى دعانا القرآن إلى الأخذ به كمنهج للحياة، ودعانا إلى الإلمام بأطراف هذا العلم الكونى؛ لكى تعمر به الأرض، ولكى تحقق به وظيفة التسخير، التى أرادها الله للإنسان.

إن الإيمان بالغيب هو الخطوة الأولى نحو ارتقاء الإنسان بفكره وعقله عن مرتبة الحيوان، الذى لا يدرك من الأشياء إلا ما تناله الحواس منها.

إن الإيمان بالغيب هو النافذة إلى ذلك العالم الأكبر والوجود الأشمل الذى ينتقل بالإنسان من ذلك العالم الضيق المحدود بالحواس ومداركها إلى عالم رحب، وهى نقلة بعيدة الأثر فى إدراك درجة الإنسان ومرتبته فى هذا الوجود، حيث يدرك ذاته وحقيقته ووظيفته فى الكون، وإحساسه بالكون المشهود، ويدرك ما وراءه من تدبير وعناية وحفظ؛ لكى يدرك وراء الكون - ما ظهر منه وما بطن، ما علمناه منه وما لم نعلمه - حقيقة أكبر من الكون وما فيه.

وعند استقراء آيات الكتاب العزيز فى حديثه عن الغيب نجده محفوفًا بالمحاذير التى تشير إلى عدم الخوض فيه، نجد أسلوب القرآن فى الحديث عنه مسبوقًا بأداة النفى التى تدل على التحذير والنهى عن الادعاء بأن هناك من يعلم الغيب. ﴿ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ (النمل:٦٥)، وجاء ذلك النفى قاطعًا وبأسلوب الحصر فى قوله تعالى: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ﴾ (الأنعام:٥٩). ولقد تكرر ذلك كثيرًا فى القرآن الكريم.

وأحب أن أنبه هنا إلى قضيتين مهمتين أرى ضرورة التفرقة بينهما:

القضية الأولى: تتعلق بحديث القرآن عن الغيب النسبى المتعلق بالماضى والحاضر والمستقبل، الغيب هنا بمعنى متعلقات العلم الإلهى فى هذا الكون، ما كان فيه، وما هو كائن، وما سيكون. هذا النوع من الغيب الذى هو عبارة عن معلومات الله التى لا تتناهى،

قد تحدث القرآن عنه بأسلوب الاستثناء. قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ (البقرة: ٢٥٥) فالعلم المنفى هنا هو معلومات الله التى لا تتناهى، وقد استثنى القرآن من النفى من شاء الله من عباده أن يعلمهم ما شاء من هذا العلم، وكيف شاء. قال تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا﴾(الجن: ٢٦ -٢٧).

وفى هذا المقام من الاستثناء تتفاوت درجات الناس فى تعليم الله لهم هذا النوع من الغيب، فهناك الراسخون فى العلم، وهناك الأولياء والأنبياء والرسل. كل منهم يحظى بما شاء الله له من هذا العطاء الإلهى، والأمر هنا هو تعليم من الله وإعلام منه، وليس علمًا ذاتيًا من الولى ولا من النبى، والمقام يتسع هنا للتعليم عن طريق الإلهام والرؤيا الصادقة، والتحديث، كما يشمل الوحى أيضًا. وصدق الله العظيم: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ (البقرة: ٢٥٥) ولمن شاء.

أما القضية الثانية: فهى تتعلق بحديث القرآن عن تعلم العلم بالغيب المطلق. كالعلم بذات الله، العلم بصفات الله، حقيقة الذات الإلهية، حقيقة الصفات الإلهية، كيفية الذات، كيفية الصفات ... إلخ، فالمقام هنا مقام غيب مطلق لا قبل للعقل بالعلم به على سبيل الكنه أو الحقيقة والكيفية، وقد عبَّر القرآن الكريم عن هذا الغيب المطلق بالنفى المطلق دون استثناء لأحد؛ لأن المقام مقام الإلوهية، ومقام الربوبية. قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ (طه: ١١٠)، فالنفى هنا نفى مطلق دون استثناء لأحد، لأن المباينة بين الخالق والمخلوق مباينة مطلقة، ولا مجال هنا لتصور عقلى حول حقيقة الذات وصفاتها، والأمر كما قيل: جَلَّ جناب الحق أن يحوم حوله عقل فيدركه أو وهم فيناله؛ لأنه تعالى ليس كمثله شىء وهو السميع البصير.

وكل حديث حول حقيقة الذات الإلهية وحقيقة صفاتها أو بيان كيفيتها

هو من هذا القبيل الذى نهى عنه القرآن على سبيل النفى المطلق .

ومن المهم أن نشير هنا إلى الفرق بين منهج القرآن فى حديثه عن عالم الشهادة وحديثه عن عالم الغيب، لكى نحدد فى ضوء هذه المقارنة موقف علماء المسلمين من عالم الشهادة وموقفهم من عالم الغيب.

١) جاء حديث القرآن عن عالم الشهادة مفصلاً غير مجمل، فتحدث عن بدء الخلق، وأنواع المخلوقات (الجماد، النبات، الحشرات، الحيوان، الإنسان، عالم الأفلاك) ونبه إلى ذلك كله باعتباره آية من آيات الله يجب قراءتها، بينما جاء حديث القرآن عن عالم الغيب مجملاً دون تفصيل.

نبه القرآن الكريم المسلمين أن يجعلوا عالم الشهادة موضع اهتمام وتأمل وبحث لكى يستطيعوا أن يفيدوا من قوانينه وتعميره، أداءً لوظيفتهم الوجودية التى أناطها بهم الشارع فى قوله تعالى: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ (هود:٦١)، بينما طلب منهم القرآن أن يؤمنوا بعالم الغيب دون البحث فيه أو الجدل حوله. ولذلك لم ترد آية فى القرآن تطلب من المؤمن أن يبحث فى قضية غيبية، لكن أمر القرآن جميع المؤمنين أن يؤمنوا بكل ما أخبر به القرآن من الغيبيات، والفرق كبير بين مقاصد القرآن فى حديثه عن عالم الشهادة وحديثه عن عالم الغيب، عالم الشهادة موضع بحث وتأمل وموضع العمل العقلى، وصفحته معروضة على العقل أن يقرأ فيها ويقرأ منها قدر استطاعته. وتلك وظيفة العقل فى التصور القرآنى، بل هذا تكليف إلهى للعقل أن يجعل آيات الله الكونية مجال بحث وتفكر وتأمل، اما عالم الغيب فإن مقصود القرآن فى حديثه عنه هو مطلق الإيمان ، وليس الجدل أو البحث.

٢) يتفرع عن الأمرين السابقين أن أى حديث عن ذات الله وصفاته ينبغى أن يكون مؤسسًا على ذلك، فهو حديث عن قضية غيبية، مطلوب القرآن فيها هو الإيمان وليس البحث أو الجدل، فضلاً عن أن حقيقة ذاته وحقيقة صفاته لا يعلمها إلا هو؛ لأنه فوق مستوى الإدراك العقلى، ولقد نبه إلى ذلك جيل الصحابة حيث قال على بن أبى طالب ﷺ فى نهج البلاغة: "إنه

سبحانه لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحيط به السواتر ... تتلقاه الأذهان لا بمشاعرة، وتشهد له المرائى لا بمحاصرة ولم تحط به الأوهام"[٣].

وعلى هذا النحو الذى أشار إليه الإمام على ﷺ مضى جمهور الصحابة والتابعين، وعلموا تمامًا أن القرآن الكريم قد أمرهم بالتفكير والنظر فيما خلق وقدر، ولم يتساءلوا أبدًا حول قضية غيبية خاصة ما يتصل بالذات والصفات؛ لعلمهم أن البحث حول كيفية الذات وصفاتها على النحو الذى وجدناه عند المتكلمين، إنما يجوز على من لم يكن ثم كان، أما الذى لا يحول ولا يزول ولم يزل وليس له مثل ولا أول فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو.

يقول الإمام العكبرى: "اعلم رحمك الله أن العصمة فى الدين أن تنتهى حيث انتهى بك، ولا تجاوز ما قد حد لك، فإن من قوام الدين معرفة المعروف وإنكار المنكر، فما بنيت عليه المعرفة وسكنت إليه الأفئدة وذكر أصله فى الكتاب والسنة وتواترت عليه الأمة فلا تخافن فى ذكره وصفته، ولا تحافن لما وصف من ذلك قدسًا، وما أنكرته نفسك ولم تجده فى كتاب ربك ولا فى الحديث عن نبيك فلا تتكلفن علمه بعقلك ولا تصفه بلسانك، واسكت عما سكت عنه الرب، فإن تكلفك معرفة ما لم يصف لك من نفسه مثل إنكارك ما وصف منها"[٤].

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش:

(١) راجع دقائق التفسير ١/٢٠٢، منهج القرآن فى تأسيس اليقين، ص٤١.

(٢) سمعنا ذلك مشافهة من د/ حسن حنفى، ووردت فى مؤلفاته العديدة، وألقاها أمامنا فى محاضرات فى الفلسفية المصرية، ونقله عنه تلامذته.

(٣) نهج البلاغة ١/٣٥٠ ــ ٣٥١.

(٤) الإبانة عن أصول الديانة لابن بطة العكبرى، وانظر إعلام الموقعين لابن القيم ١/٤٩ ط ١٩٥٥م بالقاهرة.

الغَيْبَة

يتفق كثير من فرق الشيعة ،الغلاة منهم والمعتدلين على فكرة الغيبة، وإن اختلفوا فيما بينهم فى تحديد شخصية الإمام، فكل فرقة تعتقد أن إمامها لم يمت وأنه حى، ولكنه يغيب عن الناس ويستتر لفترة من الزمان، وسوف يظهر فى المستقبل، ويعود لكى يملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت ظلما.

والغلاة من الشيعة هم الذين يخلعون على أئمتهم صفات الألوهية، وأقدم الفرق الغالية التى قالت بالغيبة السبئية، وهم أصحاب عبد الله بن سبأ اليمنى الصنعانى، الذى كان يهوديًا ثم أعلن الإسلام، قالوا : إن عليا لم يقتل، ولم يمت، ، ولما بلغ عبد الله بن سبأ وأصحابه، وهو بالمدائن نعى على، قال للذى نعاه : كذبت يا عدو الله، ولو جئتنا بدماغه فى سبعين صرة، وأقمت على قتله سبعين (شاهدًا) عدلاً ما صدقناك، ولعلمنا أنه لم يمت ولم يقتل،وأنه لا يموت حتى يسوق العرب بعصاه ، ويملأ الأرض عدلاً وقسطًا كما ملئت ظلمًا وجورًا([1]).

وزعم ابن سبأ أن عليًا حلّ فيه الجزء الإلهى، وهو الذى يجىء فى السحاب، والرعد صوته، والبرق تبسمه (وفى رواية سوطه)، وأنه سينزل إلى الأرض بعد ذلك، فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا، والسبئية أول فرقة قالت بالتوقف والغيبة والرُجْعة([2]).

والكربية أصحاب أبى كرب قالت: إن محمد ابن الحنفية هو المهدى، ولكنه غاب،ولا يدرى أحد أين هو ؟ ولم يمت، وسيرجع ويملك الأرض، ولا إمام بعد غيبته إلى رجوعه([3]) ويعد عبد القاهر البغدادى الكربية قومًا من الكيسانية([4]).

الكيسانية وهم أتباع كيسان كان مولى على بن أبى طالب، وقيل كان تلميذا لمحمد ابن الحنفية، ويقول النوبختى والقمى صاحبا كتاب فرق الشيعة : الكيسانية قالت : إن محمد ابن الحنفية حى لم يمت، وأنه مقيم بجبال رضوى بين مكة والمدينة، تغذوه الآرام، تغدو عليه وتروح، فيشرب من ألبانها، ويأكل من لحومها، وعن يمينه أسد وعن يساره أسد يحفظانه إلى أوان خروجه ومجيئه وقيامه، وهو المهدى المنتظر، وأنه يملأ الأرض عدلا وقسطا([5]) وآخرون من الكيسانية قالوا بموت محمد ابن الحنفية، وسيعود وهو المهدى([6]).

والحربية إحدى فرق الكيسانية،

وهم أصحاب عبد الله بن عمرو ابن حرب الكندى، يزعمون أن الإمامة جرت فى على، ثم فى الحسن، ثم فى الحسين، ثم فى محمد بن الحنفية، وهم يقولون بالتناسخ، ومعنى ذلك أن روح الله صارت فى النبى، وروح النبى صارت فى علىّ ... إلى أن صارت فى محمد ابن الحنفية وروح ابن الحنفية انتسخت فى عبد الله بن عمرو بن حرب فهو الإمام إلى خروج محمد بن الحنفية، وقالت الحربية فى على بن أبى طالب إنه إله العالمين، وأنه توارى عن خلقه سخطا منه وسيظهر(٧).

المعاوية وهم أصحاب عبد الله ابن معاوية، وكانت فرقة منهم تقول: إن عبد الله بن معاوية حى لم يمت، وأنه يقيم فى جبال أصبهان، ولا يموت أبدا حتى يخرج ويقود نواصى الخيل إلى رجل من بنى هاشم، من ولد على وفاطمة، فإذا أسلمها إليه فيموت حينئذ(٨).

المغيرية وهم أصحاب المغيرة بن سعيد قالوا لما توفى أبو جعفر محمد بن على (الباقر) بإمامة محمد بن عبد الله ابن الحسن بن الحسين بن على بن أبى طالب، وزعموا أنه القائم المهدى وأنه الإمام، وأنكروا قتله وموته، وقالوا: هو حى لم يمت، ومقيم بجبل يقال له الطمية أو العلمية، وهو الجبل الذى فى طريق مكة - نجد، فهو عندهم مقيم فى هذا الجبل حتى يخرج، لأن الرسول ﷺ وآله قال: القائم المهدى اسمه اسمى واسم أبيه اسم أبى(٩).

الأبا مسلمية أو المسلمية وهم أصحاب أبى مسلم عبد الرحمن الخراسانى، قالوا بإمامته بعد قتله وادعوا أنه حى لم يمت ولم يقتل(١٠).

الناووسية وهم أتباع رجل من البصرة يقال له عبد الله بن ناووس (أو عجلان بن ناووس)، وقيل نسبوا إلى قرية ناووسا، يسوقون الإمامة إلى جعفر الصادق بنص الباقر عليه، وزعموا أنه لم يمت، وأنه المهدى المنتظر، ورووا عنه أنه قال: لو رأيتم رأسى يدهن (يهوى) عليكم من الجبل لا تصدقوا، ومن أخبركم أنه غسلنى وكفننى ودفننى فلا تصدقوه فإنى صاحبكم. وقال آخرون بعدم غيبته، بل يراه أولياؤه، وقال الأكثرون بموته، ثم اختلفوا فقالت فرقة: إنه يرجع، وهو القائم، وقالت طائفة: الإمام ابنه الأفطح(١١).

الإسماعيلية قالوا بإمامة الستة (من على حتى جعفر الصادق)، وأن السابع هو إسماعيل ابن جعفر الصادق، وأنكروا موت إسماعيل فى حياة أبيه، وقالوا: كان ذلك على جهة التلبيس من أبيه على الناس، لأنه خاف فغيبه عنهم، وزعموا أن إسماعيل لا يموت حتى يملك الأرض، ويقوم بأمور الناس، وأنه هو القائم، لأن أباه أشار إليه بالإمامة بعده(١٢)

الخطابيـة وهـم أصـحاب أبـى الخطاب محمد بن أبى زينب الأسدى الأجدع، وكان أبو الخطاب قد طلب من أصحابه أن يقاتلوا خصومه، فلما أسره عيسى بن موسى والى الكوفة من قبل العباسيين، ثم قتله سنة ١٤٣هـ وصلبه، قال بعض أصحابه : إن أبا الخطاب لم يقتل، ولا قتل أحد من أصحابه، وإنما لبس على القوم وشبه عليهم، ولكنهم حاربوا بأمر جعفر الصادق وخرجوا متفرقين من أبواب المسجد، ولم يرهم أحد، ولم يجرح منهم أحد، وأقبل القوم (من الخصوم) يقتل بعضهم بعضًا على أنهم يقتلون أصحاب أبى الخطاب، وإنما يقتلون أنفسهم حتى جن الليل، فلما أصبحوا نظروا فى القتلى فوجدوهم كلهم منهم، ولم يجدوا من أصحاب أبى الخطاب قتيلاً ولا جريحًا، ولا وجدوا منهم أحدًا[١٣].

القرامطة سميت بهذا الاسم لأن رئيسهم كان يلقب بقرمط، قالوا لا يكون بعد محمد ﷺ وآله إلا سبعة أئمة (من على حتى جعفر)، ثم محمد بن إسماعيل بن جعفر، وهو الإمام القائم المهدى، وهو رسول، وزعموا أنه حى لم يمت، وأنه غائب مستتر فى بلاد الروم، وأنه القائم المهدى ومعنى القائم عندهم أنه يبعث بالرسالة وبشريعة جديدة ينسخ بها شريعة محمد ﷺ وآله [١٤].

الموسوية الواقفة سموا بذلك لوقوفهم على موسى بن جعفر قائلين إنه الإمام القائم، ولم يأتموا بعده بإمام، ولم يتجاوزوه إلى غيره، قالوا : إن موسى ابن جعفر لم يمت، وأنه حى لا يموت حتى يملك شرق الأرض وغربها، ويملأها عدلا كما ملئت جورًا وأنه القائم المهدى، وزعموا أنه لما خاف على نفسه من القتل، خرج من الحبس نهارًا، ولم يره أحد، ولم يعلم به، وأن السلطان وأصحابه ادعوا موته وموهوا على الناس، ولبسوا عليهم برجل مات فى السجن فأخرجوه ودفنوه فى مقابر قريش، فى القبر الذى يدعى الناس أنه قبر موسى بن جعفر، وإنما غاب عن الناس واختفى، وَرَوَوْا فى ذلك روايات عن أبيه جعفر أنه قال : هو القائم المهدى ،فإن تدَهْدَه رأسه من جبل فلا تصدقوا، فإنه صاحبكم القائم[١٥].

البشيرية وهم أصحاب محمد بن مولى بنى أسد من أهل الكوفة، قالوا : إن موسى بن جعفر لم يمت، ولم يحبس، وأنه حى غائب ،وأنه القائم المهدى، وأنه فى وقت غيبته استخلف على الأمة محمد بن بشير وجعله وصيه[١٦].

وفرقة لم يسمها النوبختى قالت - لما توفى الإمام العاشر على بن محمد (الهادى) - فإن الإمامة لابنه محمد، وقد توفى فى حياة أبيه بسر من رأى(سامراء)، وزعموا أنه حى لم

يمت، واعتلوا فى ذلك بأن أباه أشار إليه وأعلمهم أنه الإمام بعده، والإمام لا يجوز عليه الكذب، ولا يجوز البداء فيه، فهو - وإن كانت ظهرت وفاته فى حياة أبيه - فإنه لم يمت فى الحقيقة، ولكن أباه خاف عليه، فغيبه، وهو المهدى القائم[17].

الباقرية: يقولون إن الإمام محمد الباقر، وهو حى لم يمت، وهو المنتظر،

والحاضرية: يقولون إن الإمام بعد محمد الباقر ابنه زكريا، وهو مختف فى جبل حاضر، ولا يخرج حتى يؤذن له[18].

النفسية: وهى طائفة يقولون بإمامة محمد بن عبد الله بن الحسن المثنى، الملقب بالنفس الزكية، لم يقتل بل غاب واختفى وسيظهر فيما بعد[19].

وأكثر فرق الشيعة المذكورة قد انقرضوا، أما الفرق الشيعية الموجودة حتى يومنا هذا فهم الإسماعيلية والزيدية، وتعد الإمامية الاثنا عشرية أكثر فرق الشيعة عددًا وانتشارًا اليوم، فما موقف هذه الفرقة من فكرة الغيبة ؟

يعد الحسن بن موسى النوبختى أحد كبار علماء الإمامية الاثنى عشرية ومؤرخيهم فى القرن الثالث الهجرى ففى معرض حديثه عن الإمام الحادى عشر الحسن العسكرى (ت. ٢٦٠ هـ) يقول: "توفى ولم ير له خلف، ولم يعرف له ولد ظاهر، فاقتسم ما ظهر من ميراثه أخوه جعفر وأمه... فافترق أصحابه من بعده فرقا[20]". ويحصرها النوبختى فى اثنتى عشرة فرقة، ونخلص من عرض هذه الفرق إلى ما يأتى:

أولاً: ٦ (ست) فرق قالت: إن الحسن العسكرى مات ولم يعقب، أى لا خلف له، فليس له ولد، وهذه الفرق وفقا لترتيب النوبختى هى: الفرق الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والثامنة والتاسعة.

ثانيًا: فرقة واحدة، وهى السابعة فى القائمة التى أعدها النوبختى قالوا: لسنا ندرى أن للحسن ولدا أم لا ؟ أى أنهم فى شك من أمر مولد ابن الحسن العسكرى

ثالثًا: ٥ (خمس) فرق تقطع بأن للحسن ابنا سماه محمدا.

ولئن جاز لنا تطبيق المنهج الإحصائى يتبين لنا أن غالبية الإمامية الاثنى عشرية تنكر أن يكون الحسن العسكرى قد أنجب ولدا، أما الأقلية فهى التى تؤكد مولد ابن الحسن العسكرى. أما النفاة لمولده فيقولون: " إنه لا ولد للحسن أصلاً، لأنا قد امتحنا ذلك وطلبناه بكل وجه، وفتشنا عنه سرًا وعلانية، وبحثنا عن خبره فى حياة الحسن بكل سبب فلم نجده ولو جاز لنا أن نقول فى مثل الحسن بن على، وقد توفى ولا ولد له

ظاهر معروف أن له ولدًا مستورًا، لجازت مثل هذه الدعوى فى كل ميت عن غير خلف، ولجاز مثل ذلك فى النبى ﷺ وآله، أن يقال : خلف ولدًا ذكرًا إمامًا ....([٢١]).

ولكن القول بأن الإمام الحادى عشر الحسن العسكرى مات ولا ولد له ؛ يعد هذا مشكلة كبرى تحطم بنيان المذهب بأسره؛ لأن من عقائد الإمامية الاثنى عشرية ما يروونه عن على بن أبى طالب : " قال أمير المؤمنين عليه السلام : اللهم إنك لا تخلى الأرض من حجة لك على خلقك : ظاهرا معروفًا، أو خفيا مغمورًا، كيلا تبطل حجتك وبيناتك "([٢٢]) . وما يروونه عن جعفر الصادق " لا تخلو الأرض من حجة "، وعنه أيضا قال : "إنه القائم يخفى على الناس حمله وولادته "([٢٣]).

من أجل ذلك لجأ الإمامية الاثنا عشرية إلى تقديم كثير من النصوص التى ينسبونها إلى أئمتهم، تفيد القطع بوجود إمامهم الثانى عشر محمد ابن الحسن العسكرى والإنكار على جاحده، والتأكيد على مولده وغيبته، ثم عودته وظهوره . ومن هذه النصوص :

ما يروى عن الإمام السادس جعفر الصادق قال : " إن سنن الأنبياء من الغيبيات لجارية فى القائم منا، وهو الخامس من ولد ابنى موسى، يغيب غيبة يرتاب فيها المبطلون، ثم يظهر ويفتح مشارق الأرض ومغاربها حتى لا تبقى بقعة يعبد فيها غير الله " .

وسئل جعفر الصادق : " عن الغيبة، فقال ستقع بالسادس من ولدى، وهو الثانى عشر من الأئمة، لم يخرج من الدنيا حتى يطهرها" .

ويروى عن الإمام السابع موسى الكاظم أنه قال : "القائم بالحق يطهر الأرض من أعداء الله، وهو الخامس من ولدى، له غيبة يطول أمرها خوفا على نفسه، يرتد فيها قوم، ويثبت فيها آخرون " .

وعن الإمام الثامن ؛ الرضا قال : " ....إن القائم قوى فى بدنه، لو مد يده إلى أعظم شجرة على الأرض لقلعها، ولو صاح بين الجبال لتدكدكت صخورها ذلك الرابع من ولدى، يغيبه الله، ثم يظهره([٢٤]).

وطال انتظار الإمام صاحب الزمان المهدى المنتظر الذى دخل السرداب صبيًا فى مدينة سُرَّ من رأى (سامراء)، ولا يعرف الإمامية الاثنا عشرية متى يظهر إمامهم الغائب الذى مضى على غيابه أكثر من ألف سنة، ويتوقعون أن رجوعه قد يطول أكثر مما مضى، يقول الخمينى " قد مر على الغيبة الكبرى لإمامنا المهدى أكثر من ألف عام، وقد تمر ألوف السنين قبل أن تقتضى المصلحة قدوم الإمام المنتظر فى طول هذه المدة المديدة([٢٥]).

ونظرًا لطول انتظار إمامهم الغائب يذهب الدكتور موسى الموسوى إلى أن

بعض فقهاء الشيعة قد تبنوا فكرة ولاية الفقيه، ولكن لم تجد الفرصة المواتية للخروج من حيز الفكر إلى العمل، إلا بعد أن استلم السلطة فى إيران الشاه إسماعيل الصفوى عام ٩٠٧هـ فأعلن المذهب الشيعى مذهبًا رسميًا لإيران، وخضع لولاية الفقيه، وطلب من على بن عبد العال الكركى العاملى كبير علماء الشيعة بجبل عامل بلبنان أن يُحْكِمَ له دعائم السياسة والملك، ويجيز له الحكم باسم الولاية العامة التى هى من صلاحيات الفقيه، ولازالت كتب التاريخ تحتفظ بالنصوص الواردة فى إجازة الكركى للشاه، ومنذ أن استطاع الشاه إسماعيل أن يجعل من ولاية الفقيه منصبًا يعلو على مقام الشاه وكل المناصب الاخرى، لم يحدث قط أن فقيها من فقهاء الشيعة رشح نفسه للحكم مباشرة، وفى تاريخنا المعاصر بدأت ولاية الفقيه تظهر على مسرح الأحداث بصورة حادة وعنيفة، ولم تتم تحقيق ولاية الفقيه إلا فى عهد الخمينى سنة ١٩٧٩، ولكنها تتعرض للنقد الشديد من بعض الشيعة المعاصرين(٣٦).

أ.د. عبد الفتاح أحمد فؤاد

الهوامش:

(١) النوبختي والقمي : كتاب فرق الشيعة، تحقيق دكتور عبد المنعم الحفني . القاهرة، دار الرشاد، ١٩٩٢، ص ٣٢ ــ ٣٣ .

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، تقديم وإعداد دكتور عبد اللطيف محمد العبد. القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٧م ، عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق، تحقيق محمد عثمان الخشت. القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٨٨م، ص٢٠٥.

(٣) النوبختي والقمي : كتاب فرق الشيعة، ص٣٩.

(٤) البغدادى: الفرق بين الفرق، ص٤٧ .

(٥) فرق الشيعة، ص ٤٠ .

(٦) على بن يونس العاملى (من علماء الاثنى عشرية توفى ٨٧٧ هـ .) : الصراط المستقيم إلى مستحقى التقديم، صححه محمد الباقر البهبودى، نشرته المكتبة المرتضوية لأخبار الآثار الجعفرية، ٢٦٦/٢ .

(٧) فرق الشيعة ،ص ٣٣، ص ٤٠ .

(٨) السابق، ص ٤٧ .

(٩) السابق، ص ٧٤ ــ ٧٥، وراجع رواية مختلفة فى الفرق بين الفرق، ص ٥٩ ــ ٦٠ .

(١٠) فرق الشيعة، ص ٦٤ .

(١١) على بن يونس العاملى : الصراط المستقيم : ٢٧١/٢، الشهر ستانى : الملل والنحل، ص ١٧١، الفرق بين الفرق، ص ٦١ ــ ٦٢، فرق الشيعة، ص ٧٧ .

(١٢) فرق الشيعة، ص ٧٨، الملل والنحل، ص ١٧٢ .

(١٣) فرق الشيعة، ص ٨٠ ــ ٨١، الملل والنحل، ص ١٨٥ ــ ١٨٦ .

(١٤) فرق الشيعة، ص ٨١ ــ ٨٢، السيد محمود شكرى الألوسى : مختصر التحفة الاثنى عشرية، تحقيق محيى الدين الخطيب . القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٧٣ هـ، ص ١٧ .

(١٥) فرق الشيعة، ص ٨٧، الفرق بين الفرق، ص ٦٣ .

(١٦) فرق الشيعة، ص ٨٩ .

(١٧) السابق، ص ٩٦ .

(١٨) مختصر التحفة الاثنى عشرية، ص ١٦ .

(١٩) السابق، ص ١٥ .

(٢٠) فرق الشيعة ص، ٩٧ ــ ١٠٥ .

(٢١) السابق، ص ١٠١ .

(٢٢) السابق، ص ١٠٧ .

(٢٣) السابق، ص ١٠١ .

(٢٤) على بن يونس العاملى، الصراط المستقيم، مصدر سابق : ٢١٧/٢ ــ ٢١٩ .

(٢٥) الخمينى، آية الله بن مصطفى الموسوى : الحكومة الإسلامية، اعداد وتقديم دكتور حسن حنفى، القاهرة، د . ت، ص ٤٨ .

(٢٦) دكتور موسى الموسوى : الشيعة والتصحيح، بدون بيانات، ١٩٨٨، ص ٧٠ ــ ٧٣ .

الفطرة

للفطرة معان متعددة حسب نوعية المستعمل والمعنى الذى يهدف إليه. ومن ثم فهناك استعمال لهذه اللفظة من حيث اللغة ومن حيث مفهومها لدى علماء العقيدة. وفيما يلى نبين معنى اللفظة عند كل ـ بحوله تعالى ـ.

أولاً: فى اللغة:

الفطرة اسم مشتق من" فطر"الثلاثى على وزن"خلق" وهو فعل ثلاثى يدل على الخلق والإنشاء على غير مثال سابق. وهو فى ذلك يشبه بدع وابتدع. والأصل فى هذا الفعل يقوم على طروء حال على شىء ثابت مستقر فتحدث فيه ما لم يكن قبلا. وهذا إجماع معناها وذلك كمثل التشقق الطارئ على شىء متماسك. كمثل الانشقاق فى السماء الذى ورد فى قوله تعالى: ﴿ إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتۡ ﴾ (الانفطار:١). وهو نفس المعنى فى قوله تعالى: ﴿ إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتۡ ﴾ (الانشقاق :١).

فانفطر أى تشقق، ويزداد المعنى إذا قلنا: تصدع وهى حال طارئة على السماء المتماسكة التى نفى الله ـ سبحانه ـ أن يكون فيها تصدع أو انفطار أو تشقق حتى يحين قضاؤه فيها فيقع لها ما قدر ـ سبحانه قال تعالى:

﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ۖ مَّا تَرَىٰ فِى خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴾ (الملك:٣)

وفطر الله الخلق : خلقهم، وفطر السموات: ابتدعها. وافتطر الأمر: ابتدعه. وعن ابن عباس - رضى الله عنهما - قال: كنت لا أدرى ما فاطر السموات حتى أتانى أعرابيان يختصمان فى بئر. فقال أحدهما: أنا فطرتها. أى ابتدأت حفرها[1] والفطْر: الشق. والتفطر: التشقق. ويبدو أن الفطر والانفطار أبلغ وأشد من الشق والانشقاق. وقد يكون ذلك سبب اختلاف الاستعمال فى قوله ـ سبحانه ـ حيث خالفت الآية بين وصف السموات والأرض: ﴿ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِنۡهُ وَتَنشَقُّ ٱلۡأَرۡضُ وَتَخِرُّ ٱلۡجِبَالُ هَدًّا ﴾ (مريم:٩٠).

وليس من شك فى أن وقوع التشقق أو التصدع فى السموات أشد منه فى الأرض حقيقة وعيانا. وتقول العرب : قلب مطار، وسيف فُطار. أى قلب جبان وسيف مشقق غير جيد. وقد يستعمل اللفظ فى المعنى المجرد. فتقول العرب :

رأى فطير، ولبّه مستطير. أى : رأى فاسد وعقل أهوج. معنى ذلك قولهم: أفطر الصائم ، حيث كان الأصل هو الإمساك على حال لم تكن[٢].

ثانيًا: فى الاصطلاح:

والمراد هنا اصطلاح علماء العقيدة.

ومعنى الفطرة فى الاصطلاح له صلة وثيقة بمعناها فى اللغة. فكل منهما خلق وبدع للخالق ـ سبحانه ـ بديع السموات والأرض، والأنفس وطباعها وجبلاتها.

من هنا كانت العلاقة بين الفطرة فى اللغة، والفطرة فى الاصطلاح هى أشبه بالعلاقة بين الحقيقة والمجاز، أو بين اللفظ ولازمه ـ مع بعض التجوز.

فالفطرة فى الاصطلاح هى: الجبلّة. أى الخلقة التى خلق الله الناس عليها وهى فى هذا مثل الطبيعة التى طبع الناس عليها ومن ذلك قولة سبحانه : ﴿ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ ﴾ (يس:٦٢) .

أى الشيطان أضل من الناس خلقًا كثيرًا.

ومن هذا المعنى اللغوى جاءت النقلة إلى المعنى الاصطلاحى الذى هو دين الله الإسلام. وقد تمت هذه النقلة حيث إن الله تعالى قد فطر الناس على دينه الإسلام أى خلقهم على معرفته ـ سبحانه ـ لذا كانت الفطرة فى الاصطلاح هى الإسلام وحول هذا المعنى تدور جميع معان الفطرة فى الاصطلاح. وتأتى اختلافات القوم حولها فى إطار هذا المعنى.

فيذهب الجمهور إلى أن الفطرة هى الإسلام، أو هى دين الله، والمعنى واحد. إذ أن دين الله هو الإسلام، والله عز وجل يقول: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ (آل عمران :١٩). ومن ثم جاءت عبارات القوم فى بيان معنى الفطرة من قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الروم:٣٠). المعنى واحد وإن اختلفت العبارة. فروى جماعة عن مجاهد : أن الدين هو الإسلام. والمراد بـ"خلق الله"أى دين الله. ورووا عن عكرمة أن الفطرة هى : الإسلام. ورَوَوْا مثل ذلك عن الضحاك وأخرج ابن جرير عن معاذ ابن جبل ﷺ أن عمر ﷺ قال له : ما قوام هذه الأمّة ؟ قال : ثلاث، وهى

المنجيات: الإخلاص. وهو الفطرة التى فطر الله الناس عليها. والصلاة وهى الملّة، والطاعة، وهى العصمة. فقال له عمر: صدقت فقد عرفت الفطرة هنا بالإخلاص وهو لازم من لوازم الدين.

ويشهد لهذا المعنى - أن الفطرة هى الإسلام - حديث رسول الله ﷺ المتفق عليه. حيث روى الشيخان بسنديهما عن أبى هريرة ﷺ قال رسول الله ﷺ : "**ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه، وينصرانه، ويمجسانه، كما تنتج البهيمة جمعاء، هل تحسّون فيها جدعاء**" ثم يقول أبو هريرة ﷺ: اقرأوا إن شئتم : ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ (الروم:٣٠)"[٣].

فالحديث الشريف صريح فى أن المراد بالفطرة إنما هى دين الله الإسلام.

ويشهد - كذلك - لهذا المعنى الذى يقرر أن فطرة الله التى فطر الناس عليها هى دينه الإسلام آية الميثاق - كما يسميها العلماء - التى جاءت فى أواخر سورة الأعراف، حيث يقول الله عز وجل: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾ (الأعراف :١٧٢).

ففى تفسير هذه الآية قولان:

القول الأول: منهما هو مذهب المفسرين وأهل الحديث. وبه قال قدماء المفسرين كابن المسيب، وسعيد بن جبير، والضحاك وعكرمة، والكلبى، وقد ذهب إليه عبد الله بن عباس - رضى الله عنهما - ما نبّه نقول وإياه نختار. وقد ذهب هؤلاء إلى أن الله تعالى قد مسح بيده على ظهر آدم فأخرج منه جميع أولاده كالذّر، فعرفهم بنفسه سبحانه وتعالى وأشهدهم على ذلك، فشهدوا: ﴿ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ﴾ (الأعراف:١٧٢) ثم أعادهم إلى حيث كانوا بعد أن أخذ عليهم الميثاق، وهذا الميثاق هو الفطرة التى يعرف بها الإنسان ربه ويستقيم على دينه، لو أنه ترك دون أن يفسد عليه أبواه فطرته فيهودان وينصران ويمجسان.

القول الثانى : الفطرة هى التوحيد أخذا من الآية الكريمة :﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ

﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم : ٣٠) فدل النص على التوحيد ونهى عن التبديل للفطرة لأن النص نفى يراد به النهى (لا تبديل) أى لا تبدلوا والنص ورد بقوله " فطر الناس " ولم يقل فطر المسلمين أو المؤمنين أو أهل الكتاب وإنما قال الناس ليشمل كل من يوصف بالانسانية.

أ.د محمود مزروعة

الهوامش

(١) فخر الدين الطريحى، مجمع البحرين. جـ٣ ص٤٣٨ -٤٣٩. دار ومكتبة الهلال. بيروت ١٩٨٥م
(٢) جار الله الزمخشرى، أساس البلاغة. ص :٥٦٩ -٥٧٠ دار إحياء التراث العربى – بيروت طـ١/١٤٢٢هـ ٢٠٠١م
(٣) رواه الشيخان، والجماعة بألفاظ متقاربة. واللفظ للبخارى.
جلال الدين عبد الرحمن السيوطى، الدر المنثور فى التفسير المأثور ٢٩٨/٥ -٢٩٩. طـ١، ١٤١١هـ/١٩٩٠م. دار الكتب العلمية: بيروت. لبنان.

مراجع للاستزاده :

كتب التفاسير . ومنها :
(١) موسوعة علم العقيدة أ.د/ محمود مزروعة .
(٢)البحر المحيط وبهامشه النهر الماد . ابو حيان التوحيدى.
(٣) التبيان فى تفسير القرآن. ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسى.
(٤) الدر المنثور فى التفسير المأثور. جلال الدين السيوطى.
(٥)الكشاف . جار الله الزمخشرى
(٦) مفاتيح الغيب – تفسير الفخر الرازى. الفخر الرازى / محمد الرازى بن ضياء الدين عمر .
كتب السنة . ومنها :
(١) صحيح الإمام البخارى .
(٢) صحيح الإمام مسلم .
(٣) الياقوت والمرجان فيما اتفقا عليه .
(٤) مسند الإمام أحمد .
(٥) سنن الترمذى .
(٦) سنن ابن ماجه .

مراجع أخرى :

١ -اساس البلاغة ـ الزمخشرى / دار إحياء الثراث العربى –طـ١ ١٤٢٢ هـ ٢٠٠١م
٢ -لسان العرب ـ بن منظور .
٣ -المعجم الوسيط ـ مجمع اللغة – مكتبة الشروق .
٤ -المقاييس فى اللغة ـ ابن فارس / أبو الحسين أحمد بن فارس –دار الفكر بيروت / بدون .
٥ -مجمع البحرين ـ الطريحى / فخر الدين –دار ومكتبة الهلال –بيروت / ١٤٠٤ هـ ١٩٨٥م .
٦ -المعجم العربى ـ رياض زكى قاسم ـ دار المعرفة – طـ١ ١٤٠٧هـ.
٧ -معجم المعاجم ـ احمد إقبال الشرقاوى – دار الغرب الإسلامى – بيروت / طـ٢ -١٩٩٣م.
٨ -معجم المترادفات والأضداد د. سعيد الضاوى وآخر – المؤسسة الحديثة للكتاب / طـ -١٤٠٧هـ ٢٠٠٧م .
٩ -معجما الجموع التى لا مفرد لها والأسماء التى لا أفعال لها د. محمد أديب جمران – مكتبة العبيكان – طـ١ - ١٤٢٢هـ.
١٠ -التميز والفصل بين المتفق فى الخط والنقل والشكل ـ إسماعيل بن باطيش.
١١ -قاموس المصطلحات الدينية ـ د. خالد توفيق –هلا للنشر والتوزيع –طـ١ ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م.
١٢ -الفروق : القرافى – وبهامشه : وراد الشروق على أنوار الفروق –ابن أكشاط .

القدم والحدوث

القدم والحدوث :

وهما من مصطلحات علم الكلام، والمصطلحات أداة أساسية من أدوات البحث العلمى، وهى جزء أساسى من المنهج الذى تكتمل به شخصية كل علم من العلوم، ولا يسع الدارس أن يمضى فى دراسة أى علم أو أن يفهم كتابا واحدا فيه على نحو دقيق دون الإلمام بمصطلحاته الأساسية ؛ بل إن من علامات النضج فى الحياة الثقافية العامة لشعب من الشعوب أن تتحدد المفاهيم، وتتضح المدلولات للكلمات المتداولة، والعبارات المصكوكة، و إلا كان ذلك أمارة ضعف وخلل قد يفضى إلى التشويش على العقول والفوضى الفكرية بل والاجتماعية .

وقد عنى أسلافنا من قديم بالكشف عن اصطلاحات العلوم والفنون، وتحديد مدلولات العبارات العلمية، وشرحها للدارسين ليكون روعهم فى البحث على بصيرة وهدى فلا تلتوى بهم الطرق عن الهدف المرسوم .

والقدم بالكسر وفتح الدال أن يكون الشىء قديما ويقابله الحدوث، وهما صفتان للوجود، وأما الماهية فإنما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها يهما، وقد يوصف بهما العدم فيقال للعدم غير المسبوق بالوجود قديم، وللمسبوق به حادث .

والقدم هو عدم المسبوقية بالغير، والحدوث هو المسبوقية بالغير، وقد يخص الغير بالعدم فيقال القدم : هو عدم المسبوقية بالعدم، والحدوث : هو المسبوق بالعدم .

ومعنى كون الله تعالى قديمًا، أنه لا أول لوجوده، بخلاف زيد مثلاً، فوجوده له أول، وهو خلق النطفة التىخلق منها.

واختُلف: هل "القديم" و"الأزلى" بمعنى واحد أو مختلفان؟

فمن قال بالأول عرّفهما بقوله: ما لا أول له، أو يفسر "ما" بشىء، أى: القديم والأزلى : الشىء الذى لا أول له، فيشمل ذات الله وجميع صفاته.

ومن قال بالثانى عرّف القديم بقوله: موجود لا أول له، وعرّف الأزلى : بما لا أول له أعم من أن يكون موجودًا أو غير موجود، فهو أعم من القديم.

فيجتمعان فى ذاته تعالى وصفاته الوجودية فيقال لذاته تعالى: أزلية، ولقدرته تعالى أزلية، وينفرد الأزلى فى الأحوال ـ عند من يقول بها ـ ككون الله تعالى قادرًا على القول بها، فإن كون الله تعالى قادرًا يقال له: أزلى على هذا القول، ولا يقال له:

قديم لما عرفت أن القديم لا بدّ فيه من الوجود، والكون قادرًا لم يرتق إلى درجة الوجود لأنه حال.

والدليل على قدمه تعالى:

أنه إذا لم يكن قديماً كان حادثًا، لأنه لا واسطة بين القديم والحادث، فكل شيء انتفى عنه القدم ثبت له الحدوث، وإذا كان تعالى حادثًا افتقر إلى محدث يحدثه، وافتقر محدثه إلى محدث، وهكذا، فإن لم تقف المُحْدِثُون لزم التسلسل: وهو تتابع الأشياء واحدًا بعد واحد إلى ما لا نهاية له، والتسلسل محال، وإن انتهتِ المُحْدِثون بأن قيل: إن المحدث الذى أحدث الله أحدثه الله لزم الدور: وهو توقف شيء على شيء آخر توقف عليه، فإنه إذا كان لله تعالى مُحْدِثٌ كان متوقفًا على هذا المحدث، وقد فرضنا أن الله أحدث هذا المحدَث، فيكون المحدث متوقفاً على نفسه والدور محال، أى: لا يتصور فى العقل وجوده، والذى أدى إلى الدور والتسلسل المحالين فرض حدوثه تعالى، فيكون حدوثه تعالى محالاً، لأن كل شيء يؤدى إلى المحال محال.

فحاصل الدليل أن تقول:

لو كان اللهُ غيرَ قديمٍ، بأنْ كان حادثًا، لافتقر إلى مُحْدِثٍ، فيلزم الدور أو التسلسل، وهما محالان، فيكون حدوثه محالاً، فثبت قدمُه وهو المطلوب.

إن القديم هو الوجود الواجب
والحكم للبارى بذلك واجب
لا تعتبر قدم الإله بمـدة
أو أزمـن معقولة تتعاقب
فانسب له القدم الذى هو شأنه
من كون ذلك حكم من هو واجب

وقد أثار المتكلمون والفلاسفة مسائل كثيرة حول مشكلة خلق العالم، ووصفه بالحدوث والقدم.

فالله خالق العالم، والعالم مخلوق لله. هذا ما يسلم به الجميع. ولكن هل نستطيع تبعا لذلك أن نقول: إن العالم مُحْدَث؟

هذا ما يتمشى مع المنطق لأنه إذا كان العالم مخلوقا، فمعنى ذلك أنه مُحْدَث. وإذا كان الله خالق العالم، فمعنى ذلك أنه محدثه أو فاعله أو مبدعه أو صانعه. لكن بعض الفلاسفة الإسلاميين فرقوا بين الخلق والإحداث، وقالوا: إن الله خالق العالم، ولكنه (أى العالم) قديم وليس محدثًا، أى أنه لم يزل موجودًا مع الله، ومعنى ذلك أن خلق الله للعالم لم يتم فى الزمان، لأن الله _ عندهم _ ليس متقدمًا على الله فى الزمان.

وينبغى ألا يُخلط بين موقف هؤلاء الفلاسفة الذين يقولون بأن العالم قديم، وفى الوقت نفسه بأنه مخلوق، وبين موقف الدهريين أو الماديين الذين قالوا: بقدم العالم، وأنكروا أن

يكون مخلوقًا بفعل خالق . بل أنكروا العناية الإلهية، ولم يسلموا بما جاءت به الأديان، وردّوا كل ما يحدث فى العالم إلى فعل القوانين الطبيعية .

فالدهريون هم الملاحدة الماديون الذين ينكرون الخلق والخالق، أما الفلاسفة الإسلاميون فقد سلموا بالخلق وأثبتوا وجود الخالق أو الصانع (وهم بهذا يختلفون مع الدهريين) ولكنهم قالوا بأن العالم قديم وليس محدثًا (وهم فى هذا يتفقون مع الدهريين).

والرأى الذى ندين به، وينبغى أن يدين به كل مسلم أن العالم محدث، وأن الله خالق العالم المحدث، وهذا كما يقول الآمدى : " مذهب أهل الحق من الإسلاميين وغيرهم من أهل الشرائع الماضين، وجماعة من الحكماء المتقدمين" وخلاصته " أن كل موجود سوى الواجب بذاته فوجوده بعد العدم " بل يقول الشيرازى فى (الأسفار الأربعة) " إن القول بالحدوث مجمع عليه بين الأنبياء عليهم السلام والحكماء .. وأنهم متفقون على اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره وأعراضه، وأفلاكه وأملاكه، وبسائطه ومركباته "

وينقسم كل من القدم والحدوث إلى: حقيقى، وزمانى، وإضافى .

أما الحقيقى ويسمى الذاتى فما تقدم ذكره،وأما الزماني فهو طول المدة أى كون ما مضى من زمان وجود الشىء أكثر بالنسبة للقديم، وكونه أقل بالنسبة للحدوث ومنه قال تعالى: ﴿ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾ (يس ٣٩) القديم هنا هو الذى طالت عليه المدة حتى تقوّس.

وهذا المعنى هو المعنى العرفى المستخدم عند عامة الناس، فعندما يقول الناس: هذه سيارة قديمة، فما مقياس قدمها؟ فلو كانت سيارة عمرها (٢٠) سنة وأخرى فى مقابلها عمرها (١٠) سنوات، فالسيارة الأولى تكون قديمة والثانية تكون حديثة أو حادثة، فالحادث فى نظر العرف هو الذى مضى من زمان وجوده فترة أقل مما مضى من زمان وجود شىء آخر مقارن له.وعلى هذا الأساس يطلقون على ذاك أنه قديم وعلى هذا أنه حديث، أو حادث.

وأما الإضافى فقدم الأب بالنسبة للابن، والقدم الذاتى أخص من الزمانى، والزمانى أخص من الإضافى بمعنى أن كل ما ليس مسبوقًا بالغير أصلا ليس مسبوقًا بالعدم، ولا عكس، وكل ما ليس مسبوقًا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون أكثر بالنسبة إلى ما حدث بعده ولا عكس، كالأب فإنه أقدم من الابن، وليس قديمًا بالزمان [١]

والقدم عند الفلاسفة هو كون الوجود لم يسبق بغيره، سواء كان ذلك الغير عدما أو لا، ويسمون هذا قدمًا ذاتيًا، ولا توصف به إلا ذات البارى سبحانه وتعالى .

ويقرر الفلاسفة أن القدم نوعان : ذاتى وزمانى، وأن الحدوث نوعان أيضا : ذاتى وزمانى . أما القدم الذاتى فهو عدم المسبوقية بالغير، والقديم بالذات هو الذى لم يسبق وجوده شيء ما، وهو الله تعالى واجب الوجود بذاته .

يقول ابن سينا : " القديم بحسب الذات هو الذى ليس له مبدأ يتعلق به، وهو الواحد الحق، تعالى، عما يقول الظالمون علوا كبيرا " [٢]

وأما القدم الزمانى فهو عدم المسبوقية بالعدم، فالقديم بالزمان هو الذى لم يسبق وجوده عدم .والقدم الزمانى أعم من القدم الذاتى، لأن الموجود إذا لم يسبق وجوده عدم،فإما أن لا يسبق أيضا بمؤثر وهو القدم الذاتي وهو واجب الوجود، أو يسبق بمؤثر وهو القديم بالزمان الحادث بالذات، وإذن فقد يكون الشيء قديما قدما زمانيا وحادثا حدوثا ذاتيا، ولا منافاة بينهما، وذلك مثل العالم فهو قديم بمعنى أنه لا أول لوجوده ولم يسبق بعدم، وهو حادث حدوثا ذاتيا، إذ هو محتاج فى وجوده إلى المؤثر إذ هو موجود بالغير وهو واجب الوجود سبحانه.[٣] والحدوث أيضا نوعان : ذاتى، وزمانى، فالذاتى : هو المسبوقية بالغير، ولذلك فإن الحادث الذاتي يحتاج إلى المؤثر ؛ والزمانى : هو المسبوقية بالعدم والحدوث الزمانى أعم من الحدوث الذاتى، إذ أن كل حادث زمانيًا فهو حادث ذاتيا أيضا.[٤]

يقول ابن سينا : "يقال قديم للشيء إما بحسب الذات، وإما بحسب الزمان، فالقديم بحسب الذات هو الذى ليس لذاته مبدأ هي به موجودة، والقديم بحسب الزمان هو الذى لا أول لزمانه .

والمحدث أيضًا على وجهين : أحدهما هو الذى لذاته مبدأ هى به موجودة، والآخر هو الذى لزمانه ابتداء، وقد كانت وقت لم يكن، وكانت قبلية هو فيها معدوم، وقد بطلت تلك القبلية .

ومعنى ذلك كله أنه يوجد زمان هو فيه معدوم، وذلك لأن كل ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البداية الإبداعية فقد سبقه زمان وسبقته مادة قبل وجوده، لأنه قد كان لا محالة معدوما "[٥]

وقد قسم الفلاسفة التقدم والتأخر إلى خمسة أقسام :

١ - التقدم أو التأخر بالعلية:

وهو ما يطلق عليه التقدم أو التأخر بالذات . وهو أن يكون المتأخر محتاجًا إلى المتقدم، وأن يكون المتقدم تمام

المؤثر فى وجود المتأخر كتقدم حركة الإصبع على الخاتم .

٢ - التقدم أو التأخر بالطبع : وهو أن يكون المتقدم له حظ فى التأثير فى المتأخر ليس تمام المؤثر . كتقدم الواحد على الاثنين .

٣ - التقدم أو التأخر بالزمان : وهو أن يكون المتقدم موجودًا فى زمان سابق على زمان المتأخر كتقدم الأب فى الوجود على الابن .

٤ - التقدم أو التأخر بالرتبة والوضع كتقدم الإمام على المأموم

٥ - التقدم أو التأخر بالشرف : كتقدم العالم على المتعلم [٦]

أ . م . د. محمود محمد حسين على

الهوامش:

[1] – شرح المقاصد : التفتازانى _ ج ٢ صـ٧، ٨.

[2] – رسالة الحدود :ابن سينا ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ١٠٢ .

[3] – المختار من النصوص الفلسفية : د/ عبد العزيز سيف النصر – طبعة دار الطباعة المحمدية الأولى ١٤١١هـ ١٩٩٠م ص ٧١.

[4] – المختار من النصوص الفلسفية : د/ عبد العزيز سيف النصر ص ٧١ .

[5] – النجاة – القسم الثالث : صـ٢١٨ وانظر أيضا رسالة الحدود : ضمن تسع رسائل ص١٠٢.

[6] – الإشارات والتنبيهات : ابن سينا ج ٣ هامش ص ٨٥.

القرآن العظيم

القرآن العظيم هوالكتاب الكريم وهو: كلام الله تعالى، المنزل على رسوله محمد ﷺ باللسان العربي الواضح، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المتحدّى بأقصر سورة منه، المجموع بين دفتى المصحف، المفتتح بسورة الفاتحة، والمختتم بسورة الناس.

فهذا التعريف كما هو واضح، مبنى على قيود، كل قيد يمثل خصيصة من خصائص القرآن العظيم، ويخرج ما عداه كما يتضح فيما يلى :

١ـ كلام الله - تعالى - قيد يخرج كلام غير الله - سبحانه وتعالى - ويخرج به الأحاديث النبوية والقدسية كما سنبينه .

٢ـ المنزل على رسوله محمد ﷺ قيد يخرج كلام الله تعالى المنزل على الرسل السابقين صلوات الله عليهم.

٣ـ باللسان العربى .قيد يخرج كلام الله تعالى المنزل بغير اللغة العربية كالتوارة والإنجيل، فإنهما بلغة قومهما.

٤ـ المنقول بالتواتر. قيد يخرج ما لم يتواتر من القراءات التى يسميها العلماء قراءة شاذة.

٥ـ المتعبد بتلاوته. قيد يخرج به القراءات الشاذة فإنها لا يتعبد بتلاوتها، ولا تجزئ قراءتها، بل إن قراءتها تفسد الصلاة.

٦ـ المجموع بين دفّتى المصحف. هذا قيد عادىّ يقع على الغالب والأصل. فإن الغالب والأصل أن القرآن مجموع بين دفتى المصحف الشريف.

٧ـ وآخر قيد فيه أنه مفتتح بفاتحة الكتاب، مختتم بسورة الناس. وهذا وصف للواقع من المصحف الإمام الذى وضعه الصحابة فى عهد ذى النورين عثمان ﷺ.

الفرق بين القرآن المجيد والأحاديث القدسية:

المتفق عليه أن الأحاديث النبوية والأحاديث القدسية كلاهما وحى من عند الله عز وجل أو حى الله تعالى بها إلى رسوله ﷺ وفيهما يقول الله تبارك وتعالى عن رسوله ﷺ: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ (النجم: ٣، ٤).

أما الحديث النبوى فالإجماع منعقد على أن المعنى من عند الله تعالى، وأما اللفظ فمن عند رسول الله ﷺ ولا خلاف فى ذلك بين المسلمين. ولأن الحديث النبوى وحى من عند الله على قلب رسول الله ﷺ فقد دأب العلماء على القول: "الوحيان الشريفان" تعبيرًا عن القرآن والسنة.

وأما الحديث القدسى فقد ذهب الجمهور إلى أن معناه من عند الله

تعالى، ولفظه من عند الرسول ﷺ ومثل الحديث النبوى لكن يفرق بينهما بأن الأحاديث القدسية يسندها الرسول ﷺ إلى الذات العلية، إلى الله عز وجل فيقول: يقول الله عز وجل، أو قال الله عز وجل. ومحل هذه الأحاديث كتب السنة ومثل ذلك الحديث القدسى الذى روى عنه ﷺ قال: «**يقول الله أنا الرحمن، وهذه الرحم شققت لها اسما من اسمى فمن وصلها وصلته، ومن قطعها قطعته**».

وخلاف ما ذهب إليه الجمهور؛ ذهب بعض العلماء إلى أن الحديث القدسى نزل بلفظه ومعناه من عند الله عز وجل وإذا كان الحديث القدسى نزل لفظا ومعنى من عند الله؛ فما الفرق بينه وبين القرآن المجيد على هذا الرأى؟ يذهب هؤلاء إلى أن الحديث القدسى يفترق عن القرآن فى الأمور الآتية:

١- أن القرآن معجز تحدّى الله تعالى به الإنس والجن. والأحاديث القدسية ليست معجزة ولا متحدًى بها.

٢- أن القرآن تعبد الله الناس بتلاوته، فى الصلاة وغيرها، وليس كذلك الأحاديث القدسية.

٣- أن القرآن متواتر كله. والأحاديث القدسية ليست كذلك، فمنها المتواتر، ومنها غير المتواتر.

٤- أن القرآن لا تصح الصلاة إلا بقراءة شىء منه. والأحاديث القدسية لا يقرأ بها فى الصلاة . بل تفسد الصلاة بها.

٥- القرآن العظيم لا تصح نسبته إلا إلى الله عز وجل. أما الأحاديث القدسية فتصح نسبتها عند روايتها إلى الله عز وجل، كما تصح أن تسند روايتها إلى الرسول ﷺ لكن فى كلا الحالتين يسند القول فيها إلى الله تبارك وتعالى، فيقال: قال الرسول ﷺ فيما يرويه عن ربه تبارك وتعالى. وقد يقال: قال الله عز وجل فيما يرويه عنه رسوله ﷺ.

نزول القرآن وتدوينه:

أنزل الله سبحانه وتعالى القرآن الكريم مرّتين:

الأولى: أنزله جملة واحدة من مستقره فى أم الكتاب، وهو اللوح المحفوظ إلى مكانه من السماء الدنيا، ويسمًى مكانه من السماء الدنيا "بيت العزة" فالقرآن المجيد كان مستقرًا عند الله عز وجل محفوظًا فى اللوح المحفوظ، كما قال الله سبحانه عنه: ﴿ بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴾ (البروج:٢١، ٢٢).

وهذا النزول تم جملة واحدة، وقد نزل القرآن المجيد من مكانه فى أم الكتاب اللوح المحفوظ كاملاً فى ليلة القدر. يقول الله عز وجل عن مكان القرآن عنده سبحانه فى أم الكتاب:

﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴾ (الزخرف :٣، ٤) ففى الآيتين

السابقتين ذكر الله سبحاه القرآن (فى لوح محفوظ). وفى هاتين الآيتين ذكر عز وجل أن القرآن فى أم الكتاب فاللوح المحفوظ وأم الكتاب شيء واحد بالنسبة لوجود القرآن عند الله سبحانه ثم يقول تبارك وتعالى عن إنزال القرآن فى ليلة القدر، وهى الليلة المباركة: ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴾ (الدخان:٣).

ويقول عز وجل فى إنزال القرآن فى ليلة القدر: ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ﴾ (القدر:١) فليلة القدر هى الليلة المباركة، وقد نزل القرآن المجيد فيها جملة واحدة من أم الكتاب، وهو اللوح المحفوظ، ومكانه فوق السماوات حيث لا يعلمه إلا الله سبحانه، إلى مكانه فى السماء الدنيا.

قال قتادة معبرًا عن رأى جمهور العلماء: "أنزل القرآن كله فى ليلة القدر من أم الكتاب، وهو اللوح المحفوظ إلى بيت العزة من سماء الدنيا، ثم أنزله الله على نبيه ﷺ فى الليالى والأيام فى ثلاث وعشرين سنة".

الثانية: أما المرة الثانية التى أنزل فيه القرآن المجيد، فكان نزوله من سماء الدنيا، من بيت العزة وحيًا على قلب الرسول ﷺ منجمًا ومجزءًا حسب المناسبات والوقائع والأحداث على مدى يقرب من ثلاث وعشرين سنة إلا قليلاً.

الحكمة من نزول القرآن المجيد منجمًا:

لقد شغب أعداء الله وأعداء رسوله وأعداء الإسلام على إنزال القرآن على رسول الله ﷺ منجمًا أو مجزءًا حسب الوقائع والأحداث. وقد ذكر القرآن الكريم طرفا من اعتراضاتهم هذه وشغبهم على ما ظنوه ثغرة فى دين الله.قال تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ﴿٣٢﴾ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ (الفرقان: ٣٢ -٣٣).

ولكن الله تعالى بعد أن ذكر اعتراضهم رد على ذلك الاعتراض بذكر الحكمة من نزول القرآن منجما، من ذلك:

١- أن إنزال القرآن على هيئة التنجيم والتجزئ فى أوقات متتابعة ؛ من شأنه أن يقوىّ قلب رسول الله ﷺ ويثبت فؤاده، ويعمق إيمانه . فلو أن القرآن نزل دفعة واحدة لا نبهر الرسول ﷺ به، وعظم وقعه فى نفسه وقوّى فؤاده وثبته. ولكن تضعف هذه القوة شيئًا فشيئًا، ويقل الانبهار والتأثر بالقرآن إذا كان دفعة قوية فى البداية، ثم تطاول الأمد ،يفقد القرآن بريقه .

من هنا كان من رحمة الله تعالى وحكمته أن ينزل القرآن منجّمًا على فترات متقاربة، فيظل أثره، والانبهار بجلاله وعظمته والتأثر بوقعه فى

نفوس المسلمين، ويظل كذلك غضًا طريًا، يتجدد دائمًا وقعه على قلوب المؤمنين فينسيهم ويخفف عنهم، ويعطيهم القوة والمتعة فى مواجهة جهالات المشركين.

٢ـ ينزل القرآن المجيد بالأحكام الشرعية حسب الوقائع والأحداث. وذلك أشدّ وقعًا، وأعظم تأثيرًا، فكلما جَدّ حدث يحتاج إلى حكم، نزل من القرآن ما يجيب على هذه التساؤلات، ويعطى الحكم الشرعى فى هذا الحدث. ومثال ذلك تلك المرأة التى ذهبت تشتكى إلى الله ظهار زوجها منها، وتجادل رسول الله ﷺ فى أمرها، فكان أن نزل القرآن يجيب عن حكم ظهار زوجها منها، ثم عن حكم الظهار بعامة. حيث نزل على رسول الله قوله تعالى: ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ ﴾ (المجادلة:١) إلى آخر الآيات.

وهذا معنى قول الله تعالى: ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَـٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ (الفرقان:٣٣).

٣ـ تسهيل حفظه، وتيسير كتابته، وإغراء المؤمنين بكتابته وحفظه، وبخاصة وقد كان العرب من أقوى الناس حافظة وأعجزهم عن الكتابة فلو نزل دفعة واحدة لا اشتدت صعوبته على الحفظ، واستحالت كتابته بهذه القدرة.

٤ـ تخويف المشركين وإرهابهم وفضح نواياهم ومخططاتهم، فيكفوا أيديهم، ويحذروا من مكائدهم. حيث كان المشركون يصنعون أو يعدون المكيدة، فينزل القرآن يفضحهم ويكشف مخططاتهم. لذلك خافوا ورهبوا. وقد قال الله تعالى لنبيه مبينًا ذلك: ﴿يَحْذَرُ ٱلْمُنَـٰفِقُونَ أَن تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُم بِمَا فِى قُلُوبِهِمْ ۚ قُلِ ٱسْتَهْزِءُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُونَ ﴾ (التوبة:٦٤).

هذه من أهم ما نعرف من حكمة الله تعالى فى إنزاله القرآن العظيم منجما ولعل ثمة حكمًا لا نعلمها الله يعلمها.

ولقد كان جبريل عليه السلام ينزل بالآية أو الآيات، وحين يبدأ فى قراءتها على رسول الله ﷺ كان رسول الله ﷺ يسارع فى تحريك لسانه الشريف بالقراءة خلف جبريل عليه السلام حرصًا منه على حفظ ما يوحى إليه، وخوفا أن يفوته شىء منه. وظل ذلك شأن رسول الله ﷺ حتى نهاه الله تعالى عن القراءة خلف جبريل مباشرة كلمة كلمة، وأمره أن ينتظر حتى ينتهى جبريل من جميع ما نزل به وطمأنه ربه أنه سوف يثبت حفظ ما ينزل من القرآن ويجمعه فى قلبه، ويبيّن له معانيه. قال تعالى:

﴿ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۗ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴾ (طـه:١١٤).

وقال تعالى للرسول ﷺ يعده بحفظ ما ينزله عليه، ويبين له معناه: ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴾(القيامة:١٦ -١٩).

وقد كان الرسول ﷺ بعد ذلك إذا نزل عليه جبريل عليه السلام بشىء من القرآن ينتظر حتى ينتهى جبريل من قراءة ما نزل به ثم يقرأه على جبريل، ثم يعيد قراءته على أصحابه ويطلب منهم حفظه، ثم يدعو ﷺ بعض كتبة الوحى ويأمرهم بكتابة ما نزل، ثم يبين لهم أين يضعون هذه الآيات من القرآن الذى نزل قبل ذلك، ولم يكن الرسول ﷺيضع الآيات القرآنية التى تنزل فى أمكنتها من القرآن اجتهادًا منه، بل كان يضعها حيث يبين له جبريل مكانها وبذلك لم يكن الرسول ﷺ يرتب آى القرآن العظيم حسب تاريخ نزوله، بل حسب ما يبين الوحى الشريف على لسان جبريل عليه السلام لذلك كان رسول الله ﷺ حينما ينزل الوحى بآية أو آيات يأمر الصحابة بحفظها، ثم يأمر كتبة الوحى بأن يضعوها حيث أمر الوحى فيقول . عليه الصلاة والسلام " ضعوها فى السورة التى يذكر فيها كذا من آية كذا وآية كذا ".

وقد كان كتاب الوحى من خيرة أصحاب رسول الله ﷺ ورضى الله عنهم، منهم أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلى وزيد بن ثابت، وعبد الله بن مسعود، وأُبَى بن كعب، ومعاوية بن أبى سفيان. وكان كثير من الصحابة يكتب لنفسه، فكان ما يكتب بأمر رسول الله يجمع فى بيت رسول الله ﷺ وما يكتبه بعض الصحابة لأنفسهم يحفظونه عندهم، وظل الأمر على ذلك حتى تم نزول القرآن العظيم.

وكان جبريل ينزل على رسول الله ﷺ فى ليالى رمضان من كل عام فيراجعه القرآن وكان رسول الله ﷺ يعرض على جبريل ما نزل من القرآن حتى وقته . وكان هذا العمل يسمى "العرضة" وكيفية العرضة: أن يقرأ جبريل على رسول الله ﷺما نزل من القرآن حتى وقت العرضة، حتى إذا انتهى بدأ رسول الله ﷺ يقرأ على جبريل عليه السلامنفس القدر من القرآن الذى أنزل عليه حتى ذلك الحين . وبذلك تتم العرضة . ولقد ظل ذلك دأب رسول الله ﷺوجبريل عليه السلاميعرضان القرآن كل منهما على صاحبه مرة فى كل عام، ويتم ذلك فى رمضان .حتى كان آخر رمضان توفى بعده رسول الله ﷺففى رمضان هذا عرض جبريل على رسول

الله ﷺ القرآن، ثم عرض رسول الله على جبريل القرآن مرتين اثنتين، لا مرة واحدة. وقد كان الذى نزل حتى ذلك الحين من القرآن يكاد يكون القرآن كاملاً . وقد استشعر كثير من الصحابة من ذلك الصنيع أن أجل رسول الله قد اقترب، وأن رمضان هذا ربما كان الأخير فى حياته الشريفة ﷺ.

جمع القرآن العظيم، وكتابة المصحف الإمام:

لعله من الأوفق أن نسجل هذا الموضوع فى فقرات متتالية متناسقة يسلم بعضها إلى بعض لإيضاح المعلومة وتيسير الاستيعاب.

١ـ عرفنا أن القرآن المجيد نزل منجما مجزءًا حسب الوقائع والأحداث، على ما اقتضت حكمة الله سبحانه ومشيئته. وأنه نزل بهذا النسق فى قريب من ثلاثة وعشرين عاما، هى عمر البعثة النبوية الشريفة .

٢ـ إلى جانب ما ذكرنا من حفظ رسول الله ﷺ القرآن، وأمره كتبته بكتابته أولاً بأول، وحفظه مكتوبا عنده ﷺ، وترغيب الرسول أصحابه بحفظ القرآن؛ كان كثير من الصحابة يكتبون لأنفسهم ما ينزل من القرآن فى مُدوَّنات خاصة بهم، فيما عرف بعد ذلك بمصطلح "مصاحف الصحابة" وذلك مثل مصحف عبد الله ابن مسعود.

٣ـ يتضح من ذلك أن رسول الله ﷺ لم ينتقل إلى الجوار الكريم حتى كان القرآن محفوظا فى الصدور والقلوب مرتب السور والآيات ، كما كان محفوظًا كذلك فى السّطور، أى كان مكتوبا فى الصحف والمدوّنات. وأهم من كل ذلك أن القرآن كان محفوظا فى صدور المسلمين الذين قُدِّر عدد الذين كانوا يحفظونه كاملاً بما ينيف على الألف. هذا غير الذين كانوا يحفظون أجزاء منه تقل أو تكثر.

٤ـ لما تولى أبو بكر ﵁ وحدثت وقعة اليمامة[1]، واستشهد فيها من القُرَّاء حفظةَ القرآن قريب من خمسمائة دخل عمر ابن الخطاب على أبى بكر ﵁ فقال له: يا أمير المؤمنين إن أصحاب رسول الله ﷺ يتهافتون على القتال تهافت الفراش على النار وإنى أخشى أن يقتلوا فى مواطن الجهاد وهم حملة القرآن، فيضيع القرآن وينسى، فلو جمعته فى مصحف واحد لكان خيرًا. فتردد أبو بكر ﵁ فى أول الأمر وقال: كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ فتراجعا فى ذلك حتى شرح الله صدر أبى بكر لهذا العمل فأرسل إلى زيد بن ثابت ﵁ فقال له: إنك شاب عاقل لا إتّهمك كنت تكتب القرآن لرسول الله ﷺ وقد حضرت العرضة الأخيرة فتتبع القرآن واجمعه . ثم ضمّ إليه أبو بكر الحفظة المشهود لهم بالحفظ والإتقان والدين . فيهم

على بن أبى طالب، وعثمان بن عفان، وأبى بن كعب، وأمرهم بمعاونة زيد فى جمع القرآن فعكفوا على جمع القرآن، وأحضروا جميع ما كتب بإملاء النبى ﷺ وأخذوا يقابلون بين ما يقرأونه حفظًا وما يجدونه مكتوبا إلى أن أتموا كتابة القرآن على الترتيب والضبط الذين كانا على عهد الرسول ﷺ، وبعد أن تم الجمع وضعت هذه الصحف مرتبة عند أبى بكر ﷺ فلما تُوفِّى الصدِّيق وضعت عند عمر بن الخطاب ولما توفى عمر بن الخطاب وتولى الخلافة ذو النورين عثمان . جدَّ من الأمور فى عهده ما اقتضى جمع هذه الصحف فى مصحف واحد، وكتابة نسخ كثيرة منه وإرسالها إلى الأمصار الإسلامية الموجودة فى ذلك الوقت.. ذلك أن المسلمين اجتمعوا فى عهد عثمان لفتح أرمينية وأذربيجان ، وكان فيهم أهل العراق يقرأون بقراءة عبد الله بن مسعود وأبى موسى الأشعرى، وأهل الشام يقرأون بقراءة أبّى بن كعب . وكان بين القراءتين خلاف فى بعض الأحرف التى أنزل عليها القرآن ومن المعلوم أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، فتنازع المسلمون حول القراءات واختلفوا . ورأى حذيفة بن اليمان هذا فذهب إلى المدينة، وذهب من فوره إلى الخليفة عثمان ﷺ فقال له: أدرك الأمة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى .

فقال عثمان : فى ماذا ؟ قال حذيفة: فى كتاب الله وقص عليه الخبر . فمنع عثمان الصحابة وشاورهم فى الأمر، فقالوا له: ماذا ترى ؟ قال: أرى أن يُجْمَع الناس على مصحف واحد، وأن تحرق الصحف التى تخالف ذلك، فوافقه الصحابة على ذلك .

فأرسل عثمان إلى السيدة حفصة أم المؤمنين: أن أرسلى إلينا بالصحف ننسخها فى مصاحف نوزعها على الأمصار الإسلامية ثم نعيدها إليك. فأرسلت أم المؤمنين بالصحف إلى عثمان . فجمع أربعة من الصحابة وعهد إليهم بنسخها فى مصاحف، والأربعة هم: زيد بن ثابت الذى كان على رأس الذين جمعوا القرآن فى عهد أبى بكر وهو من الأنصار، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام – وهؤلاء الثلاثة قرشيون– وقال عثمان للقرشيين الثلاثة: إذ اختلفتم أنتم وزيد فى شىء فاكتبوه بلغة قريش، فإنه إنما نزل بلسانهم . فلم يختلفوا فى شىء إلا فى كلمة " التابوت "، فقال زيد: تكتب بالهاء، وقال الثلاثة: تكتب بالتاء فعرضوا الأمر على عثمان فقال: اكتبوها بالتاء، فَكُتِبت كذلك.

ولما انتهوا من الكتابة ردّ عثمان الصحف التى كتبوا منها إلى أم المؤمنين السيدة حفصة، وأمر عثمان بنسخ عدة مصاحف، وأرسل إلى كل

مصر مصحفا. أرسل إلى مكة مصحفا، وأرسل إلى الكوفة كذلك، وإلى البصرة، وإلى دمشق، وإلى المدينة، وأبقى لنفسه مصحفا، وأرسل مع كل مصحف قارئا يرشد الناس إلى وجوه قراءته، وألزم الناس بالقراءة بما يوافق هذه المصاحف، وأمر بإحراق ما عداها من مصاحف.

والمصاحف التى أمر عثمان ﷺ بإحراقها لم تكن مصاحف مكتملة، لا من حيث جمع القرآن كله، ولا من حيث توالى السور وترتيبها على الهيئة التوقيفية . وذلك أن بعض الصحابة - رضوان الله عليهم - كان إذا سمع من رسول الله ﷺآيات من القرآن كتبها واحتفظ بها عنده . ثم قد يعرض له ما يمنعه عن متابعة ما ينزل من القرآن، كأن يخرج فى سرية، أو يخرج فى تجارة فإذا عاد من غيبته يبدأ فى كتابة ما ينزل على رسول الله ﷺ وحفظه. وقد يدرك ما نزل فى غيابه حفظا أو كتابة أو يدرك بعضه، وقد يكتب ما فاته جميعه أو بعضه. من هنا كانت صحف الصحابة رضوان الله عليهم يقع فيها نقص بعض السور أو الآيات، كما قد يقع فيها تقديم وتأخير ومخالفة للترتيب التوقيفى الذى بينه لنا رسول الله ﷺ وكان من الصحابة من يكتب بعض ما فهمه من تفسير للآية . فيختلط الأمر. وذلك كما ورد فى مصحف عبد الله ابن مسعود ﷺ فى قول الله تعالى: (وكان من وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبًا) فقد كتبها ابن مسعود فى مصحفه: ﴿ وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأۡخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصۡبًا ﴾ (الكهف:٧٩).

هكذا كانت مصاحف الصحابة رضوان الله عليهم وكانت تختلف تلك المصاحف من حيث ما جمع فيها من القرآن. فمنه ما أوشك على جمع القرآن كله مثل مصحف ابن مسعود، ومنهم ما كان فيه بضع سور أو آيات. لذلك كان من الحكمة بعد أن جمع القرآن كله من مصحف رسول الله الذى جمعه أبو بكر أن تحرق المصاحف الأخرى.

وقد كان جمع القرآن فى عهد الخليفة أبى بكر توفيقا من الله تبارك وتعالى، حفظ الله به كتابه من التغيير والاختلاف. فقد جمعت سوره مرتبة كترتيب القرآن الذى استقر عليه الأمر قبل وفاة رسول الله ﷺ، وقد اجتمع فى ذلك الجمع المكتوب فى السطور مع المحفوظ فى الصدور. وبذلك اتصل السند الكتابى بالصحف التى كتبت بين يدى رسول الله ﷺ، بمقارنتها بالسند المتواتر المتلقًى من الحفاظ. فكان ذلك الجمع متوترًا كتابة وحفظًا.

ثم جاء جمع القرآن وكتابته فى مصحف واحد متفق عليه، فى أعلى ما

يتصور من إحكام وإتقان فى عهد ذى النورين عثمان ﷺ، وبذلك اجتمعت الأمة على مصحف واحد متفق عليه، ومجمع عليه من الصحابة .فهذان جمعان للمصحف الشريف. الأول فى عهد أبى بكرﷺ، والثانى فى عهد عثمان ﷺ وكل جمع هدف إلى غايته غير التى هدف إليها الآخر. وكلاهما مكمل للآخر . الأول أسّس، والثانى كمل وتمم على مايلى:

الجمع الأول: كان الهدف منه حفظ القرآن أن يضيع منه شىء، أو أن يرتب على غير الترتيب التوقيفى الذى وقف رسول الله أصحابه عليه. وقد تم بفضل الله جمعه من الصحف التى كانت تكتب بين يدى رسول الله، ومن صدور الحفاظ.

الجمع الثانى: أما الجمع الثانى، فكان الهدف منه الحفاظ على القراءة التى كان يقرأ بها رسول الله ﷺ القرآن فى العرضة الأخيرة. وقد كانت بوادر الخلاف بين القراءة والخطأ منها. حتى أدراك الأمة عثمان ﷺفجمعهم على مصحف واحد ليقرأوا القرآن كما قرأه رسول الله ﷺ فى العرضة الأخيرة.

خصائص القرآن المجيد:

اتفق العلماء والعقلاء جميعًا قديما وحديثا على أن القرآن العظيم هو آية الله العظمى لخاتم النبيين محمد ﷺ بل هو آية الله العظمى لجميع النبيين والمرسلين من لدن آدم عليه السلام حتى خاتمهم محمد ﷺ باعتبار أن القرآن المجيد مصدق لما بين يديه من الكتب السابقة كلها .

ومن المسلم به أن الله سبحانه قد اختص القرآن العظيم بخصائص ليس بإمكاننا أن نلم بتلك الخصائص والميزات التى فضل الله تعالى بها كتابه الكريم وميزّه. لكن بقدر الإمكان ووسع الطاقة سنحاول الإشارة إلى أهمها إشارات موحية وإن لم تكن كافية. فمن ذلك:

أولاً: أن الله سبحانه جعله الكتاب الخاتم المصدق لجميع ما تقدمه من كتب على حالها التى أنزلها الله تعالى عليها قبل أن تحرف أو تبدل.

ثانيًا: أن الله سبحانه ضمنه الدين كاملاً، والرسالة الخاتمة التامة العامة الكاملة. يقول الله عز وجل: ﴿ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (المائدة:٣).

وكانت الرسالات السابقة رسالات خاصة بالأقوام الذين أنزلت عليهم .ومن ثم كانت رسالات خاصة زمانًا ومكانًا وأقوامًا. وكانت كل رسالة تكمل السَّابقة، ومن ثم نسخ الرسالات التى جاءت بها تلك الكتب،

وورثها الكتاب الكريم الذى اشتمل على الرسالة الخاتمة، والتى كانت هى دين الله الإسلام فى صورته الكاملة الشاملة، والتامة العامة.

ثالثًا: ولأن القرآن المجيد هو خاتم الكتب، وحامل الرسالة الخاتمة، ومتضمن الدين كاملاً، ولأن حفظه يعنى حفظ الرسالة وحفظ الدين؛ فقد تكفل الله - سبحانة - بحفظه من التحريف والتبديل، فضلا عن الفقد والضياع. وفى ذلك يقول الله -عز وجل: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ﴾ (الحجر:٩).

فكان ذلك من أعظم ميزات وخصائص القرآن المجيد التى لم يقدرها الله تبارك وتعالى لغيره من الكتب السابقة.

١ـ أن الكتب السابقة كانت تنزل على أقوام بأعيانهم. كان كل كتاب ينزل على قوم نبى أرسل إليهم. من ثم كانت تلك الكتب بما تحويه من شرائع كتبا خاصة؛ أقواما، وزمانا ومكانا، لذلك لم يكن ثمة حاجة إلى حفظ هذه الكتب بما تحويه من شرائع خاصة، جاءت بها رسالات خاصة، كل لاحقه منها نسخت السابقة، حتى جاء الكتاب الخاتم بالرسالة الخاتمة فنسخ جميع ما سبق.

٢ـ أن الله سبحانه وتعالى لم يحفظ الكتب السابقة من الضياع أو التحريف، حتى لا يصير بين أيدى الخلق أكثر من كتاب إلهى يشغلهم، أو يشتغلون به حفظا له، وعملا به، واجتهادا فى فهم من أحكام وتشريعات، وقصص ومواعظ وأوامر ونواه إلا ذلك الكتاب الخاتم - القرآن المجيد.

رابعًا: أن الله تعالى قد جعله المعجزة الخالدة الباقية لخاتم الرسل محمد ﷺ.

وإذا كان لكل نبى جاء من قبل الله سبحانه معجزته أو معجزاته. وكانت معجزاتهم منها هو حسىّ وما هو معنوى عقلى. ونعنى بذلك الكتب التى أنزلها الله تعالى عليهم، فهى كلام الله، المحتوى على معانيه. وإنما تدرك المعانى بالعقل وليس بالحس. لذلك قلنا عنها معجزات معنوية عقلية. نقول: إذا كان ذلك حال معجزات الأنبياء السابقين. فنحن لم نرها ولم نعلم عنها إلا من خلال القرآن العظيم، فهو الذى نقل إلينا أخبارها، وكان ثبتا صادقا وافيا ذكر أهم معجزات الأنبياء السابقين. أجمل بعضها، وفصل بعضها. لكن يظل هو معجزة المعجزات.

لأنه معجزة رسول الله الخاتم - صلوات الله عليه، وكذلك هو الثبت اليقينى، والمخبر الصادق عن معجزات الأنبياء السابقين.

خامسًا: أن القرآن العظيم هو

المعجزة التى ما يزال التحدى بها قائمًا، وسيظل قائمًا ما بقيت الدنيا، وما بقى فيها إنس وجنّ. فالمعجزات السابقات للأنبياء السابقين قد ذهبت وذهب التحدّى بها وبقى القرآن وحده ومن أخص خصائصه دوام التحدّى به حتى قيام الساعة.

سادسًا: أن القرآن العظيم معجزات فى معجزة. فإن كل معجزة لنبىّ قد يكون لها وجه معجز، مثل قلب عصا موسى عليه السلام حية. لها وجه واحد . ومثل نطق الضب لرسول الله، فإنها معجزة لها وجهان: نطق الضبّ، وشهادته بالرسالة لرسول الله ﷺ أما القرآن المجيد فأوجه إعجازه كثيرة ومتعددة، وكل وجه من أوجه إعجازه هو معجزة فى ذاتها فذة، فهو – كما قلنا– معجزات فى معجزة . وسنوفى هذه المعجزات حقها بقدر الطاقة بعد الإنتهاء من الكلام على خصائص القرآن المجيد.

سابعًا: أن القرآن الكريم كلام الله سبحانه قديم غير مخلوق . فهو كلام الله تعالى، وكلام الله سبحانه قديم غير حادث. وهو مثبت فى كتاب مكنون، فى لوح محفوظ. يقول سبحانه : ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾ (البروج: ٢١ -٢٢).

والقرآن لا بداية له ولا نهاية له ولا يتناهى "يقول الله عز وجل: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ (الكهف: ١٠٩).

وقال عز وجل: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان:٢٧).

وينبغى أن يكون ذلك الوصف، أو هذه الخصيصة ثابتة لكل كتب أنزلها على رسله وأنبيائه وليست خصيصة للقرآن المجيد وحده. فإن الكتب التى أنزلت على الأنبياء والرسل مثل "الزبور" الذى أنزل على داوود عليه السلام وهو نبى بالإجماع ،والتوارة التى أنزلت على موسى عليه السلام وهو نبى بالإجماع، عليه السلام وهو رسول، بل هو من أولى العزم من الرسل عليهم السلام، هذان الكتابان وغيرهما هما من كلام الله تعالى، وكلام الله قديم غير مخلوق .وهو مذهب أهل السنة والجماعة

وهذا على خلاف ما كان يدين به المعتزلة ويدعون إليه، ويأخذون الناس به، ويقرونهم عليه وقد أتى على الأمة حين من الدهر كان بعض الخلفاء يمتحنون الناس بهذه العقيدة ويجبرون الناس على القول بأن القرآن مخلوق وليس هنا مجال ذكرها.

ثامنًا: أن القرآن المجيد منزل من قبل الله تعالى على رسول الله محمد ﷺ

باللسان العربى الواضح كما قال سبحانه فى وصف اللسان الذى نزل به القرآن: ﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴾ (النحل:١٠٣). ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴾ (الشعراء: ١٩٢ -١٩٥).

فمن خصائص القرآن العظيم أنه أنزل بلسان عربى مبين، على قلب محمد ﷺ خاتم المرسلين، وبهذه الخاصية نقرر أن القرآن العظيم لا يترجم إلى لغة أخرى غير العربية، فهو لا يكون قرآنا إلا بلغته العربية، وإذا ترجم من معانيه شىء فلا تسمى تلك الترجمة قرآنا[٢]. والصواب أنها ترجمة لمعانى القرآن .

ومن ثم فإن من الأخطاء المنتشرة التى تجرى على الألسنة عبارة: " ترجمة القرآن". أو: فلان ترجم القرآن"، أو: "ترجم القرآن إلى لغات كثيرة". وهذه العبارات وأمثالها ليست إلا إساءة إلى كتاب الله الكريم بتنزيله منزلة الكلام البشرى الذى يترجم إلى لغات مماثلة، وقد تكون الترجمة أبلغ من الأصل فى الكلام العادى، أما القرآن فكلام الله الذى أعجز البلغاء أن يأتوا بمثل اقصر سورة منه .

تاسعًا: أن القرآن الكريم مُتعبَّد بتلاوته، سواء لذاته، أو لأنواع عبادية أخرى كالصلاة والأذكار المأثورة .

فقراءة أم الكتاب الفاتحة واجبة فى الصلوات، وقراءة القرآن أو آيات منه مندوب إليها فى كثير من الأذكار الواردة .

وبهذه الخاصَّة يفترق القرآن المجيد عن الأحاديث الواردة عن النبى ﷺ سواء كانت نبوية أو قدسية . كما أنه بهذه الخاصة يفترق القرآن المجيد عن الكتب السابقة لو فرض وجودها صحيحة، فإنه لا يتعبد بشىء مما فيها إلا ما ورد عنها فى القرآن الكريم، فإنه يتعبد بتلاوتها، ليس بصفته من الكتب السابقة، بل بصفته من القرآن الكريم، وذلك مثل قوله تعالى ذاكرًا بعض ما ورد فى صحف إبراهيم وموسى: ﴿ أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِى صُحُفِ مُوسَىٰ ﴿٣٦﴾ وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ ﴿٣٧﴾ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ ﴿٤١﴾ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴾ (النجم:٣٦ -٤٢).

فهذه الآيات؛ من قوله تعالى: ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ إلى آخر الآيات هى من كتاب إبراهيم وموسى عليهما

السلام، وذلك بإخبار الله تعالى، وقراءة هذه الآيات تعبدًا فى الصلاة حق. ليس لأنها من الصحف السابقة، بل لأنها قرآن يتلى.

عاشرًا: أن القرآن المجيد قد نقل إلينا بطريق التواتر اللفظى فالقرآن نقل عن الرسول ﷺ متواترًا والتواتر هو: رواية جماعة عن جماعة يستحيل اتفاق أفرادها على الكذب، وذلك لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم، وهذا التواتر ثابت للقرآن الكريم حفظا فى الصدور، وكتابة فى السطور، وفى جميع الأزمنة والعصور من وقت أن جاء به جبريل عليه السلام حتى عصرنا، وحتى قيام الساعة.

وهذا التواتر يفيد القطع واليقين بصحة المنقول تواترًا لفظيا.

لذلك جعل العلماء التواتر أحد الشروط الثلاثة على القرآن المجيد فقد اشترطوا فيما يكون قرآنا ثلاثة شروط.

الأول: أن يكون النص منقولاً بالتواتر اللفظى على ما بينا.

الثانى: أن يوافق اللغة العربية ولو بوجه من الوجوه الصحيحة.

الثالث: أن يوافق رسم المصحف الشريف.

وبهذه الخاصة تخرج القراءات الشاذة عن كونها قرآنا، فإنها ليست متواترة، كما أنها تفقد شرطًا آخر، حيث قوله تعالى: ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ﴾ (المائدة:٨٩) حيث قرأها ابن مسعود رضي الله عنه: "فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات". فهذه من القراءات التى اصطلح العلماء على تسميتها " القراءات الشاذة " وهذه لا يتعبد بها لا فى صلاة ولا ذكر. ولكن قد ينتفع بها العلماء فى معرفة المعنى أو التفسير.

هذه أهم خصائص الكتاب العزيز، وقد ترجع الخصائص الأخرى إليها عند التحقيق.

إعجاز القرآن الكريم:

هناك آراء كثيرة فى إعجاز القرآن المجيد نوجز أشهرها فى ثلاثة.

الأول: يزعم البعض أن القرآن غير معجز. وأنه من كلام محمد ﷺ.

وأصحاب هذا الرأى كثيرون وتاريخهم يبدأ مع بعثة رسول الله ﷺ، وقد ذكر القرآن المجيد أوضح آرائهم يقول سبحانه: ﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُنَا قَالُوا۟ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ ۙ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾ (الأنفال:٣١) وقال سبحانه: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ إِفْكٌ ٱفْتَرَىٰهُ وَأَعَانَهُۥ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخَرُونَ ۖ فَقَدْ جَآءُو ظُلْمًا وَزُورًا ﴿٤﴾ وَقَالُوٓا۟ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾ (الفرقان:٤ -٥).

وهؤلاء طعنوا فى إعجاز القرآن، وأنكروا أنه كلام رب العالمين،

وأنكروا نبوة محمد ﷺ، بدأت مسيرتهم – كما ذكرنا – مع بعثة رسول الله ﷺ ثم استمرت، ولا يزالون ينعقون بدعواهم حتى آخر الدهر .

ودعواهم هذه لا وزن لها لأنها ليست قائمة بذاتها، بل هى فرع عن دعواهم بطلان رسالة محمد ﷺ، وإنكار الإسلام دينا. فالأمر – إذن– لا شأن له، اقروا بإعجاز القرآن أم لم يقروا .

الثانى :

يزعم البعض أن القرآن العظيم ليس معجزا فى ذاته، ولكنه معجز بصرف الله تعالى همم العرب عن معارضة والإتيان بمثله، مع قدرتهم على ذلك .

وهذا الرأى مشهور لدى العلماء باسم: "الإعجاز بالصَّرْفة"، أو "مذهب الصَّرفة فى الإعجاز".

ومقتضى هذا المذهب الفاسد الذى ذهب إليه بعض المبتدعة، ومنهم النظام من المعتزلة، والجاحظ وغيرهما: ومعجزة القرآن عند هؤلاء تنحصر فى صرف همم العرب عن معارضته القرآن والإتيان بمثله.

وهذا يعنى أن هؤلاء يقرون أن القرآن معجزة لكن معجزته ليست فى كونه معجزا بذاته لكن معجزته فى منع الله تعالى العرب عن الاشتغال بمعارضة القرآن والإتيان بمثله . بأن صرف هممهم، وشغلهم، وثبط رغبتهم فى الاشتغال بهذا .

وقد ردّ العلماء على هؤلاء ردودًا مقنعة قاطعة، وأشهر هذه الردود اثنان:

١ـ أن ذلك لو كان صحيحا، لما كان هناك داع لأن يأتى الله تعالى فى ذلك بأن يقال: إنهم امتنعوا عن معارضته فى أدنى مرتبة من البلاغة، وأحط منزلة من الفصاحة، بحيث يكون فى قدرة العامة والضعفاء فى العربية أن يأتوا بمثله وبذلك تكون معجزة الصَّرفة هنا أكثر وضوحًا، وأشد بيانا .

٢ـ إننا لو سلمنا أن العرب على عهد نزول القرآن كانوا مصروفين بصرف الله – تعالى – إياهم عن معارضة القرآن ؛ فلما لم نجد فى كلام أسلافهم من الشعر ومأثور الخطب، وحكيم الأقوال ما يماثل القرآن أو يقاربه، مما يمكن أن يعتبر معارضا للقرآن، ومبطلا لإعجازه ؟ هل كان أسلافهم – أيضًا– مصروفين عن معارضة القرآن قبل نزول القرآن وتحدِّيه العرب ؟ إن عجز السابقين واللاحقين دليل قاطع، وبرهان ساطع على أن القرآن معجز، وأن إعجاز القرآن ليس بالصَّرفة – كما زعموا، ولكن لأن القرآن كلام الله عز وجل لا يستطيعه أحد من خلقه، وصدق الله العظيم الذى يقول: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ (الإسراء:٨٨).

٣ـ وردّ ثالث يبطل القول بالصرفة – رغم وضوح بطلانه – مرة بعد مرة . ذلكم أن هناك من اشتغل بمحاولة معارضة القرآن، وقد بذل جهودًا كبيرة للإتيان بمثل القرآن، وقد كانت محاولاتهم من أقوى الأدلة على أن القرآن كلام الله حقا، وأنه معجز حقا وواقعا، وأن محاولات معارضته بمثله إنما تؤخذ لحسابه، وتوضح إعجازه وعجز الخلق عن الإتيان بمثله.

فمن هؤلاء الذين حاولوا معارضة القرآن، والإتيان بمثله: مسيلمة الكذاب لعنه الله، فقد حاول الإتيان بمثل القرآن. وإن تعجب فعجب أن جميع من حاولوا معارضة القرآن قد تمثلوا طريقة القرآن في نظمه، وحاولوا أن يقتبسوا من آياته، ولكنهم جميعا فشلوا، وكان فشلهم – كما قلنا – من أوضح الأدلة على أن القرآن كلام الله سبحانه.

وممن حاول معارضة القرآن، وجدّ في ذلك واجتهد، وكان وراءه أمة المجوس، وأشياعه من أعداء الإسلام والمسلمين: "ابن المقفع" . وقد كان من أبلغ أهل زمانه وأفصحهم، مما جعل له الحظوة عند خلفاء العباسيين . وقد توفرت لديه دواعي المعارضة، من مَقت للعرب، وضغن على الإسلام والمسلمين، وثار يجتهد هو من وراءه في استيفائه من الإسلام الذي قضى على مجوسيتهم، وأطفأ نارهم، لكن الله أخزاهم وفضح أمرهم بين أقوامهم.

الثالث:

وثالث الآراء في إعجاز القرآن ؛ أن القرآن العظيم معجز بذاته، وخصائصه، ونظمه إلى غير ذلك من أوجه إعجازه التي يجمعها أن القرآن كلام الله رب العالمين . فجماع إعجازه، وركائز تحدِّيه أنه كلام الله الذي لا يستطيعه الجن والإنس، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ذلكم أنه تنزيل من حكيم حميد.

ومما ينبغي التنبيه إليه أن الرأيين السابقين يدخلان في مجال الفكر والرأي، فالأول هو رأي المشركين ومن جرى مجراهم . وهو رأي لا يعبر عن حقيقة اعتقادهم في الجملة، فإن الله – تعالى – قد أخبر أنهم يعتقدون صدق رسول الله، ويعتقدون – بالضرورة – أن القرآن كلام الله . لكنهم يخفون اعتقادهم ويظهرون رأيهم ذاك الذي يجحدون فيه الحق فاعتقادهم في جانب، ورأيهم في جانب آخر. وقد قال الله عز وجل لرسوله ﷺ مخبرا عن حقيقة اعتقادهم الذي يمكن أن يخفوه حتى عن أنفسهم، لكنه لا يخفى على الله رب العالمين الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور . يقول الله تبارك وتعالى عن المشركين: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُۥ لَيَحْزُنُكَ ٱلَّذِى يَقُولُونَ ۖ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ

﴿وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجۡحَدُونَ﴾ (الأنعام:٣٣).

أما الرأى الثانى الذى يقول بأن القرآن معجز بالصدفة، ولكنه بذاته وآياته ومحتواه غير معجز، فذلك من جملة الآراء، ولا يرقى إلى مستوى الاعتقاد.

من هنا يتضح أن مذهب الصّرفة باطل، وأن الله لم يصرف أحدا، بل دعاهم ورغبهم، لكن الذى صرفهم هو عجزهم وضلالهم.

أوجه إعجاز القرآن :

نتكلم هنا - بقوله تعالى - عن جملة من أوجه الإعجاز فى القرآن العظيم على قدرة الطاقة .إذْ مما ينبغى التنبه إليه أنه ما كتب أحد تحت هذا العنوان ثم وفى بمضمون عنوانه ونحن من هؤلاء، فإن العنوان يوهم أن ما يكتب تحته سوف يحيط بأوجه إعجاز القرآن كلها، ويفى ببيانه جميعها، ولعمرى إن ذلك فوق ما يطيقه كاتب، أو يخطر على قلب مفكر متدبر، أو يستطيعه قارئ للقرآن مذّكر، هذا رغم أن القرآن الكريم يسّره للفهم والتدبر يقول تعالى: ﴿وَلَقَدۡ يَسَّرۡنَا ٱلۡقُرۡءَانَ لِلذِّكۡرِ فَهَلۡ مِن مُّدَّكِرٖ ۝١٧﴾(القمر ١٧)

لكن الإحاطة بجميع أوجه إعجازه فوق الطاقة، وقصارى الباحث أن يحيط ببعض هذه الأوجه، على قدر طاقته وما تيسّر له . ثم يذكر غيره سابقًا عليه أو لا حقًا له.. أوجها لم يدركها هو،وهكذا يظل القرآن جديدًا دائمًا: "لايخلق على كثرة الردّ" كما ذكر سيدنا رسول الله ﷺ وما يزال المتدبرون يأتون بالجديد فى هذا الباب، حتى أضحى هذا المعنى فى حد ذاته وجها من أوجه إعجاز القرآن المجيد.

وسوف نشير - بحوله تعالى - إلى جملة من أوجهه إعجاز القران متوخين الإيجاز وبخاصة فى عجالة كهذه:

الوجه الأول :

إن أول وجوه إعجاز القرآن الكريم - فى نظرنا - تأثير القرآن فى النفوس والأفئدة، واستيلائه على العقول والقلوب، حتى إنه ليخضع أعتى النفوس، ويلين أقسى القلوب، ويستولى على أغلظ الأكباد، ويحول فى طرفة عين أعداءه إلى أولياء، وما قتيه إلى أحباء أصفياء، كما ضربنا لذلك مثالاً بابن الخطاب عمر ﷺ وكم من أمثال عمر يماثلونه فى قضية إيمانه وتأثره بالقران وأمثاله كثيرون فى هذا الجانب وإن كانوا يقصرون عنه فى الجوانب الأخرى التى اختصه الله - تعالى - بها .

وقد يختلف الباحثون حول السِّر فى هذه القوة التى بها يستولى القرآن على العقول والقلوب، والتى سلب بها النفوس من أصحابها حتى إنهم لينكرون أنفسهم بعد قراءتهم القرآن

الكريم، ويرون تأثيره فيهم لكنا نزعم أنه ليس سرًا بهذا القدر الذى يزعمون أو يتخيلونه، ذلكم أن القرآن الكريم هو كلام رب العالمين، انزله على النفوس والقلوب التى خلقها وفطرها رب العالمين على الهيئة التى بها يستطيع أن يؤثر فيها، ويستولى عليها، ولقد وصف الله – تعالى – القرآن بأنه (فطرة الله)، أو وصف الإسلام الذى جاء به القرآن بذلك يقول عز وجل عن الإسلام الذى جاء به القرآن: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الروم: ٣٠).

ولعل من مفاتيح السر العجيب أن الله – تعالى – أنزل القرآن الكريم يخاطب العقول والقلوب جميعا، ويتوجه إلى المشاعر والوجدانات جميعا، ويمسك بتلابيب الإنسان من جانبيه النفسى والعقلى، فيستولى عليه، ويجتذبه نحوه، ويوجهه الوجهة التى يريد، فيوقظه من غفلته، وينبهه من غفوته، ويحييه من موتته.

الوجه الثانى:

بلاغة القرآن الفذة العجيبة التى حار فيها البلغاء، وعجز عن وصفها الأدباء وأسلم لها العقلاء والأذكياء وخضع لها الناثرون والشعراء، ولم يعرفوا لها تعليلا، ولا إليها مدخلا وسبيلا، فأذعن لها البلغاء والفصحاء، وحصروا همهم ليس فى معارضتها محاولة الإتيان بمثيل لها، بل فى محاولة تفسيرها وإدراك شىء من أسرارها، فعجزوا عن ذلك.

ولقد كان المشركون يدركون تأثير القرآن العجيب على النفوس، وأثره فى القلوب والعقول، لذلك كانوا يخشون سماعه ويتجنبون وقوعه فى آذانهم خشية أن يفقدوا تماسكهم حياله، فيذعنوا له، ويقعوا أسراه، لذلك كانوا يخشون فيما بينهم ألا يعرض أحد منهم نفسه لمثل هذه التجربة التى ستؤدى به إلى الإذعان والتسليم والإسلام، كما تواصوا أنه إذا تعرض أحدهم للقرآن، أو فجأة سماعه أن يسدّ أذنيه، أو يصيح ويحدث من الجلبة ما يؤدى بصوت القارئ فلا يصل إليه بقول الله – تعالى – فيما تواصوا به من ذلك: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ ﴾ (فصلت: ٢٦).

وهذا الخوف منهم فسرته كثير من الوقائع التى ما كاد المشرك فيها أن يسمع آية أو جزء آية من كتاب الله حتى يعلن إسلامه. و يروى أن أعرابيا سمع رجلا يقرأ قوله تعالى: ﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (الحجر: ٩٤)

فخر الأعرابى ساجدًا، وقال:

أسجدنى فصاحته .. وروى أن رجلا من المشركين سمع قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا ٱسْتَيْـَٔسُواْ مِنْهُ خَلَصُواْ نَجِيًّا ۖ قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُم مَّوْثِقًا مِّنَ ٱللَّهِ وَمِن قَبْلُ مَا فَرَّطتُمْ فِى يُوسُفَ ۖ فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِىٓ أَبِىٓ أَوْ يَحْكُمَ ٱللَّهُ لِى ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ (يوسف:٨٠).

فقال الرجل: أشهد أن مخلوقا لا يقدر على مثل ذلك، ثم ألقى عناده وراء ظهره وأسلم

الوجه الثالث: الإخبار بالمغيبات الماضية ونعنى بذلك أخبار الأمم السالفة، والقرون الماضية، ومع ذكر كل أمة ذكر قصة نبيها ورسولها الذى أرسل إليها ثم ذكر ماجرى بينه وبين أمته من تكذيبهم إياه، وما جرى عليهم جراء ذلك التكذيب، كل ذلك ذكره القرآن العظيم على هيئة تفصيلية دقيقة، بل إن القرآن ليحكى مقالة القوم ردًا على مقالة نبيهم، ثم ردّ النبى عليهم، ثم ما كان منهم ردًا على النبى كل ذلك فى تفصيل دقيق يعجز عن إحصاء بعضه من كان حاضرا تلك المحاورات بين الأنبياء وأقوامهم فكيف بالذى لم يكن حاضرًا وإن كان فى زمانهم ؟ثم كيف بمحمد ﷺ الذى لم يكن حاضرا تلك المحاورات، ولم يكن فى زمانها ولا قريب عهد بزمانها، ولكنه جاء آخر الزمان بعد مضىّ أحقاب بل دهور وعصور بينه وبين هؤلاء الذين ذكر قصصهم بتلك الدقة، وذلك التفضيل .

والسؤال: كيف عرف محمد ﷺ هذه الأخبار، وتلك التفصيلات؟
وهل تلقى علوم الأمم الماضية على يدى معلم ؟
وهل ثقّف محمد نفسه عن طريق القراءة فى كتب السابقين فكتبها أو حفظها ؟

إن شيئا من ذلك لم يكن، فما كان لمحمد ﷺ صلة بالكهان والأحبار أو رجال الدين السابقين، كذلك لم يكن يختلف إلى معلم يعلمه أو قاص يقص عليه أخبار الماضيين، كذلك لم يكن محمد ﷺ يقرأ ويكتب حتى يقال: تقف نفسه وقرأ كتب السابقين وأخبار الماضيين فمحمد ﷺ لم يكن يعرف القراءة والكتابة، بل إن من معجزاته، إنها –بلا شك– أول وآخر مرة فى التاريخ يكون فقدان العلم بالقراءة والكتابة فضيلة ومعجزة ولقد ذكر الله – تبارك وتعالى – هذه الحقيقية وأكد عليها، فحين طعن الكفار فى القرآن أنزل الله – تعالى – على رسوله ﷺ قوله: ﴿قُل لَّوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوْتُهُۥ عَلَيْكُمْ وَلَآ أَدْرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (يونس: ١٦).

والدليل الذى تحيل عليه الآية ؛ أن

رسول الله ﷺ لم يحاول أن يكذب أو يخون طوال عمره الذى قضاه قبلا مع القوم، ثم إنهم عرفوا منه طوال هذا العمر أنه لا يقرأ ولا يكتب، وأنه لم يختلف على من يقرأ ويكتب ليتعلم منه أو يأخذ عنه لذلك ما كان ينبغى أن يرتابوا فيه أو يكذبوه، قال تعالى: لرسوله ﷺ: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت:٤٨) . وإذا كان رسول الله ﷺ لم يكن يقرأ ولا يكتب، ولا تعلم من أحد؛ إلا أن يكون هذا الذى جاء به إنما هو من عند الله رب العالمين.

الوجه الرابع :

وقد ورد من ذلك الشىء الكثير من مثل قوله -تعالى- يخبر عن تغلب الروم على الفرس فى بضع سنين:

﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ فِى بِضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ (الروم: ١ -٤).

كانت الحرب قائمة بين الفرس المجوس والروم النصارى، وكانت قلوب المسلمين مع الروم لأنهم نصارى أهل كتاب، وكان المشركون بمكة مع الفرس لأنهم وثنيون مثلهم، ولما انتصر الفرس على الروم حزن المسلمون وفرح المشركون، فأنزل الله - تعالى - تلك الآيات يبشر فيها المسلمين بأن الروم أهل الكتاب سوف ينتصر على الفرس المجوس، وقد صدق الله وعده وانتصر الروم على الفرس فى بضع سنين ومن ذلك قول الله تعالى لرسوله وأصحابه يبشرهم بدخول المسجد الحرام :

﴿لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ ۖ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾ (الفتح:٢٧).

ولقد صدق الله وعده، فدخل المسلمون المسجد الحرام آمنين محلقين ومقصرين لا يخافون بل كان الخائفون هم المشركون ومن ذلك قوله تعالى عن مشاعر بعض المسلمين عند غزوة بدر: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾ (الأنفال: ٧) .

الوجه الخامس: ذكر الحقائق العلمية، وللقرآن المجيد نهج حكيم فى ذكر الحقائق التى ورد بها القرآن الحكيم فى زمن لم يكن عند الناس استعداد لفهم هذه الحقائق ولا فى الرؤى المنامية ولو أن القرآن صرح لهم بأن الناس سوف يصعدون على السموات، ويتجولون بين كواكبها

وأفلاكها ويجتازون أطباق السموات وأجواز الفضاء لأعلنوا تكذيبهم للقرآن ورفضهم الإسلام ، كذلك لو أخبرهم أن الإنسان سيكون بمقدوره التحكم فى المطر، وإنزال القطر، واستنزاف الغيث لفعلوا فى الثانية مثل الأولى، ولكان الناس معذورين فى ذلك، لأن فى تكليفهم الإيمان بما لا تطيق عقولهم، ولا تستسيغه ألبابهم، ولا تستريح إليه أفئدتهم تكليفا لهم بما لا يطاق لذلك نهج القرآن الحكيم سبيل التورية بما يحتمله اللفظ عند العرب، بحيث يعطى الحقيقة العلمية بعبارة تحتملها وغيرها مما يعرفه العرب، وبذلك يُفهم من الجملة القرآنية ما يناسب القوم الذين يقرأونها، والزمان الذى تقرأ فيه وبذلك يفهم أهل كل زمان من الجملة القرآنية ما يناسبهم، وهذا يعنى فى المحصلة الأخيرة أن الحقائق المتعددة، قد حملتها وضُمِّنها جملة واحدة، وهذا وجه من أعظم أوجه الإعجاز لا يملك مقاليده إلا من بيده مقاليد كل شيء سبحانه وتعالى ووجه الإعجاز هنا أن الجملة الواحدة تدل على أكثر من وجه . وكل وجه يدل على حقيقة غير التى يدل عليها الوجه الآخر . ووجه الإعجاز – كما أشرنا – أن جميع هذه الأوجه صحيحة وأن الحقيقة مع الوجه الذى يدل عليها حق وصواب .

ومن هذا الباب أيضا قول الله عز وجل: ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (يس: ٣٦).

فقد أثبت العلم الحديث أن النبات أزواج ذكر وأنثى، وكذالك فيما يتصل بالذرة ؛ فإن فيها السالب والموجب، وهما يتجاذبان ويتكاملان .

ومن الإعجاز فى الآية الكريمة إنها ذكرت " الأزواج " ولم تنص على الذكورة والأنوثة وبذلك دخل فى الآية الكريمة كافة أشكال الخلق المتقارب، يستوى فى ذلك أن يكون المتقابلان ذكرًا وأنثى، أو موجبًا وسالبًا، أو غير ذلك من كافة أشكال الخلق ما نعرف منه و ما لا نعرف.

ومن ذلك قوله – سبحانه – فى شأن أصحاب النار :﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ (النساء: ٥٦)

فالآية الكريمة عللت تبديل جلودهم التى نضجت –اخترقت بجلود غيرها، عللت ذلك بذوقهم العذاب، كأنهم بدون جلودهم لا يذوقون العذاب، وهذه الحقيقة أثبتها العلم

الوجه السادس:

خلوه من التناقض والاختلاف، فالقرآن خال من التناقض والاختلاف رغم طوله، وتعدد الأغراض التى تناولها، وتعدد الأساليب التى تناول بها كل غرض من هذه الأغراض، يستوى فى ذلك أن يكون إنذارًا أو تبشيرًا، أو قصصًا، أو وعظًا وتذكيرًا، أو أحكاما وتشريعًا، وترغيبًا فى الجنة ونعيمها، أو ترهيبا من النار وجحيمها إلى تلكم الأغراض التى تناولها القرآن الحكيم.

ومن أعجب ما فى القرآن أنه يخلص من موضوع إلى موضوع آخر قد يشاكله أو يخالفه، وينتقل من غرض إلى غرض مختلف قد يقترب منه، أو يُبتعد عنه، وأنت لا تحس بفجأة الانتقال، ولا تشعر بطفرة التغيير، ولا بهزّة التحول، كأن الغرض الثانى رغم بعده عن الأول جزء منه أو بعضه، وكأن الموضوع الثانى - رغم بعده عن الأول - شىء منه أو عضوه.

وليس ذلك من القرآن فى موضع دون موضع، أو سورة أو بضع سور، بل إن السورة الواحدة مهما بلغت من القصر شكلاً وكما، فإنك واجد فيها من تعدد المعانى والأغراض، وكثرة الأهداف والغايات ما يوضح المعنى.

الوجه السابع:

ما يشمل عليه القرآن المجيد من الأحكام والتشريعات التى ضمنت السعادة للمؤمنين بها، المطبقين لها، ضمنت لهم السعادة فى الدنيا والنجاة فى الآخرة.

الوجه الثامن:

وهذا الوجه يعتمد على إحصاء حروف العربية، ومعرفة خصائصها، وعلاقتها بعضها ببعض، وهذا الوجه يعتمد - أيضا - على أن ثمة حكمة ونظاما دقيقا وراء كل كلمة، بل وراء كل حرف فى القرآن المجيد.

وخلاصة هذا الوجه:

١- إن عدد الأحرف التى افتتحت بها بعض سور القرآن المجيد يبلغ عدد الأحرف العربية كلها.

٢- إن عدد الأحرف التى افتتحت بها بعض سور القرآن المجيد تبلغ: نصف عدد حروف العربية.

٣- أن الأحرف التى تبدأ بها بعض سور القرآن تشتمل على: نصف عدد حروف المهموسة.

٤- أن الأحرف التى تبدأ بها بعض سور القرآن تشتمل على: نصف عدد الأحرف المجهورة.

٥- أن هذه الأحرف تشتمل - كذلك - على: نصف أحرف الحلق.

٦- أنها تشتمل - كذلك - على: نصف الأحرف الشديدة.

٧- أنها تشتمل - كذلك - على: نصف الأحرف المطبقة.

فهذه العلاقة الغريبة لا تأتى ارتجالاً، ولا تأتى عبثًا ولا لعبًا أو لهوًا.

وإنما تأتى لحكمة يعلمها العليم الخبير سبحانه .

وبعد؛ فنحن لم نف القرآن المجيد حقه بهذه السطور القليلة، والجهود الكليلة، والقدرة العليلة.

وما كان لنا ولا لغيرنا أن نفى القرآن حقه ولا أن نأتى بالكلمة الأخيرة . فرسولنا ﷺ من أنزل القرآن عليه قال عن القرآن: (لا يخلق على كثرة الرد، ولا تنقضى عجائبه). وهذا يعنى أن جميع الخلق من إنس وجن لو اجتمعوا على أن يحصوا ما حواه، ويأتوا على ما وعاه لعجزوا وما استطاعوا.. لكن حسبنا أن نفرغ غاية الجهد، محتسبين عند منزله سبحانه ما بذلنا من جهد، ضارعين إليه عز وجل أن يتجاوز عن تقصيرنا، ويعفو عن عجزنا إنه عفو غفور .

أ.د. محمود مزروعة

الهوامش:

(١) وقعة اليمامة بين المسلمين ومسيلمة الكذاب – ذلك ان مسيلمة ادعى النبّوة، وتابعه على دعوته قريب من مائة ألف. فأرسل إليه الصديق خالد بن الوليد ومعه قريب من ثلاثة عشر ألف، وحين التقى الجيشان انكشف جيش المسلمين لوجود عدد كبير من الأعراب فيه . فقال القراء من الصحابة: ياخالد خلصنا من الأعراب فتميزوا وانفردوا فكانوا قريبا من ثلاثة آلاف . ثم حمل القراء على مسيلمة وجيشة حملة صادقة، وتنادوا: يا أصحاب سورة البقرة فلم يزالوا كذلك حتى فتح الله عليهم، وولّى جيش مسيلمة، فابتعهم المسلمون ووضعوا سيوفهم فى أقفيتهم قتلا وأسرا، وقتل الله الكذاب مسيلمة، وتفرق شمل أصحابه، وقد رجع كثير منهم بعد ذلك إلى الإسلام، ولكن استشهد من القراء فى هذه الواقعة قريب من خمسمائة . " انظر فضائل القرآن لابن كثير – رحمة الله–) وكانت هذه الواقعة فاتحة خير كثير للمسلمين والإسلام ؛ أما الشهداء – ﷺ– فقد انتقلوا من ضيق الدنيا إلى سعة رحمة الله فى جواره الكريم، وأما عدوّ الله الكذاب وأتباعه فقد قضى الله عليهم واستراح منهم المسلمون، وأما كتاب الله فقد كانت تلك الواقعة سببا إلى جمعه وجمع الناس عليه . وهذه وحدها فتح عظيم .

(٢) تعرف الترجمة بأنها: التعبير عن لغة بلغة أخرى والترجمة نوعان: ترجمة حرفية، وترجمة غير حرفية .
فالترجمة الحرفية هى: إبدال لفظ بلفظ آخر يرادفه فى المعنى الإجمالى القريب فالمترجم يعبر عن كل لفظ بلفظ يؤدى معناه .
أما الترجمة غير الحرفية ؛ فهى التعبير عن معنى الجملة المفهوم للمترجم من لغة بجملة من لغة أخرى تؤدى نفس المعنى أو قريبا منه فالترجمة هنا ليس للألفاظ، بل للجمل، والمترجم يفهم المعنى من جملةً ما بلغة، ثم يؤديه بجملة أخرى من لغة أخرى .
والترجمة الحرفية لا تتحقق فى القرآن أبدا، فإن القرآن الكريم معجز بألفاظه، فمن المحال أن يترجم حرفيا .. ومثل ذلك الترجمة غير الحرفية فالترجمة بقسميها: الحرفية وغير الحرفية غير ممكنة فى القرآن إطلاقا، فإن ذلك ينافى كونه معجزًا لكن الذى يترجم من القرآن ليس هو القرآن، لكنها معانى القرآن . فمعانى القرآن هى التى تترجم بمعنى أن يفهم المترجم تفسير آية أو معناها ثم يعبر عن هذا المعنى بلغة أخرى وكأنه يترجم تفسيرًا القرآن وهذا هو المعروف الآن، والذى يخطئ الكثيرون فيقولون " ترجمة القرآن " وما هى بترجمة للقرآن، بل ترجمة لمعانى القرآن، أو لتفسير القرآن، وهى ترجمة على قدر الطاقة، لكنها لا تصل إلى مستوى المعنى، حيث إن المعنى فرع عن الأصل، والأصل معجز، فالمعنى كذلك معجز، لكن الإعجاز المعنوى غير مراد، ولا يتعلق به غرض صحيح للشرع ومن أدلة إعجاز المعنى .

١- كثرة التفاسير القرآنية كثرة لا تكاد تحصى والنص القرآني واحد.
٢- اختلاف التفاسير بينها فى تفسير كثير من الآيات والألفاظ.
٣- اختلاف التفاسير من حيث الحجم والسعة، فمنها ما يتكون من عشرات المجلدات، ومنها مجلد واحد .
٤- اختلاف مناهج المفسرين من حيث المنهج والطريق، أو من حيث المذهب والمعتقد، فهناك التفسير الصوفى، والشيعى، والمعتزلة، والسلفى.
٥-اعتماد أصحاب المذاهب المختلفة على الأدلة القرآنية رغم تعارض بل تناقض بعض هذه المذاهب . لكن الله يسر القرآن للذكر، أى للفهم والتدبّر لكل صادق النية صحيح الدين. وأكثر ما يتوجه إليه الإعجاز فى المعنى هو آيات المتشابهات . وقد جعلها الله تعالى فيصلا صادقا بين صحيح العقيدة الراسخ فى العلم، وبين الذين فى قلوبهم زيغ.

مراجع للاستزادة:

١- كتب التفسير.
٢- كتب الحديث.
١- أدلة اليقين في الرد على مطاعن المنصرين. د.عبد الرحمن الجزائرى. مطبعة الإرشاد . ج١ ١٩٣٤.
٢- الإتقان فى علوم القرآن. جلال الدين السيوطى. دار مصطفى الحلبى . ط٣ . ١٩٥١
٣- إيقاظ الإعلام بوجوب إتباع رسم المصحف الإمام. محمد حبيب الله الشنقيطى . دار الرائد العربى . ط٣١٩٨٢
٤- البرهان في علوم القرآن. بدر الدين الزركشي - دار المعرفة - بيروت ١٩٧٢
٥- تاريخ القرآن الكريم - د. محمد سالم محيسن مؤسسة شباب الجامعة - المدينة المنورة . بدون تاريخ.
٦اتجاهات التفسير فى العصر الحديث د. محمد الحديدى - مجمع البحوث الإسلامية . الأزهر -بدون تاريخ
٧- ترجمات معانى القرآن - عبد الله عباس الندوى - سلسلة دعوة الحق - عدد ١٧٤١٤١٧هـ .
٨- توثيق النص القرآنى - موريس بوكاى دار الكندى
٩- دحض مفتريات ضد إعجاز القرآن - عبد الوهاب البدراوى زهران - دعوة الحق - عدد ٤٨ ١٤٠٦هـ ١٩٨٥م
١٠- الدفاع عن القرآن . د. عبد الرحمن بدوى - دار مدبولى الصغير ١٩٩٨م .
١١- رسم المصحف الشريف وأوهام المستشرقية فى قراءات القرآن الكريم - د. عبد الفتاح شلبى - دار الشروق - جدة - ١٩٨٢م .
١٢- شبهات مزعومة حول القرآن الكريم - محمد صادق القمحاوى ١٣٨٩هـ ١٩٧٨م .
١٣ - الشيعة وتحريف القرآن - محمد مال الله - شركة الشرق الأوسط للطباعة - عمان - بدون تاريخ .
١٤ - افتراءات المنصِّرين - على عتيق الحربى - ندوة عناية المملكة بالقرآن - ١٤٢١هـ .
١٥ - فضيحة المستشرقين باحتجاجهم بالقرآن المبين - عبد الله كنون الحسنى - رابطة العالم الإسلامى ١٤٠٢هـ.
١٦- القرآن الكريم من المنظور الاستشراقى د.محمد أبو ليلة - دار النشر للجامعات ٢٠٠٢م .
١٧- القرآن والمبشرون - محمد عزة دروزه - المكتب الإسلامى .
١٨- القرآن والمستشرقون - رابح لطفى جمعه - المجلس الأعلى للشئون الاسلامية ١٩٧٣م .
١٩- المستشرقون وترجمة القرآن - محمد صالح البنداق - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٤١٠هـ ١٩٨٠م .
٢٠- المصاحف - أبو بكر السّجانى - دار الكتب العلمية - بيروت .
٢١- وحى الله - حقائق وخصائصه فى الكتاب والسنة ونقص مزاعم المستشرقين - د.حسن ضياء الدين عتر ١٩٨٤م.
٢٢- فضائل القرآن ابن كثير -دار السلام .
٢٣- إعجاز القرآن للبلاقانى - تحقيق ودراسة - محمود مزروعة ٢٠٠٧م.

القضاء والقدر

الركن السادس من أركان العقيدة الإسلامية، الإيمان بالقدر، وهو ما جاء به الحديث، والقضاء والقدر مختلفان لغة واصطلاحًا، ولا يتم إيمان المرء إلا بهما، وقد نص على ذلك الحديث الصحيح حديث جبريل الذى ورد فيه: «ما الإيمان؟ فقال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن تؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه ومره»، ووردت بذلك الآثار الكثيرة الدالة على أن إيمان المسلم لا يتم إلا بالإيمان بالقدر، كما وردت الآثار بالنهى عن الجدل فيه، والنهى عن مجالسة المنكرين له.

معناه فى اللغة:

ويرجع المعنى اللغوى للمصطلح إلى مادة قضى وقَدَرَ. فالقضاء فى اللغة بمعنى الفصل فى الحكم بين طرفى النزاع، ومنه قولنا: قضى القاضى بين الخصمين، إذا فصل النزاع وأنهى الخصومة بينهما، وتستعمل بمعنى أداء الدين فيقال قضى فلان دينه، أى أدّاه إلى المدين صاحب الحق فيه، وقد يستعمل بمعنى التقدير وإحكام الصنعة، فيقال: قضى الصانع صنعته أى أنهاها وأحكمها[1].

أما القدر فهو من التقدير والإحكام، يقال: قدَّر الأمر إذا أحكم النظر فيه وأتقن صنعته، ومنه قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢)، ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر:٤٩).

فى اصطلاح المتكلمين:

يشرح ابن القيم هذه المسألة مبينًا أن سلف الأمة يؤمنون بالقضاء والقدر على نحو جامع بين مراتب أربعة، حيث يقول: والقضاء والقدر عندهم على أربع مراتب جاء بها نبيهم وأخبر بها عن ربه سبحانه وتعالى:

الأولى: علمه السابق بما هم عليه قبل إيجادهم.

الثانية: كتابة ذلك فى الذكر عنده قبل خلقه.

ولقد تعددت تعريفات العلماء للقضاء والقدر، واختلفت عباراتهم عن القضاء والقدر، لكنهم يكادون يجمعون على أن القضاء هو علم الله الأزلى السابق الشامل لكل ما كان وما يكون، وكتابة ذلك فى اللوح المحفوظ، أما القدر فهو إبراز ما كتبه الله وعلمه أزلا، إلى حيز الوجود وقت مشيئته له، ويجمعون على أن القدر سر الله فى خلقه، ومن ادعى العلم به فقد كفر، كما أن من رده وأنكره فقد كفر، ويجمعون على التحذير من الخوض فيه

أو الجدل حوله والتعمق فى متعلقاته ومسائله، وهو نظام التوحيد وهو سر الله فى خلقه لم يطلع عليه ملك مقرب ولا نبى مرسل، والله تعالى طوى العلم به عن الخلق أجمعين ونهاهم عن الخوض فيه[٢].

الثالثة: مشيئته المتناولة لكل موجود، فلا خروج لكائن عن مشيئته كما لا خروج لكائن عن علمه.
الرابعة: خلقه له وإيجاده وتكوينه على وفق ما علمه سبحانه، فإنه لا خالق غيره، وهم يؤمنون بقضائه وقدره ويؤمنون بحكمته وعدله فيما قضاه وقدره، وإن حكمته وعدله اقتضت وجود المخلوق على نحو ما قضاه وقدره، لأنه سبحانه هو الذى خلق فسوى، وهو الذى قدرى فهدى، وسلف الأمة مجمعون على ضرورة الإيمان بذلك كله؛ بدون تفرقة بين حكمته وعدله، فيما خلق وفيما قضى وفيما قدر خلقه[٣].

وهذه القضية من أوائل القضايا التى نشأ حولها الجدل فى تاريخ الفكر الإسلامى، إن لم تكن أولها، فلقد روى الإمام أحمد فى مسنده: أن الرسول ﷺ خرج على بعض أصحابه يومًا فوجدهم يتناظرون فى القدر، فغضب لذلك غضبًا شديدًا، كأنما فقىء فى وجهه حب الرمان لشدة غضبه وقال لهم: «ما لكم تضربون كتاب الله بعضه ببعض، بهذا هلك من كان قبلكم». وروى ذلك ابن ماجه أيضًا.

كما تكلم فيها من الصحابة عبد الله بن عمر، وعلى بن أبى طالب، وتكلم فيها من التابعين الإمام الحسن البصرى، وكتب فيها رسالة مستقلة – إن صحت نسبتها إليه - كما أن هذه القضية كانت – ولازالت – من مثارات الخلاف بين علماء الكلام والمفكرين لبعد غورها، وتعلقها بالحكمة الإلهية، فيما خلق وعدل سبحانه فى خلقه، ولاشك أن الحديث حول هذه القضايا من محارات العقول، ولذلك فإن كثيرًا من أصحاب اليقين، كانوا يمسكون عن الحديث فيها، أو الجدل حولها ويسلمون لله فيما قضى وفيما قدر، دون اعتراض أو احتجاج يؤمنون بالقضاء والقدر، ولا يحتجون به على معاصيهم وذنوبهم، بل يسارعون بالتوبة والاستغفار والندم ويقولون: ﴿ رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾ (الأعراف:٢٣).

أما علماء الكلام، فقد أخذت القضيةعندهم حظًا أوفر من البحث والتشقيق والتفريع والجدل الخلافى بين الفرق المختلفة[٤].

مفهوم القضاء عند المعتزلة:

يفسر المعتزلة القضاء حسب وروده

فى كتاب الله تعالى، ويذكر القاضى عبد الجبار فى شرحه للأصول الخمسة أن القضاء فى كتاب الله على أنواع:

النوع الأول:

قضاء بمعنى الخلق والاختراع والإبداع على غير مثال سابق: وذلك كما فى قوله تعالى: ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ﴾ (فصلت: ١٢) بمعنى أن الله خلقهن وأبدعهن إبداعًا على غير مثال سابق. ولم يشركه فى ذلك أحد من سائر خلقه.

النوع الثانى:

قضاء بمعنى الانتهاء من الشىء والفراغ منه، كما تقول قضيت فعل كذا إذا انتهيت منه. قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ ﴾ (القصص:٢٩)، ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا ﴾ (الأحزاب: ٣٧)، بمعنى انتهاء المدة المحددة له، وانتهاء حاجة زيد من زوجته زينب، وكلها تعنى الفراغ والانتهاء من الشىء بعد تحصيله.

النوع الثالث:

قضاء بمعنى الأمر والإيجاب والإلزام. كما تقول لصاحبك لكى تنجح يلزمك أن تذاكر، والنجاح يقضى عليك أن تذاكر، قال تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ﴾ (الإسراء:٢٣) فالقضاء هنا معناه الأمر بوجوب العبادة شرعًا ولزوم الطاعة لله.

النوع الرابع:

قضاء بمعنى الكتابة قال تعالى: ﴿ وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴾ (الإسراء:٤).

النوع الخامس:

قضاء بمعنى الإعلام والإخبار، قال تعالى: ﴿ وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ ﴾ (الحجر:٦٦)، أى أعلمناه وأخبرناه بذلك(٥).

والقضاء فى كل هذه الآيات وفى غيرها لا يحمل معنى الإكراه أو الجبر على إتيان فعل المعصية أوترك فعل الطاعة. وإذا كانت آية الإسراء: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ تعنى الأمر والوجوب، فليس الأمر بالعبادة هنا يعنى الإكراه، وإنما هو أمر دينى اختيارى قد يفعله المؤمن ويتركه الكافر. واستعمال القضاء بمعنى الجبر والحتم لم نقرأه عند المعتزلة. كما فى قولنا: قضى القاضى على السارق بالقطع أو الحبس. بمعنى ألزم أو حتم وجوب تنفيذ هذا الحكم

كرهًا واضطرارًا. وهذا المعنى لا يستعمل عند المعتزلة فى حق الله تعالى، لأن الله يقضى الحق ويظهره للناس على ألسنة رسله، ثم يترك لهم حرية الفعل أو الترك، ليصح منه الثواب والعقاب لقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ ۚ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (الأنعام ١٦٤) لا تكسب كل نفس إلا عليها ولم يؤت أحد فى دينه من قبل الله تعالى، وإنما يؤتى العبد من قبل نفسه بسوء نظره فى اختياره، وإيثاره الهوى على الرشاد والباطل على الحق[٦].

وإذا أُطلق لفظ القضاء بلا تقييد أو إضافة فإنه ينصرف عندهم إلى معنى الخلق والتقدير والإيجاد، كما فى قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾ (فصلت: ١٢)، لذلك فلا يستعمل لفظ القضاء مضافًا إلى أفعال العباد حتى لا يظن إنسان أن الله خلقها فى العبد فيكون العبد مجبرًا على إتيانها.

والأمور التى يأتيها العبد بقدرته واستطاعته كالطاعة والمعصية ينظر فيها:

أولاً: إذا كانت تتعلق بالطاعة كالواجب والنافلة، فإنه يصح إطلاق القول فيها بأنها قضاء الله. ويحمل ذلك على معنى أن الله قضى وأمر بالطاعة أو أخبر بها وأوجبها على العباد، فأشبهت فى ذلك ما يخلقه الله تعالى ويلزمنا الرضى بها كما قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣).

ثانيًا: إذا كانت هذه الأمور تتعلق بالمعصية أو القبائح، فلا يصح القول فيها بأنها من قضاء الله على أى معنى من المعانى السابقة فى القضاء، لأن الله لم يأمر بها العباد ولم يخلقها فيهم. ولا يجوز القول بأنها من قضاء الله على معنى أنه أخبر بها لما فى ذلك من الإيهام بأنه خلقها أو أجبر عليها العباد.

ثالثًا: إذا كانت هذه الأمور تتعلق بالأفعال على سبيل الجملة بما فيها من طاعة ومعصية، فيجوز القول بأنها من قضاء الله على معنى أنه أخبر عنها ودل عليها، لأن القضاء هو الخبر والدلالة دون الخلق والفعل لهذه الأمور. لكن لا يصح إطلاق ذلك فى المعصية منفردة عن الطاعة خوفًا من الإيهام[٧].

هل يقضى الله المعصية على العباد:

إن تحديد المعتزلة لمعنى القضاء على هذا النحو السابق، يوضح الطريق أمامهم لرد اعتراضات خصومهم من الأشاعرة، وللإجابة على كل التساؤلات حول هذه القضية كما أنها تحدد العلاقة بين القضاء الإلهى وبين المعصية. فهل يقضى الله المعصية على العباد، وما علاقة القضاء الأزلى

بالمعصية؟ هل يخلقها الله؟ هل يأمر بها وهل يخبر عنها؟ أو ليست هناك علاقة بين القضاء والمعصية؟. مع أن الأمة مجمعة على أن كل شيء بقضاء الله؟

وفى مقام الإجابة على كل هذه التساؤلات، نجد المعتزلة يستوضحون السائل؛ ماذا تعنى بقولك : أن المعصية بقضاء الله ؟ أتعنى بذلك أن الله قضاها بمعنى أنه خلقها وجبر العبد على فعلها، وأنه لولا قضاء الله لها على العبد لما صح منه إتيانها. فيكون قضاء الله سببًا فى ارتكاب العبد فعل المعصية؟ إن أراد ذلك المعنى فتعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، ومعاذ الله أن يجبر عبده على المعصية ثم يعاقبه عليها، وهذا ما يثبت بالدليل فساده .

وإن أراد أن الله قضى المعصية، بمعنى أنه علمها وأحاط بها علمًا قبل وقوعها من فاعلها، فذلك جائز وشائع فى الاستعمال، لكنه يوهم الخطأ حيث إن الإطلاق بأن كل شيء بقضاء الله يوهم المعنى الأول وقد ثبت فساده.

وإن أراد أن الله قضى المعصية بمعنى أنه أمر بها أو أوجبها كما أوجب الطاعة فى قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء:٢٣) فهذا استعمال باطل فى جانب المعصية، لا يجوز إطلاقه إلا فى الطاعة فقط، لأن الله لا يأمر بالمعصية والكفر. وهذه معانى القضاء التى استعملها القرآن الكريم وكلها لا يمكن استعمالها فى المعصية إلا على معنى الإخبار عنها، وترك ذلك أولى لمظنة الإيهام، يقول القاضى عبد الجبار: ونحن نطلق ذلك فى الطاعة دون المعاصى والمباحات، فيقول إن الله قضى الطاعة إذا أمر بها وألزم عباده إياها. لا على معنى أنه خلقها فى العبد أو جبره عليها لأن ذلك المعنى بعيد تمامًا عن أذهان المعتزلة. ويخطئ من يضيف الطاعة والمعصية على السواء إلى الله خلقًا وإيجادًا، لأن ذلك يبطل الثواب والعقاب كما سبق، وإضافة الطاعة إلى الله تكون على معنى أنه أمر بها، وسهل فيها، ولطف للعباد بها، أما القول بأنه خلقها فى الإنسان، فلا يصح اعتقاد ذلك لا فى الطاعة ولا فى المعصية[٨]، لأن ذلك يتنافى مع مفهوم العدل الإلهى عند المعتزلة.

علاقة القضاء بأفعال الإنسان :

يفرق المعتزلة فى فهمهم لطبيعة القضاء الأزلى وعلاقته بالفعل الانسانى بين جانبين أساسيين من أفعال العباد. فهناك أفعال يتوقف إيجادها وإحداثها على قدرة الإنسان واختياره وقصده إليها وتحصيله لها باستطاعته وقدرته، وذلك مثل الطاعة التى يسعى الإنسان فى تحصيلها فهو يذهب مختارًا إلى المسجد لأداء فريضة الصلاة ويتحمل

المشقة فى أداء الصيام والحج، وينفق من ماله مختارًا تنفيذًا لفريضة الزكاة. وكذلك المعصية. فاللص يمشى مختارًا للسطو على فريسته، وكذلك قاطع الطريق فإنه يتربص بالناس بمحض اختياره ولا يفعل ذلك إلا لأنه يستطيع وقادر على ذلك، وهذه الأمور مثلها فى ذلك كالأكل والشرب والنوم، وغيرها؛ مما تتعلق به حياة الإنسان فإنها تتوقف على قوة دواعيه إليها وقصده لها، إن شاء فعلها وإن شاء تركها. فهذه الأمور وما شاكلها تنسب إلى الإنسان خلقًا وإيجادًا ولا تضاف إلى الله فى شىء من ذلك.

وهناك أفعال أخرى تحدث للإنسان وتحل به بدون اختياره ودون قصد منه، فلم يسع إليها ولم يجتهد فى تحصيلها ولم يكن عنده داعية إليها، كالمرض والسقم والعمى وسائر ما يصيب الإنسان فى حياته، مما لا دخل له فى إحداثه. فهذا النوع من الأفعال يصح إضافته إلى الله تعالى من جميع الوجوه، حيث لا دخل للإنسان فى هذا النوع بخلاف النوع الأول. وقد اقتضى عدل الله وحكمته فى خلقه أن يكلفهم على قدر ما آتاهم من وسائل الاستطاعة التى يتمكنون بها من أداء ما كلفهم به فلا يكلف نفسًا إلا وسعها ولا يكلفها إلا ما آتاها.

ولما كان النوع الأخير من الأفعال لا دخل للإنسان فيه بوجه من الوجوه كالعمى والمرض مثلاً، فإنها أمور تضاف إلى القضاء خلقًا وإيجاداً، صح اعتبارها عذرًا شرعيًا مانعًا عن فعل الواجب الذى كلف به صحيح الجسم وجاز اعتبارها حجة شرعية فى ترك بعض الواجبات المتعلقة بها كالجهاد مثلاً، قال تعالى: ﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ ﴾ (الفتح: ١٧)..

أدلة المعتزلة:

ويقدم المعتزلة أدلة كثيرة عقلية ونقلية، على أن الله تعالى لا يجوز أن يقضى المعصية ولا يريدها. فالله تعالى يقول: ﴿ وَٱللَّهُ يَقْضِى بِٱلْحَقِّ ﴾ (غافر: ٢٠)، ﴿ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ﴾ (الأحزاب: ٤)، ولما كانت المعصية والكفر جورًا وباطلاً علمنا أن الله لم يقضها ولم يأمر بها.

والله تعالى لا يحب أن يظلم الناس: ﴿ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ (الكهف: ٤٩)، كما جاء فى الحديث القدسى: «يا عبادى إنى حرمت الظلم على نفسى وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا»[٩]. فكيف يحرم الله الظلم على نفسه ويقضيه على عباده.

ومما يدل على ذلك أن الله تعالى

يقول: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء:٢٣) فلما قضى الطاعة وأمر بها، علمنا من ذلك أنه لم يقض عبادة الأصنام والأوثان ولا عقوق الوالدين.

أما الآيات التى يستدل بها القائلون بالجبر فإن المعتزلة يتأولونها بما يتفق ومعنى القضاء عندهم بحيث لا يحمل معناها على القضاء الحتم أو القدر الملزم بالمعصية.

ومما يستدل به القائلون بالجبر قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ﴾ (الأعراف: ١٧٩) فظنوا أن الله خلق لجهنم جماعة من الناس بلا جريرة ولا ذنب اقترفوه وخلقهم ضالين ابتداء بحيث لا ينفلتون مما قضاه الله عليهم. . ولكن معنى الآية أن الله تعالى علم بما سيكون عليه العباد وما سيكون منهم من أسباب موصلة إلى ما هم فيه من أحوال، فأخبر سبحانه عما سيكون منهم آخر الأمر، ثم ذكرت الآية فى آخرها السبب الموصل إلى كونهم فى جهنم قال تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ (الأعراف:١٧٩).

فأخبر الله عنهم أنهم لم يستعملوا ما معهم من أدوات النجاة حتى يسلموا بها من عذابه، فكان ضلال قلوبهم وعمى أبصارهم سببًا فى مآلهم، وليس أن الله ابتدأهم بالخلق ليكونوا فى نار جهنم[١٠].

وكذلك فى الآيات التى فهمت لدى المجبرة على غير وجهها الصحيح والتى تعارض مبدأ العدل الإلهى وأما قوله تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّهُمْ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ﴾(غافر:٦)، وقوله: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود:١١٩)، وقوله: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا ﴾ (السجدة:١٣) فيستدل بها القائلون بالقدر على أن هؤلاء قد حقت عليهم كلمة ربك فلا يستطيعون خروجًا، ولكن المعتزلة يفسرون إحقاق الكلمة هنا بأنها الحكم على من كفر بالنار لأن الله علم سلفا بما سيكون من العباد من طاعة أو معصية فأخبر عن الجزاء العدل لكل فريق. . فالعبد كان يستطيع أن يحسن الاختيار لنفسه ولكن لعبت به الأهواء واختار المعصية على الطاعة وعلم الله تعالى إنما وقع على اختيار العبد وما تصير إليه عاقبته، ولم يدخلهم علمه سبحانه وتعالى فى صغيرة ولم يخرجهم من كبيرة[١١]، وأما آيات المشيئة وما على شاكلتها فهى تتحدث عن كمال

قدرته تعالى، وأنه لا يخرج عنها شيء في السموات والأرض فلو شاء الله أن يهدى الناس جميعًا على سبيل الإلجاء والإكراه لفعل بهم ولو فعل ذلك لبطلت التكاليف والثواب والعقاب ولما خلق الله الجنة والنار، ولكان الناس كلهم مصروفين لامنصرفين ومنفعلين لا فاعلين. ولكنه سبحانه أراد ألا يثيب ولا يعاقب إلا عاقلاً متخيرًا مميزًا فأمر العباد ونهاهم وبشرهم وهداهم وجعل لهم استطاعات ينالون بها المعاصى والطاعات ليطيع المطيع... ويعصى العاصى[12] وأما قوله تعالى: ﴿ وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُم مَّا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ ﴾ (فصلت: ٢٥) وقوله: ﴿ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ﴾ (الأنعام١٠٨)، وغير ذلك من الآيات التى قد يفهم منها أن الله يبتدئ عباده بالضلال والتزيين فإنها مؤولة عند المعتزلة إلى مايليق بها من معان أخرى لا تنسب إلى الله الجور والظلم. فإن هذه الآيات نزلت فى أبى جهل حين كان المسلمون يسبون آلهتهم، فذهب أبو جهل إلى أبى طالب عم الرسول قائلاً له إن ابن أخيك يشتم آلهتنا ويقع فى أدياننا. فإن لم ينته وإلا شتمنا إلهه فأنزل الله تعالى: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ﴾ (الأنعام ١٠٨)، تأديبًا للمؤمنين حتى يمتنعوا عن سب آلهتهم لكى لا يجترئ المشركون على شتم رب العالمين، والتزيين هنا هو الإمهال. كذلك قوله تعالى: ﴿ وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ ﴾ (فصلت:٢٥). فإن الله تعالى أمهلهم ولم يعاجلهم بالعقوبة كما فى قوله تعالى: ﴿وَأُمْلِي لَهُمْ ۚ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (القلم:٤٥)، وكأن تأخير الله العقوبة وتركهم ليرجعوا عما فيه بمثابة إقامة الحجة عليهم، لينقطع بذلك عذرهم، فكان إمهالهم بمثابة التزيين لهم، إذا هو السبب فى تماديهم فى كفرهم، كما يقول العربى لعبده، إذا تركه من العقوبة على الذنب بعد الذنب، وصفح عنه ليرجع، فتمادى العبد فى عصيانه، فيقول له سيده: زينت الذى زينت لك وأطمعك فيما أنت فيه إذ تركتك ولم أعاجلك بالعقوبة.

وأما القرناء فإن الله أمر بمخالفتهم ونهى عن طاعتهم: ﴿ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ ﴾ (القلم:١٠) ﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا ﴾ (الكهف:٢٨) فبين سبحانه وتعالى أن القرناء العدو اللدود للإنسان، فكان إتباعهم لقرنائهم سببًا فى أن خلى الله بينهم وبين قرنائهم ولم يدفع عنهم نوازل السوء عقابًا لهم على متابعتهم فكانت تخليته

لهم بمثابة التقييض لهم بالقرناء لينفردوا بهم ويضلوهم سواء السبيل[١٣].

وأما الآيات التى تتحدث عن الطبع والختم على القلوب والرين عليها، والتى تتحدث عن عدم جدوى الإنذار لمن علم الله أنه لا يؤمن فمن الخطأ أن تفهم على أنها ابتداء من الله لعباده، بل هى جزاء على فعل المعصية السابق منهم، قال الله تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴾ (غافر:٣٥). ﴿ بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ﴾ (النساء:١٥٥). فكفرهم السابق كان سببًا فى أن طبع الله على قلوبهم، وكذلك الختم على القلوب. فالله يقول فيها: ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَـٰوَةً ﴾ (الجاثية: ٢٣).

فالآية ذكرت سبب الختم والإضلال له. حيث قد اتخذ إلهه هواه. فلم ينفعه نصح ولا استفاد من هداية السماء. فكان جزاؤه أن ختم الله على سمعه وقلبه. جزاء من الله. والقاعدة التى يبنى عليها المعتزلة تأويلهم لمثل هذه الآيات هى أنه لا يجوز من الله تعالى أن يبتدئ عباده بالضلال والختم والطبع والتزيين وغير ذلك مما قد يفهم من ظواهر بعض الآيات، لأن العدل الإلهى قد اقتضى أن الله تعالى قد منح جميع عباده الاستطاعة والأدوات التى تمكنهم من فعل الشىء وضده على سواء.

كذلك يعرض المعتزلة الآيات التى تفيد أن الله يختص برحمته من يشاء من عباده، مما قد يفهم منه أن ذلك ينال من مفهوم العدل الإلهى أو ينسب إليه نوعًا من المحاباة لبعض خلقه بلا سبب، وعندهم أن اختصاص الله برحمته من يشاء من عباده يخرج على معنيين:

الأول: اختصاصه برحمته ومشيئته أن يزيد هدى، ويزداد المؤمنون إيمانًا لأن القاعدة العامة: ﴿ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُۥ ﴾ (التغابن:١١) ويفسر هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَءَامِنُوا بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ﴾ (الحديد:٢٨) فشاء سبحانه أن يختص من ترك هداه وأعرض عن ذكره بالخزى والغضب. وهذا عدل منه سبحانه.

الثانى: أن يختص من يشاء من عباده المؤمنين بالسلامة وصرف السوء عنهم وإزاحة البلوى، وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده المؤمنين. وليس المعنى أن الله يدخل من يشاء فى معصيته قهرًا وإجبارًا، ويدخل من يشاء فى طاعته قسرًا، ففى كل من

الاختصاص بالرحمة أو الغضب سبب تقدم العبد ترتب عليه ما يختصه الله من الرحمة أو الغضب[١٤].

هل الإيمان بالقدر يستلزم إنكار الحرية؟:

لعل هذا السؤال محور الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول علاقة القضاء الإلهى بأفعال الإنسان. وقبل الحديث عن موقف الأشاعرة، لابد أن نضع أمامنا بعض أوجه القصور أو التصورات الخاطئة فى مذهب المعتزلة وموقفهم من علاقة القضاء الإلهى بأفعال الإنسان. لقد زعم المعتزلة أن الإيمان بالقضاء والقدر يلزم عنه بالضرورة إنكار حرية الإنسان فى فعله. وليس المعتزلة وحدهم بدعًا فى ذلك. فلقد شاركهم فى ذلك خصومهم الأشاعرة، ولكن الفرق بينهما أن المعتزلة جعلوا حرية الإنسان أصلاً فرفضوا القول بما يعارضها كالقدر الأزلى، والأشاعرة جعلوا القدر الأزلى أصلاً فرفضوا القول بما يعارضه من حرية الإنسان وخلق أفعاله. وكلا الطرفين قد أصاب نصف الحقيقة وأخطأ فى نصفه الآخر.

والسبب فى ذلك ظنهم أن الإيمان بالقدر قد يتعارض مع حرية الإنسان أو العكس. وحقيقة الأمر أن الإيمان بالقدر واجب ومسئولية الإنسان عن فعله واجبة ولا تعارض بين الإيمان بالواجبين معًا لأن الحقائق لا تتعارض وإنما تتعاضد وتتعاون.

ولابد أن نبين هنا أن فهم المعتزلة لمشكلة القدر الأزلى على النحو السابق. كان نتيجة ضرورية لظنهم الخاطئ أن القدر والحرية الإنسانية يمكن أن يتعارضا، ولعلهم فى ذلك متأثرين بموقف خصومهم الجبرية الذين ظنوا أن الحرية الإنسانية تعارض مطلق الإرادة وشمول القدرة الإلهية فأنكروها تحقيقًا لشمول القدرة ومطلق الإرادة.

والذى يتأمل الكتاب والسنة يجد أن موقف القرآن من قضية الإنسان وعلاقتها بالقدر الأزلى ترتبط ارتباطًا وثيقًا بقضية التكليف والمسئولية الإنسانية ولا يستطيع مسلم أن ينكر أن هناك آيات تتحدث عن القدر الحتمى الملزم الذى لا مفر منه، ولكن السؤال المطروح هو: ما نوع هذا العمل الذى يتعلق به القدر على سبيل الحتم والإجبار؟ هل هو عمل تكليفى مطلوب من الإنسان فعلاً وتركًا أو هو عمل كونى قدرى إن أصاب المؤمن بسراء فيجب عليه الشكر، وإن أصابه بضراء وجب عليه الصبر هذا هو محل الشبه والخلاف .

نوعا القضاء:

وهنا يجب التفرقة بين نوعين من القدر الإلهى:

النوع الأول: قدر كونى قدرى

ضرورى الوقوع تعبيرًا عن مشيئة الله النافذة فى ملكه التى لاتخلوا من الحكمة والغاية ونفاذ القضاء الكونى فى ملك الله، لا يحاسب عليه الإنسان ثوابًا أو عقابًا، ولكن يجب فى ذلك أحد أمرين: الشكر لله، أن تسبب عن نفاذ قضائه سبحانه نعمة لأنه حينئذ وليها وصاحبها، أو الصبر على قضائه سبحانه إن أصاب الإنسان بسوء لأن ذلك لا يخلو من حكمة مطلوبة لله بالإضافة إلى ما فى ذلك من خير كثير قد يخفى على المرء معرفته.

وهذا النوع من القضاء قد عبر عنه القرآن بقوله: ﴿ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (البقرة: ١١٧)، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (يس:٨٢)، وقوله: ﴿ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ ﴾ (الرعد:١١).

النوع الثانى: قضاء دينى تكليفى شرعى مبنى على الاختيار، وإرادة الإنسان وهو يتعلق بالشريعة أمرًا ونهيًا وهو مناط الثواب والعقاب فى الآخرة، والعبادات التى تقع من المسلم مع أنها تخضع للقدر الدينى فهى تخضع فى الوقت نفسه للقدر الكونى مادامت قد وقعت فعلاً، لأن القدر الكونى شامل لكل ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، فلا يخرج عنه شىء فى الموجودات، والكفر والفسوق والعصيان مادامت قد وقعت فى الكون فعلاً فلا تخرج عن هذا القدر الكونى. وينبغى أن لا نفهم من تعلق القدر الكونى بها أن الله يحبها أو يرضى عنها فليس كل ما يتعلق به هذا القدر الكونى يكون محبوبًا لله، بل يتعلق به القدر الكونى لما لله فى ذلك من حكمة، فقد يكون وسيلة إلى تحقيق مطلوب أو دفع مكروه لا يدفع إلا بذلك، فلا يكون محبوبًا فى ذاته بل لما يتعلق به من مصالح للعباد، وهى خير لهم ورحمة بهم ووجوبها أولى فى الحكمة من عدمها.

والمؤمن مطلوب منه أن يؤمن بالنوعين من القضاء. فإذ وقعت منه الطاعة علم أنها بقضاء الله حيث سهل فيها ولطف ووفق إليها فيشكره ويحمده تحقيقاً لمعنى ألوهيته، وإذا وقعت منه المعصية علم أنها بقضاء الله فيستغفره ويطلب منه العون والهداية تحقيقًا لمعنى ربوبيته. وهذا المعنى يتحقق فى قوله تعالى: ﴿ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ﴾ (الفاتحة:٥).

لا يجوز الاحتجاج بالقدر على المعصية:

ولما كان أمر القدر الكونى ومعرفته لا يتعلق به ثواب أو عقاب

ولامساءلة عنه أصلاً حجب الله علمه عنا حيث لا يناط به أمر ولا نهى وإنما أظهر الله لنا قضاءه الدينى على ألسنة رسله فى محكم آياته لنأتمر بها فى الفعل والترك، ومنح لذلك القدرة والاستطاعة ولم يطلب من العبد أن يحتكم إلى القضاء الكونى لأنه لن يسأل عنه ولكن طلب منه الصبر على ما ينزل به من ذلك القضاء.. قال ﷺ: "عجبًا لأمر المؤمن إن أمره كله خير إن أصابته سراء شكر فكان خيرًا له. وإن أصابته ضراء صبر فكان خيرًا له"[15]. وهذا هو المطلوب من المؤمن إزاء القدر الكونى وما يلزم عنه، وليس له أن يحتج به على معاصيه كما ظن المعتزلة جواز ذلك لأن ذلك كان حجة المشركين حين وبخهم الله بقوله: ﴿ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ﴾ (الأنعام: ١٤٨)، على زعمكم أن الله قضى عليكم بذلك. فالقضاء الدينى إنما عرف بطريق الرسل والوحى وأمكن الناس أن يعرفوا عن طريق ذلك الواجب والمحظور، والوعد والوعيد أما القضاء الكونى والعلم بما سيقع فعلاً من العبد باختياره حيث حيال الأمور الدينية بتركه لها وإهمالها أو إتيانها والمحافظة عليها فمعرفة ذلك من الأمور الغيبية التى لا يعلمها إلا الله ولا سبيل لأحد إلى معرفتها، وإذا كان العبد لا يعرف ذلك يقينا فكيف يجوز له أن يحتج به على معصية أو يحمل معاصيه على القدر. ولذلك فقد رد القرآن على ذلك بقوله: ﴿ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴾ (الأنعام ١٤٨).

وكما أنكر المعتزلة أن تكون المعصية مرادةً لله، أنكروا أيضا أن تكون بقدر الله. وهذا يوضح لنا أنهم لم يعرفوا فى مذهبهم إلا القضاء الدينى فقط بينما القضاء الدينى يخضع فى الحكمة الإلهية للقضاء الكونى الشامل كله فلا يتعبد الله إلا بما فيه صلاحهم الكونى والدينى معًا.

ولا يجوز لأحد أن يحتج فى ذنبه أو تقصيره فى واجبه بهذا النوع من القضاء حيث لاحجة فيه لأحد، والرسول ﷺ حين يسأل فى ذلك المعنى فيقول: «**اعملوا، فكل ميسر لما خلق له**». فمن كان من أهل السعادة فسييسر لعمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فسييسر لعمل أهل الشقاوة. ومعنى هذا أن العمل سبب فى تحصيل أحد الأمرين: السعادة والشقاوة. فالواجب فى مسألة القدر ثلاثة أمور:

الأول: وجوب الإيمان لكثرة ما فيها من نصوص صريحة لا تقبل التأويل أو الرفض.

الثانى: لا يجوز الاحتجاج به لأن سبق

العلم الإلهى بما سيكون ليس من شأنه التأثير فى الأشياء لا إيجادًا أو عدما، وإنما انكشاف تام يقع على اختيار العبد لأفعاله.

الثالث: لا يجوز ترك العمل اتكالاً على ما سبق القضاء به كما يقول الجهلة من الناس بأن كل ما قدر سوف يكون. والرسول حين سئل: أندع العمل اتكالاً على القدر؟ قال: "لا اعملوا...".

الإنسان والقضاء الكونى:

أما القضاء الكونى فلعله موطن الشبهة ومحك الخلاف فى ذلك. - ومما ينبغى - معرفته هنا أن الله سبحانه قد حجب عن غيره معرفة غيبه كما قال تعالى: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ﴾ (الأنعام: ٥٩)

وهذه الأمور الغيبية من متعلقات القضاء الكونى الذى لا يعلمه إلا الله والله لا يحاسب العبد على مخالفة القضاء الكونى أو موافقته ولم يطلب من أحد معرفته ليعمل وفقا له، وإنما أخفاه عن عباده لأنه موطن الابتلاء للإنسان فى الحياة الدنيا وفى الآخرة.

ويجب أن نفرق هنا بين نوعين من الأفعال التى تتعلق بالإنسان من جانب القضاء الكونى:

١ـ نوع يشارك فيه الإنسان ببعض عناصره كالهارب إذا أتلف زرعًا وكالعبادة وآثارها.

٢ـ نوع لا حيلة فى دفعه ولا تحصيله كهلاك الزرع، وهدم البيوت بسبب المطر، وموت الأبناء، والفقر والغنى، والصحة والمرض. وموقف الإنسان إزاء هذا النوع من الأفعال الكونية يتطلب منه أمرين:

الأمر الأول: قبل حلول القضاء به. فيستعين الله سبحانه ويدعوه ويتوكل عليه، ويعلم أنه لا حول ولا قوة إلا بالله وبالجملة يتطلب الإنابة إلى الله خوفًا، وطمعاً.

الأمر الثانى: بعد حلول القضاء فيصبر على ما أصابه ويعلم أن ما أصابه من ذلك لم يكن ليخطئه وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه ويدعو الله بأن يكشف عنه مانزل به، والله يحب أن يعبد بالصبر وبالدعاء كما يجب أن يعبد بالصيام والصلاة قال تعالى:

﴿ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ۝ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓا۟ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴾ (البقرة ١٥٥ -١٥٦) ﴿ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ﴾ (النحل: ١٢٦).

وعلى المرء أن يعلم أن هذه الأفعال ليست عبثًا أو لا حكمة لله تعالى فيها. تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، بل يجب عليه أن يؤمن بأن الله حكيم لا يفعل العبث وعدل لا يظلم وإذا غابت معرفة الحكمة فى مثل هذه الأمور

علـى وجـه التفصـيل فعليـه أن يسـلم بوجودها على سبيل الإجمال؛ ما دام قد عـرف أن الله حكـيم عـدل، ومعرفـة الحكمة فيها على سبيل التفصيل مما يعـز عليـه معرفتـه لدقتـه وغيـاب أثرهـا عنـه، لأن هـذا النـزاع مـن الأفعـال مما تتعلق بـه الخطـة العامـة لصـلاح الكـون وليس الإنسان إلا لبنة فى بنائه يجب أن يخضـع فـى ذلـك لمـا يجـرى علـى سـائر أفـراده ممـا لابـد منـه لصـلاح حالـه وانتظام أموره.

والله لا يعاقـب عبـاده علـى مخالفـة هذا النوع من القضاء بل قد يبتليهم به ليرفـع بـذلك شـأنهم عنـده، ويعلـم مـن صَدَق إيمانه ومن نافق فى إيمانه:

﴿ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۝ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾ (العنكبوت ٢ -٣) ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ ﴾ (محمد: ٣١)، ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ (البقرة:١٥٥)

فالله تعالى يجرى على عباده هـذا النـوع مـن القضـاء ابـتلاء منـه لعبـاده ليعـرف بذلك أولو العزم منهم وأصحاب العقائد الثابتة. وهـذا قـد جريـه الله مـع أنبيائـه ورسله "فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتـى آتـاهم نصـرنا" والأمـر فـى ذلـك كالصـائغ الـذى يختـبر مـا عنـده مـن معـادن ليميـز منهـا الخبيـث مـن الطيب والجيـد مـن الـردئ وهـذا شـأن الله فـى خلقـه يبلـوهم بـذلك ليبتلـى مـا فـى صدورهم من عـرى الإيمـان ويكشفها وهذا النوع من القضاء لم يسمه الشرع شـرا، وإنمـا سمـاه ابـتلاء وفتنـة لأنـه لا يقـع بـالمؤمن إلا لغايـة وحكمـة حميـدة كان وجوده لأجلها خير من كرمـه فى الحكمة العامة.

وموقـف المـؤمن منـه حـرى بالصـبر والـدعاء والإنابة إلى الله فـإن قصـر فـى أداء ذلـك المطلـوب مـن الصـبر والـدعاء فسوف يحاسب على تقصيره وليس على نـزول الـبلاء بـه، قـال ﷺ: "عجبـا لأمـر المؤمن إن أمـره كلـه خـير وليس ذلـك لأحد إلا للمؤمن".

منزلة الدعاء فى رفع القضاء:

وقـد جعـل الله الـدعاء سـببا فـى كشـف الغمـة ورفـع الـبلاء الـذى ينـزل بـالمؤمن ممـا لا دخـل لـه فـى تحصـيله. والـدعاء فـى بابـه عبـادة يحـب الله أن يتقـرب العبـد بهـا إليـه تحقيقـا لمعنـى الربوبيـة فـى حاجـة العبـاد إلى مـن يتعهدهم ويكشف عنهم ما حل بهم من الـبلاء، والـدعاء يقتضـى الإجابـة كسائر الأسباب فى اقتضاء مسبباتها

وليس علامة أو دليلاً على ذلك كما يقول البعض، كما أنه ليس عبادة محضة يتقرب بها إلى الله ولا أثر له فى حصول المطلوب إيجادا أو عدما، فالله تعالى قد علق الإجابة على الدعاء تعليق المسبب بالسبب قال تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (غافر: ٦٠).

فعلق الاستجابة على تقديم الدعاء من المؤمن. وإذا تقدم بالدعاء ولم يحصل له مطلوبه فليس إعراضًا من الله عنه بل قد يكون الدعاء غير مستكمل لشروط الإجابة، أو قد يكون مطلوب العبد فى ذلك يتعارض مع الصالح له وما عنده فيعطيه الله سبحانه ما يراه هو أنه الخير والصلاح.

موقف الأشاعرة من مشكلة القضاء والقدر.

أولاً: معنى القضاء والقدر وعلاقته بأفعال الإنسان:

ترتبط مشكلة القضاء والقدر عند الأشاعرة بموقفهم من قضية أفعال العباد وتحديد موقفهم من معنى القضاء، يوضح لنا بالتالى رأيهم فى حرية الإنسان فى أفعاله، والقضاء الإلهى عندهم يتعلق بأفعال العباد على معنى الإرادة المطلقة لها والمشيئة العامة لكل ما كان منها وخلقها وتقديرها، لذلك كان كل ما قضاه الله على العباد واجب الوجود لامحيص للإنسان عنه، فمعنى أن الله قضى المعصية على العبد أنه أرادها أو شاءها وليس أمر بها وشرعها، ومعنى الرضى بقضاء الله أنه لا يعترض على الحكم السابق والقضاء الأزلى، فيرضى بخلقه تعالى الذى هو قضاؤه الأشياء، ولا يرضى بخلقه المذموم [١٦].

ويقترب تقسيم الأشاعرة لمعنى القضاء من المعتزلة، وتكاد تكون معانى اللفظ واحدة فى هذه التقسيمات السابقة عند الطرفين، لكن المراد يختلف تمامًا عند كل منهما عن الآخر. فالأشاعرة لم يتكلموا إلا عن القضاء الكونى الواجب النفاذ، ولم يعرفوا غيره وهو لا يتعلق بالتكاليف الشرعية ولا بأفعال العباد بينما يتحدث المعتزلة عن القضاء الدينى الذى يتعلق بالتكاليف الشرعية وهو مبنى على الاختيار ولا يحمل معنى الجبر والإلزام.

موقف الغزالى:

والغزالى هو من أكثر الأشاعرة كلامًا عن القضاء والقدر، يفسر القضاء الإلهى بأنه الحكم الإلهى السابق، والتدبير العام الذى يقوم على أساسه صلاح الكون، وانتظام أحواله وربط أسبابه بمسبباته، بحيث يؤدى هذا النظام المحكم إلى غاية مقصودة.

وكيفية توجيهها إلى مسبباتها هو حُكمُه، وتنصب الأسباب الكلية الثابتة المستقرة التى لا تزول ولا تحول،

كـالأرض، والجبـال، والأفـلاك، وحركتهـا المتناسـبة الدائمـة؛ التـى لا تـتغير ولا تتبـدل إلى يـوم القيامـة، هـو قضاؤه.

وتوجيه هذه الأسباب إلى مسبباتها، وسـوقها إلى غايتهـا، بحركتهـا المتناسقة المحدودة لحظة بعد لحظة هو قَدَرة، وعلـى ذلـك فيكـون الحكـم الإلهى السابق هو التدبير الكلى لوضع الأشياء وضعًا مناسبًا خاصًا، بحيث يمكـن توجيههـا علـى غايتهـا حسـب المشـيئة العامـة والقضـاء هـو الوضـع الكلى العـام للأسباب الكلية وجعلها بحيث تكـون أسـبابًا لمسببات مختلفة تنتج عنها فى ظروف مختلفة. والتقدير أو القـدر هـو توجيـه هـذه الأسـباب الكليـة بحركاتهـا المقـدرة المحسوبة إلى مسبباتها المحدودة بقدر معلوم؛ وفى وقت معلوم؛ لا يزيد ولا ينقص عنه، ولا تتقـدم ولا تتـأخر لحظـة عـن قـدرها. وبهذا فـلا يخـرج شـىء من أشياء هـذا الكون عن قضائه وقدره[١٧].

والقضـاء يتعلق بنـوعين مـن الأفعـال الوجودية فى الكـون:

النوع الأول: أفعال الله تعالى الظاهرة والباطنة فى عباده وكونه بعامة التى عبر عنه بقوله تعـالى: ﴿ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (يس:٨٢).

النوع الثانى: أفعال العبـاد؛ سـواء مـا يتصـل منهـا بعلاقـة العبـد بربـه كالطاعات المختلفة أو المعاصى، ومـا يتصـل منهـا بعلاقـة الإنسـان بأخيـه الإنسان.

ومـا دام القضاء قـد تعلق بشـىء مـن ذلك، فلابد من وقوعه، لأن ما جرى به القضـاء أزلاً فهو حتمى الوقـوع. وكمـا جـرى القضـاء بتقـدير أفعـال العبـد بنوعيهـا، فقـد جـرى أيضًـا بتقـدير الأشياء كما وكيفًا، بحيث يلزم عن الكم المعين أو الكيف المعين مسببات ونتائج معينة تكون هـى أيضًـا أسـبابًا لأشياء أخـرى غيرهـا، وهكـذا بحيث يكون هناك ارتباط واتصال بين أشياء هـذا الكـون بـدلاً مـن الانفصـام والتفـرق، ونسـتطيع أن نميـز الآن بـين ثـلاث مراحـل مـن القضـاء العـام عنـد الغزالى:

المرحلة الأولى: مرحلة التقـدير العـام للأشياء وخلقهـا علـى كيفيـة معينـة، وخصـائص متميـزة بحيـث يمكـن الإفادة منها بقدر الإمكان، كمـا قـال سبحانه وتعـالى: ﴿ وَكُلَّ شَيۡءٍ أَحۡصَيۡنَٰهُ فِيٓ إِمَامٖ مُّبِينٖ ﴾ (يس:١٢) مثل جعل العينين فـى مقـدم الـرأس، واختصـاص مائهـا بدرجة ملوحة معينـة لـتحفظ العين من الآفات.

المرحلـة الثانيـة: وتخـتص بتقـدير الأشـياء كمًـا وكيفـا؛ علـى مقـادير

معينة بحيث يلزم منها أشياء أخرى بالضرورة، مثل الماء إذا وصلت درجة حرارته إلى نسبة معينة يتحول إلى بخار، والهواء إذا وصلت برودته إلى نسبة معينة فإنه يتحول إلى ماء كما قال سبحانه: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨) ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١).

المرحلة الثالثة: وتختص بتقدير الطبائع والخصائص والصفات المعينة اللازمة لإنتاج أشياء أخرى معينة، كاختصاص النار بالحرارة التى يلزم عنها الاحتراق، واختصاص الأكل بالشبع الذى يلزم عنه الاغتذاء، واختصاص العناصر الأولية والمواد المختلفة كل بخصائصه وصفاته المميزة له؛ التى قد يلزم عنها بالضرورة أشياء أخرى، إذا أضيفت إلى غيرها أو زادت نسبتها أو قلت، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) فالسموات والأرض والجبال والأفلاك والرياح والنجوم والكواكب كلها أدوات وأسباب كلية مسخرة بحساب معلوم وقدر موقوت لينتج عنها أشياء معينة، كما قال سبحانه: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ (فصلت: ١٢)

ومن عرف هذه الحقيقة لابد أن يعترف أن كل من فى السموات والأرض خاضع لهذا التقدير العام للأشياء، فلا يشذ فعل عن التقدير العام سواء كان هذا الفعل من أفعال الله، أو أفعال خلقه وخضوع جميع الأشياء لهذا التقدير العام هو معنى قوله تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ (مريم: ٩٣)، فلا يخرج شىء فى الكون عن دائرة الأسباب الكلية التى نصبها الله لاستقرار نظام الكون وصلاح حاله.

ويقرر الغزالى أن كل عبد يسير إلى فعله الذى قدر له أزلاً شاء أم أبى، والله تعالى خلق أسباب العذاب وأسباب الثواب، وخلق لكل واحد منها أهلاً يسوقه إليه القدر المتفرع عن القضاء الجزم الأزلى فخلق الجنة وخلق لها أهلاً سخروا لأسبابها شاؤوا أم أبوا وخلق النار وخلق لها أهلاً سخروا لأسبابها شاؤوا أم أبوا[١٨].

لأن العبد وفعله مخلوقان لله وإذا كان الله يمدح الطائع ويذم العاصى فليس ذلك إلا لأن العبد محل للطاعة والمعصية فقط وليس فاعلاً لهما "فأنت وفعلك عطاء من الله".

ومن حيث أنت محله فقد أثنى عليك، وثناؤه نعمة أخرى منه إليك. فهو الذى أعطى وهو الذى أثنى، وصار

أحد فعليه سببًا لانصراف فعله الثانى إلى جهة محبته وإذا شكرت الله أو كنت عالمًا فأنت موصوف بأنك شاكر وعالم لا لأنك خالق للشكر والعلم بل إنك محل لهما فقط[19].

ويقسم الغزالى الأفعال الإلهية الصادرة عن حكم القضاء إلى نوعين من الأفعال حسب المشيئة الإلهية من الفعل:

١ـ فهناك نوع من الأفعال خلقه الله وأراد منه الوصول إلى غايته وتحقيق هدفه، وهذا النوع هو الذى عبر الشرع عنه بالمحبة أو الشىء المحبوب.

٢ـ وهناك نوع خلقه الله ولم يرد منه إلا مجرد وجوده فقط دون الوصول به إلى غايته وهدفه، وهذا النوع هو ما عبر عنه الشرع بالشىء المكروه. وكلا النوعين من متعلقات القضاء.

كما ينقسم العباد أنفسهم إزاء هذين النوعين من الأفعال إلى نموذجين من البشر حسبما سبق القضاء لهم من سلوك وأفعال تتعلق بهذا السبب أو ذاك:

١ـ قسم سبقت له المشيئة الإلهية بأن يستعمله الله فى إيقاف حكمته دون الوصول إلى غايتهم، ويكون ذلك قهرا فى حقهم بتسليط الدواعى والبواعث عليهم فلا يستطيعون عنها حولاً.

٢ـ وقسم آخر سبقت له المشيئة أزلاً، بأن يكونوا أسبابًا موصلة، أو أدوات يستعملها القضاء فى توصيل أفعاله تعالى إلى غايتها، وهم الذين سبقت لهم من الله الحسنى وفعل هذا النوع يكون محل رضى الله تعالى، بينما يكون فعل النوع الأول محلاً لغضبه تعالى، والعبد فى كلا القسمين ليس إلا محلاً لموضع سخطه أو رضاه على الأفعال التى تجرى على يدى العبد، تظهر على من غضب عليه فى الأزل وقضت الحكمة به دون غايتها فلم يتحقق مطلوبها.

وتظهر على من ارتضاه فى الأزل فعل انساقت بسببه الحكمة إلى غايتها وتحقق مطلوبها، والحاصل أنه سبحانه هو الذى أعطى الفعل ثم أثنى على المحل وهو الذى منع الفعل ثم ذم المحل.

وكأنه لم يثن فى الحقيقة إلا على نفسه، وإنما العبد هدف الثناء وهذا كله منه تعالى عن إرادة وحكمة وأمر وجزم، فاستعير له لفظ القضاء، كما استعير لفظ القدر، لترتيب آحاد المقدرات بعضها على بعض. فكان لفظ القضاء إزاء الواحد الكلى، ولفظ القدر بإزاء التفضل المتمادى إلى غير نهاية[20].

وحديث الغزالى عن القضاء يتقاسمه منزعان واضحان فى مذهبه: منزع أشعرى تقليدى، يرى أن العبد محل لتنفيذ القضاء الإلهى ووسيلة له وهو لذلك يستحق الثواب والعقاب، ومنزع

آخر صوفى يرى القدر عند كل فعل ولا يرى أثر العبد مطلقًا فى شىء من أفعاله، فالله هو الذى أعطى ثم أثنى وهو الذى منع ثم ذم، وكلا المنزعين ينبعان من أصل واحد هو رؤية القدر الكونى والقضاء الحتم عند كل فعل. كما يهدفان إلى تحقيق غاية واحدة هى تحقيق فاعلية الله المطلقة لكل شىء. والفكرة السائدة فى كل ذلك هى فكرة الحتم والإجبار على كل ما قضاه الله أزلاً وقدره على العباد، وإذا كانت هناك أسباب ووسائل فإن العبد مجبر أيضًا فى اتخاذ هذه الوسيلة أو تلك بل إن الدواعى والبواعث النفسية هى أيضًا من عوامل القهر الإلهى للإنسان على تنفيذ ما جرى به القضاء أزلاً خيرًا كان أو شرًا فلا خيار إذن للعبد فى شىء من أفعاله، فمن قدر له أزلاً أنه صائر إلى الجنة فهو صائر إليها شاء أم أبى، ومن قدر له أنه صائر إلى النار فهو صائر شاء أم أبى.

ولقد ربط الأشاعرة بين القضاء الكونى وبين مشيئتة وإرادته من ناحية كما ربطوا بينه وبين محبته من ناحية أخرى، وقالوا كل ما قضاه الله فقد أحبه لأنه لا يقضى ما يكره، وما قضاه فلابد أن يريده، لأنه لا يقضى إلا ما يريد، وإذا كانت المعصية والكفر وألوان الشرور والمفاسد تقع بقضاء الله فهى كلها محبوبة له.

والربط بين القضاء الكونى والمحبة غير صحيح إذ لا علاقة بينهما، وإنما تجتمع المحبة مع القضاء الدينى فقط كأن يجتمعا فى القضاء بالطاعة لأحد من العباد، فإذا وقعت منه فإنها بذلك تكون قد قضاها الله كونًا كما قضاها شرعًا ودينًا وهى فى نفس الوقت محبوبة لله. أما إذا وقعت المعصية من العبد فيكون الله قد قضاها كونا ولم يقضها دينا ولذلك فهى مكروهة لله غير محبوبة له.

ومهما يكن من شىء فإن حديث الأشاعرة عن القضاء لا يعنون به إلا القضاء الكونى الحتم، وهذا هو السر فى أن تفسيرهم لأفعال العباد يميل إلى الجبر إن لم يكن كذلك[٢١].

ثانيًا: أدلة الأشاعرة:

يقدم الأشاعرة أدلة كثيرة نقلية وعقلية على موقفهم من مشكلة القضاء والقدر، كما يعمدون فى الوقت نفسه إلى إبطال حجج المعتزلة وأدلتهم التى استعملوها فى تأييد مذهبهم فى القضاء الأزلى، ومن العجيب أن الآيات التى يستدل بها الأشاعرة على رأيهم فى القضاء والقدر هى بعينها التى استخدمها المعتزلة قبلهم فى تأييد مذهبهم، وهو يختلف تمامًا عن مذهب الأشاعرة، ولعل فكرة تأييد المذهب والانتصار له كانت سابقة فى ذهن الطائفتين وهذا

يفسر لنا ما وجدناه في كتبهم من تعسف في التأويل، وابتعاد عن روح النص في تخريج الآيات وحملها على غير معناها المراد.

وهذه ظاهرة عامة يلحظها الدارس في كتب المعتزلة والأشاعرة على السواء، فالآيات التي تتحدث عن مشيئة الله المطلقة في خلقه وشمول إرادته مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ (الأنعام:٣٥) ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ (المائدة:٤٨) إلى غير ذلك من الآيات يحملها المعتزلة على معنى أنه لو شاء إكراهم لفعل بهم ذلك فالمشيئة المنفية هنا مشيئة الإلجاء والإكراه.

أما عند الأشاعرة فهي تدل على عموم قدرته تعالى وشمول إرادته لكل الممكنات ولا يجب أن تتعلق بها حكمة أو غاية فهو قد يهدي الجميع كما قد يضل الجميع والكل عنده سواء في تعلقه بالمشيئة. وهذا النوع من الآيات يجعله المعتزلة من المتشابه الذي يجب أن يحمل على المحكم في بابه، فالله لا يرضى لعباده الكفر، ولا يشاؤه، ولا يكره على المعصية أو الطاعة: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ (الكهف: ٢٩).

وهذه الآيات محكمة عند الأشاعرة وليست من قبيل المتشابه، بل هي محكمة في دلالتها على عموم المشيئة وشمول الإرادة، ونفي العلة والغاية لأن الله تعالى فعال لما يريد.

أما آيات الهداية والتوفيق والخذلان والختم والطبع، فيستدل بها الطرفان كل على نقيض الآخر. فعند المعتزلة أن الله قد هدى الناس جميعًا ولم يخص عبدًا بالهداية دون آخر، فالهداية عامة لجميع الناس، أما الأشاعرة فيحملون هذه الآيات خاصة في دلالتها على أن الله تعالى؛ قد يضل ويهدي من يشاء له الهداية، أو الضلال، تبعًا لما سبق به القضاء لهذا الشخص أو ذاك، لأن الله -عندهم -قد خلق قومًا للجنة لسبق القضاء بذلك، كما خلق آخرين للنار. فآيات الهداية يحملها الأشاعرة على معنى أن الله يختص بالهداية قومًا بلا سبب، كما يختص آخرين بالضلال بلا ذنب سابق. وعندهم أن شمول الإرادة وعموم القدرة والمشيئة لا يتحققان إلا بذلك، ولقد رأى الأشاعرة أن يستدلوا على مذهبهم بآيات وأحاديث كثيرة منها ما يتصل بالختم على القلوب مثل قوله تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾

(البقرة: ٧) ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ﴾ (الأعراف ١٧٩).

ومنها ما يتصل بهداية الناس وإضلالهم مثل قوله: ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ (النحل: ٩٣) ولقد ذكر الأشعرى فى الإبانة[٢٢]، والباقلانى فى الإنصاف[٢٣]، والجوينى فى العقيدة النظامية[٢٤]، كثيرًا من الآيات والأحاديث التى يؤيدون بها فكرتهم عن القضاء الحتم والقدر الملزم.

فالأشعرى قد أورد فى الإبانة عديدًا من الآيات التى تتحدث عن الهداية والضلال والختم على القلوب ليستدل بها على أن الله يهدى من يشاء، ويضل من يشاء، تنفيذًا للقضاء، و المشيئة المطلقة والإرادة العامة، والجوينى يقترب فى تصويره لهذه القضية من موقف السلف، إلا أنه لم يعرف فى حديثه إلا القضاء الكونى فقط، ولقد صرح فى العقيدة النظامية بأن إرادة الله من العباد "قد جرت على ما علم إنهم إليه صائرون ولكن لم يسلبهم قدرهم ولم يمنعهم مراشدهم. فقرت الشريعة فى نصابها وجرت العقيدة فى الأحكام الإلهية على صوابها[٢٥] وهذا مذهب أهل الحق عنده، فعلم الله السابق لا يحمل معنى الجبر والإكراه، لأنه يقع على اختيار العبد لفعله وليس ملزمًا له هذا الفعل أو يجبره على اختياره له، ولكن الجوينى كان قد صرح قبل ذلك مباشرة بأنه "إن سبق للعبد من الله سوء القضاء فهو صائر إلى حكم الله الجزم وقضائه الفصل"[٢٦]، وهو يقصد بذلك أن القضاء ملزم للإنسان الحكم به أزلاً، والجوينى قد أراد أن يثبت لقدرة العبد أثرًا أو استقلالاً عن القضاء حين صرح بأن الله لم يسلب العباد قدرهم، ولم يمنعهم مراشدهم، ولكنه يناقض بذلك ما صرح به من أن سبق القضاء ملزم للعبد بما حكم به وأن العبد صائر إليه لا محالة. وسر التناقض هنا أن الجوينى أراد أن يثبت أثرًا للعبد فى فعله وأن يثبت فى نفس الوقت مطلق القدرة وحتمية القضاء، وإثبات إحدى القضيتين يرفع القضية الأخرى[٢٧] ولو تنبه الجوينى للفرق بين القضاء الكونى والقضاء الدينى لما وقع فى هذا التناقض لأن إثبات إرادة وأثر قدرة العبد لا يتفق إلا مع القضاء الدينى فقط لأنه مناط التكليف.

ولقد وقع الجوينى فى تناقض آخر، حين ربط بين القضاء الذى تحدث عنه؛ وهو القضاء الكونى، وبين المحبة والرضى، فقال: إن كل ما قضاه الله فقد أحبه فهو سبحانه يريد المعصية والكفر لأنه قضاهما، وهذا فى غاية البطلان لأن الله يكره المعصية والكفر، كما يكره الكافر

والعاصى، والذى قاده إلى ذلك عدم تفرقته بين نوعى القضاء فظن أن كل ما قضاه الله فقد أحبه، وهذا لا يتفق إلا مع القضاء الدينى فقط، فهو الذى يتعلق بما يحبه الله ويرضاه. أما القضاء الكونى فيتعلق بالمعصية وهى غير محبوبة له، والحقيقة أن من لم يفرق بين القضاء الكونى والمحبة لزمه أحد أمرين كلاهما باطل ولابد له من التزام أحدهما:

١ـ أما أن يقول بأن الله يحب الكفر والفسوق والعصيان لأنه قضاه وقدره.

٢ـ إما أن يقول بأن الله لم يقدر ذلك ولم يقضه على العباد لأنه لم يحبه، وقد قال بكل واحد منهما طائفة، فالمعتزلة قالوا: أن الله لا يحب الكفر والفسوق والعصيان فهو لم يقضها ولم يشأ ذلك، وقالت الأشاعرة: أن الله قضى المعصية والكفر والفسوق فهو يحبها ويرضاها ويريدها. وسبب هذا الخطأ يرجع إلى عدم التفرقة بين المحبة والمشيئة أو بين نوعى القضاء لأن المحبة لا تكون إلا مع القضاء الدينى فقط كما سبق بيان ذلك.

ولو قارنا بين موقف المعتزلة والأشاعرة من آيات الهداية والضلال، وآيات المشيئة العامة سنجد أن كلا من الطرفين يتحدث عن فهم للآية يختلف تمامًا عن فهم الطرف الآخر له..

فالمعتزلة فى موقفهم من آيات المشيئة قد فهموها على أنها المشيئة الدينية المتضمنة لمعنى الاختيار للعبد، فالله لم يشأ أن يلجئ الناس إلى الهداية كُرهًا لأنه أراد منهم الهداية اختيارًا لا اضطرارًا وهذا معنى قوله تعالى: ﴿لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ (الرعد:٣١)

أما الأشاعرة فقد فهموها على أنها مشيئة عامة تعبر عن قدرة الله المطلقة على كل شىء وإرادته الشاملة لجميع المكلفين فلا يجوز أن يحرم الله أحدًا منها. أما الأشاعرة فيفهمونها على أنها الهداية الخاصة بهداية القلوب فهى خاصة بأهل الفضل والإحسان منه تعالى، ورفضوا النوع الأول من الهداية بينما رفض المعتزلة النوع الثانى وكلا النوعين لا يناقض أحدهما وإنما يكمله ويوضحه كما سبق، ومن هنا يتضح لنا أن كلا المدرستين قد أصاب نصف الحقيقة وضاع منه نصفها الآخر.

أ. د محمد السيد الجليند

الهوامش:

(١) راجع مادة قضى فى: تاج العروس ٢٩٦/١٠ "فصل الكاف باب الواو" وانظر لسان العرب مادة قضى.
(٢) انظر تفصيلات أكثر فى: العقيدة الطحاوية بشرح الشيخ أحمد شاكر ص١٦٤ - ١٨٠.
(٣) انظر طريق الهجرتين ص ٨٤ - ٨٦ وبعد ذلك أيضاً.
(٤) راجع القضية فى العقيدة الطحاوية.
(٥) انظر الرد على المجبرة للإمام يحيى بن الحسين ١٠٨/٢ رسائل العدل.
(٦) انظر المرجع السابق نفسه.
(٧) المرجع السابق ١٠٨/٢
(٨) المختصر فى أصول الدين للقاضى عبد الجبار ٢١٢/١ رسائل العدل.
(٩) ورد الحديث فى مسلم "كتاب الإيمان "ابن حنبل ١٠/٣
(١٠) إنقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف المرتضى ٢٩٠/١ رسائل العدل.
(١١) انظر مسائل يحيى بن الحسين فى الرد والاحتجاج على الحسين بن محمد ابن الحنفية: المسألة ٢٦ -٢:٢٤٩ -٢٥٠ رسائل العدل.
(١٢) نفس المرجع: ٢٧٥/٢
(١٣) المرجع السابق: ٢٧٥/٢، وانظر الانتصار للخياط: ١٢١ -١٢٢
(١٤) العدل والتوحيد: يحيى بن الحسين، ٨٦/٢ -٩١.
(١٥) ورد الحديث فى ابن حنبل ٣٤/٥
(١٦) الإنصاف للباقلانى ص١٦٦ -١٦٧.
(١٧) انظر المقصد الأسنى.
(١٨) الإحياء: ٣٠٠/٣ -٣٥٤.
(١٩) المرجع السابق نفسه.
(٢٠) المرجع السابق: ٢٢٨/٢ -٢٢٩.
(٢١) المباحث الشرقية للرازى: ٥١٧/٢ -٥١٩، طهران سنة ١٩٦٦.
(٢٢) انظر الإبانة: ٦٢ -٧٥، ط حيدر آباد سنة ١٩٤٠م.
(٢٣) الإنصاف: ١٥٧ -١٦١
(٢٤) العقيدة النظامية: ٣٠ -٤١، ط الأنوار سنة ١٩٤٨م بتحقيق محمد الكوثرى.
(٢٥) المرجع السابق ص٤١.
(٢٦) المرجع السابق ص٤٩.
(٢٧) انظر ما أشار عن هذا التناقض فى كتابه.

القلم

تمهيـد:

ونحن نتناول – بالبحث – معنى هذا اللفظ "القلم" وهو يتعلق بأمور عقدية، رأينا أنه ينبغى وضع هذا التمهيد، قبل بيان معانى هذا اللفظ كما ورد فى القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، وفى اللغة والاصطلاح، سواء عند المتمسكين بظواهر النصوص، أم عند أصحاب التأويل، متكلمين أو فلاسفة أو صوفية.

والدارس للفكر العقدى فى الإسلام يجد – فيما يتعلق بالله عز وجل وما يكون عنه من موجودات – اتجاهين أساسيين:

الأول: للمتكلمين ومن اتبع طريقتهم.

والثانى: للفلاسفة ومن سار على مناهجهم، وهم جميعًا متفقون على أنه لاشك فى وجود الموجودات التى ندركها بحواسنا أو بعقولنا، وذلك لأن مفهوم الوجود بديهى، وإن كان محتاجًا إلى تنبيه عند من يغفل عنه.

وقد ذهب المتكلمون إلى أن الموجود – المطلق – ينقسم إلى القديم الذى لا أول لوجوده، وهو الله عز وجل الغنى عن كل ما سواه، وإلى الحادث وهو العالم، وهذا العالم كله أجسام وأعراض قائمة بالأجسام، وهو حادث ومخلوق بعد عدم، ومحدثه وخالقه هو الله عز وجل، خلقه بعد عدم محض، إذ كان الله ولا شىء معه، ثم خلق العالم.

ويذهب المتكلمون فى الإسلام إلى أن القلم من هذا العالم، ويقولون: إن هذا العالم مخلوق بعد عدم، ومن ثم فهو جسم يشغل حيزًا من الفراغ شأن غيره من الأجسام.

وأما الفلاسفة – فى الإسلام – فقد ذهبوا إلى أن الوجود – المطلق – ينقسم إلى الواجب لذاته، والممكن لذاته.

فأما الواجب لذاته فهو الله عز وجل الغنى عن كل ما سواه.

وأما الممكن لذاته فهو العالم، ومادام العالم ممكنًا فهو محتاج فى وجوده وبقائه إلى الله عز وجل الذى أوجب وجود هذا العالم، ومن ثم فقد صدر هذا العالم عن الله عز وجل على سبيل الإيجاب، وذلك لأن الله خير وهو يعطى الوجود لغيره – أى العالم – على سبيل الضرورة والدوام، ولذلك فالعالم مساوق فى وجوده لله عز وجل.

ويقول الفلاسفة: إن الله عز وجل أوجد هذا العالم على سبيل الترتيب والتسلسل فى العلل والمعلولات التى

تنتهى إلى الواجب لذاته وهو الله عز وجل. وقال الفلاسفة: إن أول صادر عن الله عز وجل هو العقل الأول وهو مجرد عن المادة أى ليس جسمًا ولا جسمانيًا، وعن هذا العقل صدر العقل الثانى والنفس الكلية للعالم، وجرم الفلك الأقصى، وهكذا فى بقية العقول والنفوس التى للأجرام السماوية إلى العقل العاشر المختص بعالم العناصر الموجودة على الأرض وهى: النار، والهواء، والماء، والتراب، وبامتزاجها تتكون النباتات، والجمادات، والحيوانات، ومنها أفراد النوع الإنسانى.

ويذهب الفلاسفة - فى الإسلام - إلى أن "القلم": من عالم العقول والنفوس السماوية المجردة عن المادة.

كما نجد اتجاهًا ثالثًا: وهو للصوفية -فى الإسلام -وقد سار بعضهم على طريقة المتكلمين وقال: بحدوث القلم، وأنه جسم معين له هيئة بكيفية معينة لايدركها إلا الله عز وجل.

وتبع آخرون مناهج الفلاسفة وقالوا: بتأويل القلم ، وأطلقوا عليه اسم العقل والنفس الكلية.

وبعد هذا التمهيد سنقوم بدراسة معنى هذا اللفظ: القلم فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، كما سنتناول معناه فى اللغة العربية، ونبين آراء المفسرين سواء أكانوا متكلمين أم فلاسفة أم صوفية، حسب كل منهج لهؤلاء.

القلم فى القرآن الكريم:

جاء ذكر القلم فى قوله تعالى:

﴿ نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾ (القلم:١).

القلم فى السنة النبوية:

عن عبادة بن الصامت أن النبى ﷺ قال: «إن أول ماخلق الله القلم، فقال له: اكتب فقال: يارب وما أكتب؟ قال: أكتب مقادير كل شىء حتى تقوم الساعة، من مات على غير هذا فليس منى»[١].

وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قال: «قد جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة»[٢].

وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما: " أن الله خلق خلقه فى ظلمة، ثم ألقى عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى، ومن أخطأه ضل، فلذلك أقول: جف القلم على علم الله"[٣].

القلم فى اللغة:

جاء لفظ القلم فى اللغة مستعملاً بمعنى الشىء الذى يكتب به، وأيضًا القلم: الزلم بفتحتين القدح، والجمع الأزلام، وهى السهام التى كان أهل الجاهلية يستقسمون بها، وجمع قلم أقلام[٤].

قال صاحب القاموس المحيط: "القلم

محركة اليراع أو إذا بريت، والجمع أقلام وقلام، والزلم والجلم، وطول أيمة المرآة، والسهم يجال بين القوم فى القمار"[٥].

كما جاء فى مفردات غريب القرآن: "أصل القلم القص من الشىء الصلب كالظفر وكعب الرمح والقصب، ويقال للمقلوم: قلم كما يقال للمنقوص: نقص، وخص ذلك بما يكتب به وجرت به أقلامهم. قال تعالى: ﴿ نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾ (القلم:١) وقال تعالى: ﴿ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ ﴾ (آل عمران:٤٤)، أى بأقلامهم[٦].

آراء المفسرين فى القلم:

نظر المفسرون -بشتى مناهجهم- إلى ما جاء بشأن القلم فى الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، واستعانوا فى معرفة معناه -القلم والمقصود منه -إلى جانب الآيات والأحاديث بما جاء فى اللغة، وما ذكره الفلاسفة أو الصوفية، ومن ثم كانت هناك آراء ثلاثة أساسية فى تفسير القلم.

الرأى الأول: هو الرأى الشائع والغالب لدى جمهور المفسرين من أهل الحديث والمتكلمين، وقد حملوا القلم الذى جاء ذكره فى قوله تعالى: ﴿ نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴾ على معناه الأصلى الذى وضع له فى اللغة، وهو أنه آلة جمادية، وأنه الشىء الذى يكتب به، ومن هذا الفريق من حمل القلم على المعنى المجازى، وأوَّل الآيات الوارد فيها ذكر القلم، ففى قوله تعالى: ﴿ نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ ﴾، يذكر فخر الدين الرازى قولين:

أحدهما: أن المقسم به هو الجنس وهو واقع على كل قلم يكتب به من فى السماء ومن فى الأرض قال تعالى: ﴿ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴾

الثانى: أن المقسم به هو القلم المعهود الذى جاء فى الخبر أن أول ما خلق الله القلم، قال ابن عباس: "أول ماخلق الله القلم، ثم قال الله اكتب ما هو كائن إلى أن تقوم الساعة، فجرى بما هو كائن إلى أن تقوم الساعة من الآجال والأعمال، وقال: وهو قلم من نور طوله كما بين السماء والأرض"[٧].

ويذكر فخر الدين الرازى أن من المتكلمين من حمل هذا الخبر على معناه المجازى فيقول: قال القاضى -الراجح أنه القاضى عبد الجبار- هذا الخبر يجب حمله على المجاز لأن القلم الذى هو آلة مخصوصة فى الكتابة لا يجوز أن يكون حيًا عاقلاً فيؤمر وينهى فإن الجمع بين كونه حيوانًا مكلفًا وبين كونه آلة للكتابة محال، بل المراد أنه تعالى أخبر بكل ما يكون

وهـو كقولـه: ﴿ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ (البقرة:١١٧)، وإنـه لـيس هنـاك أمـر ولا تكليـف بـل هـو مجرد نفاذ القدرة فى المقدور من غير منازعة ولا مدافعة[٨].

الـرأى الثـانى: وهـذا الـرأى هـو للفلاسـفة المسلمين فقـد أولـوا القلـم بالعقل، يقول فخر الدين الرازى: ومن النـاس مـن زعـم أن القلـم المـذكور – هاهنا- هـو العقل وأنه شـىء كالأصل لجميع المخلوقات، قالوا: والدليل عليه أنه روى فى الأخبار: أن أول ما خلق الله القلم، وفى خبر آخر أول ماخلق الله جوهرة فنظر إليها بعين الهيبة فذابت و تسخنت فارتفع منها دخان وزبد، فخلق من الدخان السموات، ومن الزبد الأرض. وقالوا: هذه الأخبار بمجموعها تـدل عـلى أن القلـم و العقـل وتلـك الجوهرة التى هى أصل المخلوقات شىء واحد، وإلا حصل التناقض[٩].

الرأى الثالث: ومال بعض الصوفية إلى هـذا المنحـى الفلسـفى وإن كسـوه رداءً صوفيًا فقد قال محيى الدين بن عربى فى الفتوحات المكية: اعلم أن الله تعالى كان قبل أن يخلق الخلق.

وكان جل جلاله فى عماء، ما تحته هـواء ومـا فوقـه هـواء، وهـو أول مظهـر إلهى ظهـر فيـه، سرى فيـه النـور الإلهى كمـا فـى قولـه: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (النور:٣٥) فلمـا انصـبغ ذلـك العمـاء بـالنور فتح فيـه صـور الملائكـة المهيمنين الذين هـم فوق عـالم الأجسـام الطبيعية ولا عرش ولا مخلوق تقدمهم، فلما أوجدهم تجلى لهم فصار لهم من ذلك التجلى غيبًا، وكان ذلك الغيب روحًا لهم، أى لتلك الصور. وتجلى لهم فـى اسـمه الجميـل فهـاموا فـى جـلال جماله فهم لا يفيقون.

ولمـا شـاء أن يخلـق عـالم التـدوين والتسـطير عـين واحـدًا مـن هـؤلاء الملائكـة الكـروبيين، وهـو أول ملـك ظهـر مـن ملائكـة ذلـك النـور وسمـاه العقـل والقلـم، وتجلـى لـه فـى مجـال التعلـيم الـوهبى بمـا يريـد إيجـاده مـن خلقه لا إلى غاية وجد فقبل بذاته علم مـا يكـون، ومـا للحـق مـن الأسمـاء الطالبـة صدور هـذا العـالم الخلقـى، فاشتق من هذا العقل موجودًا آخر سماه اللوح، وأمر القلم أن يتدلى إليه ويودع فيه جميع ما يكون إلى يوم القيامة لا غير، وجعل لهذا القلم ثلاثمائة وستين سنًا فى قلميته أى من كونه قلمًا، ومن كونه عقلاً ثلاثمائة وستين تجليًا أو رقيقة، كل سن أو رقيقة تغترف من ثلاثمائـة وسـتين صـنفًا مـن العلـوم الإجماليـة فيفصلها فـى اللـوح، فهـذا حصـر مـا فـى العـالم إلى يـوم القيامـة، فعلمها اللوح حين أودعه إياها القلم من العلوم ما يريد الله إلى يوم القيامة[١٠].

خاتمة:

ونخلص مما سبق إلى أن ما جاء فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة متعلقًا بالقلم، قد تناوله المفسرون باتجاهاتهم المختلفة من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة وصوفية، وكانوا يعتمدون على ما جاء فى اللغة العربية، أو ما توصلوا إليه بعقولهم أو أذواقهم،

وقد خلص البحث إلى أن القلم عند هؤلاء جميعًا، إما أنه جسم لا يعلم حقيقته وقدره إلا الله عز وجل، أو أنه عقل أو نفس من العقول والنفوس السماوية، كما ذهب إلى ذلك فلاسفة المسلمين وقد تبنى الصوفية من أصحاب الاتجاه الفلسفى هذا التأويل للقلم.

أ.د. عبد العزيز سيف النصر عبد العزيز

الهوامش:

(١) أبو داود و الطبرانى و البيهقى و الضياء عن عبادة بن الصامت. أخرجه أبو داود (٢٢٥/٤) رقم ٤٧٠٠، والبيهقى (٢٠٤/١٠) رقم ٢٠٦٦٤، و الضياء ٢٧٤/٨ رقم ٣٣٦، وأخرجه أيضًا الطبرانى فى الشاميين ٥٨/١٦ رقم ٥٩.

(٢) أخرجه الطبرانى ١٢٣/١١ رقم ١١٢٤٣ وأخرجه أيضًا أحمد ٣٠٧/١ رقم ٢٨٠٤ والضياء ٢٣/١٠ رقم ١٣.

(٣) رواه أحمد بإسنادين والبزار والطبرانى ورجال أحمد ثقات. وقال المناوى ٢٢١/٢: قال ابن حجر فى فتاويه: إسناد لا بأس به.

(٤) الجوهرى: الصحاح، ٢٠١٤/٥؟

(٥) الفيروزابادى: القاموس المحيط ص٨٤٥.

(٦) الأصفهانى: مفردات غريب القرآن، ٤١٢/١؟

(٧) الرازى: تفسير، ٧٨/٣٠.

(٨) المرجع السابق نفسه.

(٩) المرجع السابق نفسه.

(١٠) محيى الدين بن عربى: الفتوحات المكية، ١٤٨/١.

المراجع:

- الأشعرى: الإمام أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى المتوفى سنة ٣٣٠هـ.
  - الإبانة عن أصول الديانة المطبعة المنيرية بمصر .
  - مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين النهضة المصرية ١٩٦٩م البغدادى :الأستاذ الإمام عبد القاهر بن محمد البغدادى الإسفرائينى التميمى المتوفى٤٢٩هـ.
  - شرح أصول الدين طبعة استانبول ١٩٢٩م
  - الفرق بين الفرق تحقيق الشيخ محمد محيى الدين مطبعة صبيح بمصر الجرجانى: على بن محمد بن على أسد الدين أبو الحسن الحسينى المعروف بالسيد الشريف الجرجانى الحنفى المتوفى ٨١٦هـ.
  - التعريفات: الدار التونسية للنشر ، ١٩٧١م
  - شرح المواقف مطبعة السعادة بمصر ، ١٩١٧م
- الزمخشرى: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشرى الملقب بجار الله المتوفى ٥٢٨هـ.
  - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل — دار المعرفة بيروت لبنان.
- الرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي المتوفى ٦٠٦هـ.
  - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب: دار الفكر للطباعة والنشر الطبعة الأولى ١٤٠١هـ -١٩٨١م.
- الشهرستانى: الإمام أبو الفضل محمد بن عبد الكريم بن أحمد بن أبى القاسم بن أبى بكر المعروف بالشهرستانى ٤٧٩ -٥٤٨هـ.
  - نهاية الأقدام طبعة استانبول.

- الغـزالى: حجـة الإسـلام محمـد بـن محمـد بـن محمـد علـى أحمـد الطوسـى أبـو حامـد الغـزالى المتوفى٥٠٥هـ. إحياء علوم الدين –المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
- التفتازانى: الإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ٧٢٢ -٧٩٢هـ.
  - شرح المقاصد مطبعة البنوى ١٣٠٥هـ
- الجوهرى: إسماعيل بن حماد الجوهرى.
  - تاج اللغة وصحاح العربية تحقيق أحمد عبد الغفور عطار.
- الفيروزآبادى: العلامة اللغوى مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادى المتوفى ٨١٧هـ
  - القـاموس المحـيط تحقيـق مكتـب تحقيـق الـتراث فـى مؤسسـة الرسـالة الطبعـة الأولى، ١٤٠١هـ/١٩٨٦م.
- التهانوى: الشيخ العلامة محمد بن على بن محمد التهانوى الحنفى المتوفى بعد ١١٥٨هـ.
  - كشاف اصطلاحات الفنون منشورات محمد على بيضون دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.
- ابن كثير: الإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبو الفدا اسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى المتوفى ٤٤٧هـ.
  - تفسير القرآن العظيم، مكتبة التراث ٢٢ شارع الجمهورية –القاهرة، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م
- الطباطبائى: الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائى
  - كتاب الميزان فى تفسير القرآن الطبعة الثالثة دار الكتب الإسلامية طهران سوق السلطانى ١٣٩٧هـ
- الشيرازى: صدر المتألهين محمد بن ابراهيم صدر الدين الشيرازى .–
  - تفسير القرآن الكريم: حفظه وظبطه وعلق عليه الشيخ محمد جعفر شمس الدين –دار التعارف بيروت –لبنان ١٤١٨هـ ١٩٩٨م
  - كتاب الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة –الطبعة الرابعة سنة ١٤١٠هـ ١٩٩٠م دار احياء التراث العربى بيروت
- ابن المنير: الإمام ناصر الدين أحمد بن المنير الإسكندرى المالكى
  - كتاب الإنتصاف فيما تضمنه الكشاف من الإعتزال هامش كتاب الكشاف للزمخشرى – دار المعرفة بيروت لبنان.
- محيى الدين بن العربى: أبو عبد الله محمد بن على المعروف بابن عربى الحاتمى الطائى.
  - الفتوحات المكية مكتبة الثقافة بالقاهرة
- الشوكانى: محمد بن على الشوكانى
  - فتح القدير بن فنى الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر للطباعة والنشر ١٤٠١هـ ١٩٨١م
- الفضالى: الشيخ محمد الفضالى.
  - كفاية العوام من علم الكلام، المكتبة الأزهرية الطبعة الثانية ١٢٢٩هـ.
- الأصفهانى: أبو القاسم الحسين بن محمد (٥٠٢هـ).
  - مفردات غريب القرآن تحقيق محمد سيد كيلاني الناشر دار المعرفة، لبنان.

الكرامة

لغة: الكرامة هى الأمر الخارق للعادة غير المقرون بالتحدى ودعوى النبوة، يظهره الله على أيدى أوليائه، والغطاء يوضع على رأس الجرة أو القدر، و العزة[1].

واصطلاحًا: هى ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة، وإذا لم يكن مقرونًا بالإيمان و العمل الصالح، يكون استدراجًا، وإذا كان مقرونًا بدعوى النبوة يكون معجزة[2].

وهى ثابتة بالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة؛ فقد جاء ذلك فى قصة مريم عليها السلام، وقصة أصحاب الكهف، وقصة بلقيس، ملكة سبأ وكيف طلب سليمان عرشها فأتى له به عبد من عباد الله قبل أن يرتد إلى سليمان طرفه[3]. كما وردت كرامات كثيرة عن الصحابة رضوان الله عليهم، من أهمها كرامة "ياسارية الجبل[4]" و التوسل بالعباس عم النبى ﷺ فى عام الرمادة وغير ذلك من الكرامات. وكتاب "حلية الأولياء" لأبى نعيم ملئ بالكرامات التى حدثت للأولياء من عباد الله الصالحين، وكثير من الكتب قد تناول كرامات الأولياء بالعرض والتحليل، ومنها "جامع كرامات الأولياء" للنبهانى الذى يعد من أكبر الموسوعات التى حوت الكرامات، وكان النبهانى يرى "أن كل ما كان كرامة لولى فهو معجزة لنبيه[5]".

ولقد تباينت المواقف التى وقفتها الفرق الإسلامية من الكرامات، فلقد آمن بها قوم وأنكرها آخرون، وحواراتهم حيالها تدل دلالة صريحة على ما احتلته القضية من مكانة فى الفكر الإسلامى ونحن هنا لن نستطيع تتبع موقف هذه الفرق من الكرامات ، فهو أمر يطول شرحه وإنما نتناوله باشارات سريعة فالمعتزلة ينكرون وجود الكرامات ويسوقون حجة ضدها وهى حجة الزمخشرى فى تفسيره للآية: ﴿ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ فَإِنَّهُۥ يَسۡلُكُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ رَصَدٗا ﴾ (الجن:٢٦-٢٧) التى يفسرها بقوله: "لا يطلع على الغيب إلا المرضىّ الذى هو مصطفى للنبوة خاصة لا كل مرتضى، وفى هذا إبطال للكرامات، لأن الذين تضاف إليهم وإن كانوا أولياء مرتضين فليسوا برسل، وقد خص الله الرسل بين المرتضين بالاطلاع على الغيب، وإبطال الكهانة و التنجيم لأن أصحابها أبعد

شىء من الإرضاء و أدخله فى السخط[٦].

وهى تؤيد حدوث أية معجزة يجريها الله على يد رسله لكى يظهر حقيقة رسالتهم ولكنها فى نفس الوقت تنكر حدوث أيه ظواهر غير طبيعية على يد غير الرسل. وفى النص الذى سقناه يبطل الزمخشرى الكرامات المتعلقة بنوع واحد من الكرامات وهو الاطلاع على الغيب فقط دون أن ينصب على غيرها من الأنواع . وقالوا: لو جازت الكرامة لأحد من الناس لأشبهت المعجزة ويقول الجبائى: إذا كان الأولياء يتميزون بهذه الخاصية فكيف نفصلهم عن الأنبياء؟ وأنه لو جازت الكرامة لأشبهت بالمعجزة فلا تبقى للمعجزة دلالة على ثبوت النبوة... وحينئذ تصير عادة فلا يبقى ظهورها دليلا على النبوة، ويطوى بساط النبوة رأسا[٧] .

وقد نقد "السبكى" هذه الحجة قائلاً: "وجميع ما ذكروه فى هذه الشبهة تمويه، ولا حاصل تحته، وقعقعة لا طائل فيها[٨]" و رأى المعتزلة أن " تجويز الكرامة يفضى إلى السفسطة لأنه يقتضى تجويز انقلاب الجبل ذهبًا إبريزًا أو البحر دمًا عبيطًا[٩]" و لقد شارك مفكرو المعتزلة فى وجود مناقشة عقلانية حول الكرامات، الأمر الذى أوجد حوارًا كان له أثره فى كتابات المفسرين؛ ولم يكن موقف المعتزلة ضد الكرامات من منطلق عقلانى، بل كان من منطلق عقائدى أساسه المعجزات. ولقد كان الزمخشرى متأرجحًا فى آرائه تجاه الكرامات، فهو ينكر نوعًا منها، ثم يؤمن بها فى مواضع أخرى، فهو يفسر قوله تعالى: ﴿ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ﴾ (النمل: ٤٠) بقوله: "الذى عنده علم من الكتاب رجل كان عنده اسم الله الاعظم... وقيل هو آصف بن برخيا كاتب سليمان، وكان صدّيقًا عالمًا[١٠]" فهذا الرجل كان قادرًا على أن يأتى بعرش بلقيس فى أقل من طرفة عين؛ فكيف يستدل من أقواله على أنه ضد الكرامات، ويبنى المعتزلة آراءهم ضدها من خلاله، والأهم من ذلك أن حججهم واهية وهى تقوم على تشبيه الكرامة بالمعجزة؛ فهل لو جاءت كرامة غير متشابهة أكانوا مصدقين؟ وكان الأجدر بهم أن يبنوا حججهم على أساس عقلانى يدعونه.

أما الأشعرية، فإنهم يتفقون مع المعتزلة فى رأيهم تجاه الكرامات إلا أنهم يعترفون بها لإمكان حدوثها العقلانى، فمثلما يكرم الله الأنبياء بالمعجزات التى تحدث على أيديهم

فمن الجائز أن يكرم الله أولياءه بالكرامات، إلا أنهم رأوا ألا توضع مع المعجزات في نفس المستوى؛ فالمعجزة تتطلب الإعلان عنها والتحدى بها، أما الكرامة فتحدث بالسر ولا تحمل التحدى فى طياتها. والحقيقة أن موقف الأشعرية من الكرامات غير واضح، فهم تارة يقفون فى صفوف المعتزلة، وتارة أخرى يقفون موقفًا يبدو متناقضًا.

وأما الفلاسفة، فقد تباينت آراؤهم فى الكرامات؛ فابن سينا يرى أن الكرامات والمعجزات داخلة فى مجال القضاء والقدر "الضرورى حدوثه، والذى يحدث فى محيط علم الله وإرادته.. والفرق بين الرسول والولى هو أن الرسول يولد بطبيعة مغايرة... أما الولى فيكتسب الخصائص من خلال طريق التصوف والزهد وهو أقل درجة من الرسل.. ولاينكر ابن سينا وجود الكرامات" ولكنه يحذر الناس الضعفاء منها، ويتحدث ابن سينا عما أسماه الكشف[11] أما ابن رشد فإنه يرى أنه لا يمكن أن تحدث معجزة إلا عند وجود "استحالة"، والاستحالة الممكنة تعرف بأنها تغيير صفة الشىء وليس جوهره أو مادته، ولكن الشىء يكون مستحيلاً بالنسبة للإنسان أما حدوثه نفسه فليس مستحيلاً ويذهب "ابن خلدون" إلى إثبات الكرامات للأولياء حيث يقول: "وأما الكلام فى كرامات القوم وأخبارهم بالمغيبات، وتصرفهم فى الكائنات، فأمر صحيح غير منكر، وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحق؛ وما احتج به الأستاذ أبو إسحاق الأسفرايينى من أئمة الأشعرية على إنكارها لالتباسها بالمعجزة فقد فرق المحققون من أهل السنة بينهما بالتحدى، وهو دعوى وقوع المعجزة على وفق ما جاء به، قالوا ثم إن وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مقدور، لأن دلالة المعجزة على الصدق عقلية، فإن صفة نفسها التصديق، فلو وقعت مع الكاذب لتبدلت صفة نفسها وهو محال؛ هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات، وإنكارها نوع مكابرة[12]" فابن خلدون -هنا- يقرر تصديقه بالكرامات، بل مشاهدتها ويدافع عن الصوفية وما يقع منهم من شطحات.

وفيما يتعلق بالشيعة وموقفهم من الكرامات، فإنهم يقبلونها ويفصلونها عن المعجزات. وقد روى الشيخ حسين ابن عبد الوهاب (من علماء القرن الخامس الهجرى) عددًا من الكرامات المنسوبة للأئمة من الشيعة[13].

أما عن رؤية الفقهاء حيال الكرامات، فقد قيل لأحمد بن حنبل:

"يـا أبـا عبـد الله إن الصــحابة لم يُـرْوَ عـنهم مـن الـكرامـات مثـل مـا قـد روى عـن الأولياء الصـالحين، فـكيف هـذا؟ فقـال: أولئـك كـان إيمـانهم قويًـا فمـا احتـاجوا إلى زيـادة شـىء يقـوون بـه، وغيرهـم كـان إيمـانهم ضـعيفًا لم يبلـغ إيمـان أولئك فقـووا بإظهـار الـكرامـات لهم[١٤]" وإرجـاع الـكرامـات إلى ضـعف الإيمـان يجعـل الـكرامـة فـى مـوازات المعجزة تبعًا لوظيفتهما. وقد ذكـر ابـن كـثير - وهـو فقيـه شـافعى - فـى كتابـه البدايـة والنهايـة فصـلا عـن الـكرامـات تحـت مسـمى "حـديث فيـه كـرامة وهـى معـدودة مـن المعجـزات لأن كـل مـا يثبـت لولى فهـو معجـزة لنبيـه[١٥]"

ويـرى القرطبـى، أن كـرامـات الأوليـاء ثابتـة علـى مـا دلـت عليـه الأخبـار الثابتـة والآيــات المتــواترة، ولا ينـكرهــا إلا المبتـدع الجاحـد أو الفاسـق أو الحائـد، والفــرق بــين المعجــزة والـكرامــة أن الـكرامــة مــن شــروطها الاســتتار والمعجـزة مـن شـروطها الإظهـار[١٦]"وأمـا الصـوفية، فيؤمـن معظمهـم بالـكرامـات ويفصـلون المعجـزات عـن الـكرامـات فصـلاً تامًـا، ويـرى بعضـهم سـريتها ويحذرون من إظهارها.

أ.د. محفوظ عزام

الهوامش:

(١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط جـ٢ ص٨١٦.
(٢) الجرجاني: التعريفات ص١٨١.
(٣) البيضاوي: أنوار التنزيل و أسرار التأويل، بيروت جـ٢ ص١٦ وانظر الفخر الرازي: التفسير الكبير، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، طهران ١٩٩٣ جـ٢١ ص٢٠٥.
(٤) ابن سيد الناس: المقامات العلية في الكرامات الجلية لبعض الصحابة رضوان الله عليهم، تحقيق عفت وصال حمزة، القاهرة ١٩٨٦م.
(٥) النبهاني: جامع كرامات الأولياء، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، طبعة الحلبي الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٨٤م، ص١١.
(٦) الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل جـ٥ ص ١٦٩ ، تحقيق محمد مرسي عامر، دار المصحف القاهرة ١٩٨٨م.
(٧) السبكي: طبقات الشافعية جـ٢ ص ٣١٧ـ٣١٩.
(٨) المرجع السابق جـ٢ ص٣١٩.
(٩) المرجع السابق جـ٢ ص٣١٦.
(١٠) الزمخشري: الكشاف جـ٢ ص٤٩٠.
(١١) الكشف: "زوال الحجب عن عين القلب فيشاهد عيون الأنوار ومخبآت الأسرار"انظر: الصاوي (أحمد) الأسرار الربانية والفيوضات الرحمانية على الصلوات الدرديرية ص١٢٥.
(١٢) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الشعب القاهرة ص٤٤٨.
(١٣) حسين بن عبد الوهاب: عيون المعجزات، قم إيران ١٣٩٥هـ ص٩٥.
(١٤) اليافعي: روض الرياحين ص٣٦.
(١٥) ابن كثير: البداية والنهاية، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٥ جـ٦ ص١٦١.
(١٦) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت جـ١١ ص١٦.

الكرسى والعرش

تمهيد:

سنتناول هذين اللفظين "الكرسى" و "العرش" وبخاصة فيما يتعلق بالله عز وجل، وذلك بذكر النصوص - من قرآن وسنة- التى جاء فيها ذكر "الكرسى" و "العرش" ثم نتناول معانيهما فى اللغة، وفى الاصطلاح عند الفقهاء والمحدثين والمتكلمين والمفسرين حسب مناهجهم المختلفة.

أولاً: الكرسى:

ورد لفظ "الكرسى" فيما يتعلق بالله عز وجل فى القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ (البقرة:٢٥٥)

أحاديث الكرسى فى السنة:

كما تذكر كتب السنة النبوية أن لفظ الكرسى ورد فى أحاديث عديدة ثابتة ومرفوعة إلى النبى ﷺ ومن هذه الأحاديث:

١. عن أنس ﷺ عن النبى ﷺ قال: «لأن ربك اتخذ من الجنة واديا من مسك أبيض فإذا كان يوم الجمعة هبط من عليين على كرسيه، ثم حف الكرسى بمنابر من ذهب مكللة بالجواهر».(١)

٢. ٢ -عن عمر ﷺ أن امرأة أتت النبى ﷺ فقالت: «يا رسول الله ادع الله أن يدخلنى الجنة، فعظّم الرب وقال: إن عرشه فوق سبع سموات، وفى لفظ إن كرسيه وسع السموات والأرض...» (٢)

٣. وعن ابن عباس ﷺ عن النبى ﷺ فى قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾، قال: "الكرسى موضع القدمين ولا يقدر قدر العرش شىء"(٣)

٤. وعن ابن عباس ﷺ أن النبى ﷺ قال: «آتى يوم القيامة باب الجنة فيفتح لى، فأرى ربى وهو على كرسيه فيتجلى لى فأخر ساجدًا»(٤)

معانى الكرسى فى اللغة:

جاء لفظ "الكرسى" فى اللغة وهو يحمل معانى عديدة؛ فالكرسى واحد الكراسى بالجمع وهو اسم لما يُقْعَد

عليه، ففى مختار الصحاح للرازى: (الكرسى بالضم واحد الكراسى) [٥]

وفى مفردات غريب القرآن للأصفهانى (الكرسى فى تعارف العامة اسم لما يقعد عليه: ﴿ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴾ (ص:٣٤)، وهو فى الأصل منسوب إلى الكرس أى المتلبد أى المجتمع ومنه الكراسة للمتكرس من الأوراق، وكرست البناء فتكرس، وكل مجتمع من الشىء كرسى[٦]، وقال الفخر الرازى: (والكرسى هو هذا الشىء المعروف لتركُّب خشباته بعضها فوق بعض). [٧]

والكرس القلائد كما فى القاموس المحيط (الكرس بالكسر واحد أكراس القلايد). [٨]

(والكرس أصل الشىء يقال هو قديم الكرس وكل شىء أصله: قال الحجاج يمدح الوليد بن عبد الملك:

أنت أبا العباس أولى نفس

بمعدن الملك القديم الكرس[٩]

وقد يقال الكرسى على العلم، فقد قال ابن الأعرابى: (كرس الرجل إذا ازدحم علمه على قلبه، والكراسة من الكتب سميت بذلك لتكرسها) [١٠]

ومن هنا قال الكميت:

حتى كأن عراض الدار أردية

من التجاويز أو كراس أسفار[١١]

وأيضًا: (الكرس الجماعة من الناس، وقيل الجماعة من أى شىء)[١٢]

من هنا رأينا صدر الدين الشيرازى يقول: (الكرسى فى اللغة كل أصل يعتمد عليه وكل شىء تراكب فقد تكارس من الكرس بالكسر وهو تراكب الشىء بعضه على بعض وتلبد جزء منه على جزء... ومنه الكرسى الموضوع لهذه الهيئة المعروفة المصنوع لما يجلس عليه لتركب خشباته وقطعه ويقال للعلماء كراسى كما يقال لهم أوتاد الأرض، لأن عليهم الاعتماد، وبهم القوام فى الدين والدنيا) [١٣]

الآراء الكلامية فى المقصود بالكرسى:

حدث خلاف بين مفكرى المسلمين حول المقصود بالكرسى فى قوله تعالى: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾ (البقرة:٢٥٥)، تبعًا لاختلاف المناهج فى هذا اللفظ وسائر متشابهات القرآن والحديث.

وهناك أقوال وآراء أربعة فى بيان المقصود بالكرسى منسوبًا إلى الله عز وجل ونذكرها على الوجه التالى:

الرأى الأول:

وهو على منهج أهل اللغة، وأكثر الفقهاء وأرباب الحديث والحنابلة والكرامية، وهو إبقاء الألفاظ على مدلولها الظاهر ومفهومها الأول؛ وقد حمل أصحاب هذا الرأى الكرسى هنا على الظاهر من معناه وأنه الشىء المعروف للعامة، وسمى به لتراكم

بعض أجزائه على بعض، ومن ثم قالوا: إنه جسم عظيم يسع السماوات والأرض من جهة الظرفية والإحاطة المقدارية. ثم القائلون بهذا المعنى اختلفوا: فمنهم من ذهب إلى أن الكرسى هو العرش، لأن السرير قد يوصف بأنه عرش وبأنه كرسى، لكون كل واحد منهما يصح التمكن عليه، كما استدلوا بأن السرير قد يوصف بأنه عرش لقوله تعالى: ﴿ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾ (النمل:٢٣)، وقد يوصف بأنه كرسى لقوله تعالى:

﴿ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَـٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴾ (ص:٣٤)؛

ومنهم من قال: الكرسى غير العرش، ثم اختلفوا: فمنهم من قال: الكرسى دون العرش وفوق السماء السابعة؛ وقال آخرون دونه تحت الأرض وهو منقول عن السدى[١٤]، ومنهم من قال: إن السماوات والأرض جميعًا على الكرسى، والكرسى تحت الأرض كالعرش فوق السماء[١٥]

ويستدل أصحاب هذا الرأى على أن الكرسى جسم عظيم بأحاديث منها ما روى عن سعيد بن جبير عن عبد الله ابن عباس ﷺ قال: سئل النبى ﷺ عن قول الله عز وجل: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾ قال: كرسيه موضع قدميه، والعرش لا يقدر قدره إلا الله عز وجل، وعن أبى ذرالغفارى رضى الله عنه أنه سأل النبى ﷺ عن الكرسى فقال رسول الله ﷺ: «والذى نفسى بيده ما السماوات السبع والأراضون السبع عند الكرسى إلا كحقة ملقاة بأرض فلاة، وإن فضل العرش على الكرسى كفضل الفلاة على تلك الحلقة»[١٦]

ومن الذين قالوا إن الكرسى جسم عظيم بعض علماء الهيئة الفلكية حيث قالوا: إن الكرسى هو الفلك الثامن وهو فلك الثوابت الذى فوق الفلك التاسع، وهو الفلك الأثير، ويقال له الأطلس[١٧]، فعند هؤلاء (الكرسى هو الفلك الثامن والعرش هو مجموع الثمانية، يتعلق به نفس تحركه بالحركة السريعة اليومية، وبه قال العلامة الطوسى). [١٨]الفخر الرازى بعد أن يورد الآراء المختلفة فى أن الكرسى – هنا– جسم عظيم يرتضى هذا الرأى ويقول: (واعلموا أن لفظ الكرسى ورد فى آية وجاء فى الأخبار الصحيحة أنه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة، ولا امتناع فى القول به، فوجب القول باتباعه) [١٩]، ولكنه لا يرتضى قول هؤلاء الذين يقعون فى التشبيه والتجسيم حيث يقولون: إن الكرسى موضع قدمى الله عز وجل فيقول: (أما ما روى عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس ﷺ أنه قال: موضع القدمين، ومن البعيد أن يقول

ابن عباس هو موضع قدمى الله تعالى وتقدس عن الجوارح والأعضاء وقد ذكرنا الدلائل على نفى الجسمية فى مواضع كثيرة فوجب رد هذه الرواية، أو حملها على أن المراد بأن الكرسى موضع قدمى الروح الأعظم أو ملك عظيم عند الله تعالى).[٢٠]

الرأى الثانى:

وثانى هذه الآراء هو لأصحاب المنهج العقلى الذين ينزهون الله تعالى عن الجسمية ولوازمها من الإمكان والحدوث والحاجة إلى الغير؛ لأن الله تعالى هو الغنى عن كل ما سواه، وأما غيره فهو محتاج إليه. ومنهج هؤلاء هو تأويل هذا اللفظ (الكرسى) وغيره (على وجه يطابق قوانينهم النظرية ومقدماتهم العقلية حفاظًا على تقديسه تعالى، وتنزيهه عن صفات الإمكان ونقائص الأكوان)[٢١]، من الاجتماع أو الافتراق أو الحركة والسكون؛ لأنها تستلزم الإمكان والحدوث وهما محالان فى حق الله عز وجل إذ هو واجب الوجود لذاته.

ويقول بهذا الرأى أكثر الفرق الكلامية وبخاصة المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ومن سار على طريقتهم، ومن ثم فهم يقولون: (إن المراد من "الكرسى" السلطان والقدرة والملك؛ ثم تارة يقولون الإلهية لا تحصل إلا بالقدرة والخلق والإيجاد، والعرب يسمون أصل كل شىء "الكرسى"، وتارة يسمى الملك بالكرسى لأن الملك يجلس على الكرسى فيسمى الملك باسم مكان الملك)[٢٢]، (وربما كنى بالكرسى عن الملك ويقال كرسى ويراد منطقة نفوذه ومتسع قدرته)[٢٣]، وهذا هو معتمد كثير من علماء التفسير وهو أن المراد من الكرسى – هنا– السلطان والقدرة فيكون معنى قوله تعالى:

﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾، أحاطت قدرته السماوات والأرض[٢٤]، ومما يدعم هذا التأويل – عند هؤلاء – أن الجمل السابقة على هذه الجملة ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾، أعنى قوله تعالى: ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾، تفيد أن المراد من الكرسى إحاطة مقام السلطنة الإلهية بكل شىء فيتعين للكرسى من المعنى أنه المقام الربانى (الذى يقوم به كل ما فى السماوات والأرض من حيث أنها مملوكة مدبرة.... ويتعين للسعة فى المعنى أنها حفظ كل شىء مما فى السماوات والأرض بذاته وآثاره ولذلك ذيله بقوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾[٢٥]

الرأى الثالث:

ومن المتكلمين من أول الكرسى فى هذه الآية بالعلم، ونجد هذا التأويل عند بعض المعتزلة ومن سار على طريقتهم أو وافقهم حيث نجد الزمخشرى فى الكشاف يقول: فى

تفسير قوله تعالى: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ﴾ (وسع علمه) وسمى العلم كرسيًا تسمية بمكانة الذى هو كرسى العالم) [٢٦]. وكذلك فعل القاضى عبد الجبار فى كتابه تنزيه القرآن عن المطاعن.[٢٧]

وقد حكى الرازى هذا التأويل فقال: (القول الثالث أن الكرسى هو العلم لأن العلم موضع العالم وهو الكرسى فسميت صفة الشىء باسم مكان ذلك الشىء على سبيل المجاز، لأن العلم هو الأمر المعتمد عليه، والكرسى هو الذى يعتمد عليه، ومنه يقال للعلماء كراسى لأنهم الذين يعتمد عليهم كما يقال لهم أوتاد الأرض). [٢٨]

ومن المفسرين من نسب هذا التأويل لابن عباس ومجاهد حيث قال إن المراد من الكرسى العلم، فمعنى الآية:

﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾

وسع علمه السموات والأرض عند ابن عباس ومجاهد). [٢٩]

وقد أنكر ابن قتيبة هذا التأويل الاعتزالى فقال: (وجاءوا على ذلك بشاهد لا يعرف وهو قول الشاعر: ولا يكرسىء علم الله مخلوق، كأنه عندهم ولا يعلم علم الله مخلوق، والكرسى غير مهموز ويكرسئ مهموزًا، يستوحشون أن يجعلوا لله كرسيًا أو سريرًا، ويجعلون العرش شيئًا آخر) [٣٠]

الرأى الرابع:

وينكر فخر الدين الرازى هذا الرأى ويقرر أنه هو (ما اختاره القفال وهو أن المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه) [٣١]، والقفال من المفسرين الذين كان لهم ميول اعتزالية فى أول أمره وهو نفس الرأى الذى قال به القاضى البيضاوى فى تفسير آية الكرسى حيث قال: هذا تصوير لعظمته وتمثيل مجرد ولا كرسى فى الحقيقة ولا قاعد) [٣٢]، ونجد هذا الرأى عند الزمخشرى فى الكشاف حيث يقول: (إن كرسيه لم يضق عن السماوات والأرض لبسطته وسعته، وما هو إلا تصوير لعظمته، وتخييل فقط ولا كرسى ثمة ولا قعود ولا قاعد كقوله تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾ (الزمر:٦٧)، من غير تصور قبضة ويمين، وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسى، ألا ترى إلى قوله: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ ﴾ (الأنعام:٩١) [٣٣]، ونجد أن تقريرًا واسعًا لهذا الرأى عند الفخر الرازى فى تفسيره الكبير حيث يقول: (إنه تعالى خاطب الخلق فى تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه فى ملوكهم وعظمائهم. من

ذلك أنه جعل الكعبة بيتًا له يطوف الناس به كما يطوفون ببيوت ملوكهم، وأمر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم. فعلى هذا القياس أثبت لنفسه عرشًا فقال: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ (طه:٥)، ثم أثبت لنفسه كرسيًا فقال: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾ [٣٤]

وقد هوجم هذا الرأى هجومًا واسعًا وشديدًا من بعض المفسرين كما جاء فى كتاب الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال للإمام ناصر الدين أحمد بن المنير الاسكندرى المالكى حيث وصف قول الزمخشرى إن ذلك تخييل لعظمة الله بأنه (سوء أدب فى الإطلاق، وبعد فى الإضرار فإن التخيل إنما يستعمل فى الأباطيل، وما ليست له حقيقة صدق، فإن يكن معنى ما قاله صحيحًا فقد أخطأ فى التعبير عنه بعبارة موهمة لا مدخل لها فى الأدب الشرعى). [٣٥]

وأود أن أبين – هنا – أن هذا التأويل عند الزمخشرى لما جاء فى قوله تعالى ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾، لا يختلف عن تأويل الكرسى بالعلم حيث هو قائم على أصل لغوى فكلاهما تأويل مجازى وإن كان تأويل الزمخشرى قائمًا على أصل عقلى.

وحتى يتضح الأمر جليًا فإننا نتساءل ما المراد بالقياس فى عبارة الفخر الرازى، وما المقصود بالتمثيل والتخييل فى كلام الزمخشرى؟ والجواب: أن المراد بالقياس – هنا– ليس هو القياس الفقهى القائم على مجرد التشابه بين المقيس والمقيس عليه، ومنه قياس الغائب على الشاهد المستخدم فى علم الكلام فيما يتعلق بالصفات الإلهية، وإنما هو قياس المساواة القائم على المساواة فى النسب كما نقول: العقل بالنسبة للروح كالبصر بالنسبة للجسد؛ والملاحظ أن تأويلات المعتزلة للآيات الموهمة بظواهرها للتشبيه يمكن صياغتها فى شكل قياس للمساواة هكذا: القدرة والنعمة لله تعالى كاليد للإنسان، والوجود لله تعالى كالوجه للإنسان، والملك والسيطرة لله تعالى كالجلوس على العرش للملك، وكذلك الأمر فى الكرسى فى نسبته لله تعالى يدل على عظمة الله تعالى وكبريائه وعلمه الشامل لكل الموجودات، وهذه كلها دلالات التزامية مجازية وهى قائمة على تأويلات مجازية لها أصل فى اللغة أو يمكن أن يدركها العقل كما فى آية الكرسى توصلاً إلى تنزيه الله تعالى عن المشابهة – لمخلوقاته تطبيقًا لقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ (الشورى:١١)، ويؤيد هذا ما أورده الغزالى على لسان الفلاسفة المسلمين بشأن البعث الجسمانى من القول بأن (ما ورد فى

الشرع "أمثال" ضربت على حد أفهام الخلق كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخباره "أمثال" على حد فهم الخلق).[٣٦]

وإذن فقد جاء هذا التأويل لآية الكرسي – حسب هذا الرأى الرابع – على أساس متفق عليه بين جمهور المتكلمين معتزلة وأشاعرة ومن سار على طريقتهم، بجواز التأويل المجازى إذا دعت الضرورة إليه. وهذا هو ما رآه الزمخشرى وهو معتزلى، والقاضى البيضاوى، وهو سنى، وقال به القفال وهو من المفسرين الذين كانت لهم ميول اعتزالية، وأما فخر الدين الرازى الذى ذكر هذه الآراء كلها فقد قبل الرأى الأول القائل بأن الكرسى فى قوله تعالى: ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾، هو جسم عظيم وانه لا امتناع فى القول به فوجب القول باتباعه.

ثانيًا: العرش:

لفظ العرش فى القرآن الكريم،

ورد ذكر العرش فى القرآن الكريم فى آيات عديدة سواء فيما يتعلق بالله عز وجل أم فيما يتعلق بأحد من خلقه منها..

١ - قوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (الأعراف:٥٤).

٢ - وقوله تعالى: ﴿ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ (التوبة:١٢٩).

٣ - وقوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ (طه:٥).

٤ - وقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء:٢٢).

٥ - وفى حق يوسف عليه السلام قال تعالى: ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ (يوسف:١٠٠).

٦ - وقال تعالى فيما يتعلق بملكة سبأ: ﴿ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾ (النمل:٢٣).

أحاديث العرش:

كما وردت فى السنة النبوية أحاديث عديدة عن العرش منها..

١ - عن أبى ذر رضي الله عنه أن النبى ﷺ قال: **«آيتان أوتيتهما من كنز تحت العرش، ولم يؤتهما نبى قبلى»**، يعنى الآيتين من آخر سورة البقرة[٣٧]

٢ - عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبى ﷺ قال: **«إن أرواح الشهداء فى جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوى إلى تلك**

القناديل»[٣٨]

٣ - عن أبى هريرة ﷺ أن النبى ﷺ قال: «**سبعة يظلهم الله فى ظل عرشه يوم لا ظل إلا ظله**»[٣٩]

٤ - عن عمران بن حصين ﷺ أن النبى ﷺ قال: «**كان الله ولم يكن شىء غيره وكان عرشه على الماء، وكتب فى الذكر كل شىء هو كائن، وخلق السماوات والأرض**».[٤٠]

لفظ العرش فى اللغة:

لقد ورد لفظ العرش فى اللغة على معان منها:

١ - العرش سرير الملك، وعرش البيت سقفه، والعرش والعريش ما يستظل به، والعرش عريش الكرم وهو أيضًا من خشب والجمع عرش بضمتين كقليب وقلب ومنه قيل لبيوت مكة إنها عرش لأنها بميدان تنصب ويظلل عليها، وفى الحديث: «**تمتعنا مع رسول الله ﷺ وفلان كافر بالعرش**».

٢ - كما يطلق العرش على الملك والسلطان والعز ومنه قول زهير:

تداركتما عبسًا وقد ثل عرشها

وزبيان إذ زلت بأقدامها النعل

وقولهم ثل عرشه على ما لم يسم فاعله أى وهى أمره وذهب عزه.[٤١]

٣ - كما يطلق العرش ويراد به أربعة كواكب صغار أسفل من العواء ويقال لها عرش السماك، وعجز الأسد، والجنازة ومنه اهتز العرش لموت سعد بن معاذ، واهتزازه فرحه).[٤٢]

آراء المفسرين فى العرش:

وقد جاءت آراء المفسرين – فى بيان المقصود بالعرش وعلاقة الله عز وجل به – معتمدة على ما جاء فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وكتب اللغة، بالإضافة إلى اتجاهاتهم المذهبية سواء أكانت كلامية أم صوفية أم فلسفية، وهى تدور حول أن العرش إما سرير الملك، أو السلطان والعزة، أو فلك الأفلاك عند الفلاسفة، أو قلب الإنسان الكامل عند الصوفية.

ويعرِّف الشريف الجرجانى العرش فى كتابه التعريفات على الوجه التالى:

(العرش الجسم المحيط بجميع الأجسام، وسمى به لارتفاعه، أو للتشبيه بسرير الملك فى تمكنه عند الحكم لنزول أحكام قضائه وقدره، لا جسم ولا صورة ثمة)[٤٣]، فالجرجانى يرى أن عرش الله عز وجل، إما أنه جسم عظيم محيط بجميع أجسام العالم، لأن جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات إما أجسام أو أعراض قائمة بالأجسام، أو يؤول العرش بالسلطنة والقدرة، ولا جسم ولا صورة ثمة، وهذا تأويل مجازى وسائغ فى اللغة.

كما نجد تعريفًا آخر عند صاحب كتاب كشاف اصطلاحات الفنون حيث يقول: "العرش بالفتح وسكون

الراء المهملة فى لسان أهل الشرع هو الذى سماه الحكماء فلك الأفلاك والعرش عند الصوفية قلب الإنسان الكامل كما فى كشف اللغات".(٤٤)

وقد وجد المفسرون أن الله عز وجل قال: ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ﴾ (البروج:١٥)، فقالوا: إن فيها قراءتين: المجيد بالرفع، فيكون صفة لله تعالى، والمجيد بالخفض فيكون صفة للعرش "ثم قالوا: (إن مجد الله عظمته بحسب الوجود الذاتى، وكمال القدرة والحكمة والعلم، وعظمة العرش علوه فى الجهة، وعظمة مقداره، وحسن صورته وتركيبه، فإنه قيل: العرش أحسن الأجسام تركيبًا وصورة) (٤٥). والعرش عند هؤلاء المفسرين هو جسم عظيم لا يعرف قدره إلا الله عز وجل.

ووجد المفسرون أن الله عز وجل قال: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ﴾ (غافر:١٥)، فقال بعض الأغمار من المشبهة: (إن المراد بالدرجات السماوات، وبقوله: ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ﴾، إنه موجود فى العرش فوق سبع سموات). (٤٦)

ويرى الفخر الرازى: "أنه يجوز أن يكون المراد بالعرش السرير، ويكون جل جلاله، خلق سريرًا فى سمائه فى غاية العظمة والجلالة بحيث لا يعلم عظمته إلا هو ومن يطلعه عليه".(٤٧)

ومن المفسرين من ذهب إلى التأويل المجازى للفظ العرش فقد قال القفال: "ذو الملك والسلطان، كما يقال: فلان على سرير ملكه، ، إن لم يكن على السرير، كما يقال: ثل عرش فلان إذا ذهب سلطانه"(٤٨)، ويكون معنى قوله تعالى ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ﴾، إنه تعالى مالك العرش ومدبره وخالقه، أى مخرجٌ له من العدم إلى الوجود، يقول الفخر الرازى: "والفائدة فى تخصيص العرش بالذكر هو أنه أعظم الأجسام، والمقصود بيان كمال الهيئة، ونفاذ قدرته، فكل ما كان محل التصرف والتدبير أعظم كانت دلالته على كمال القدرة أقوى"(٤٩)

حملة العرش:

كما وجد المفسرون أن هناك آيات فى القرآن الكريم وأحاديث فى السنة النبوية المطهرة تنص على أن هناك حملة للعرش وأنهم من الملائكة فقد قال الله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ﴾ (الزمر:٧٥)، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ (غافر:٧)، وقال تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ (الحاقة:١٧).

وقد حمل جمهور المفسرين الآيات على ظاهرها، لأن العرش جسم والملائكة أجسام، ولا مانع (أى لا

استحالة) فى حمل الأجسام للأجسام، وقد وجدنا الزمخشرى، وهو من المفسرين ذوى النزعة الاعتزالية ينحو منحى أهل الظاهر هنا، ففى قوله تعالى: ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾ (الحاقة:١٧)، يقول "ثمانية: أى ثمانية منهم – أى الملائكة" وعن رسول الله ﷺ: " هم اليوم أربعة، فإذا كان يوم القيامة أيدهم الله بأربعة آخرين فيكونون ثمانية أملاك أرجلهم فى تخوم الأرض السابعة، والعرش فوق رؤوسهم وهم مطرقون مسبحون".

وعن الحسن: الله أعلم كم هم، أثمانية؟ أم ثمانية آلاف؟ وعن الضحاك: ثمانية صفوف، لا يعلم عددهم إلا الله"(٥٠)

ويرى فخر الدين الرازى أن فى قوله تعالى: ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ ﴾ دلالة على أن الله سبحانه وتعالى منزه عن أن يكون فى العرش، كما يقول المشبهة المجسمة فيقول "ولا شك أن حامل العرش يكون حاملاً لكل من فى العرش، فحينئذ يكونون حافظين لإله العالم، والحافظ القادر أولى بالإلهية، والمحمول المحفوظ يكون أولى بالعبودية، فحينئذ ينقلب الإله عبداً، والعبد إلهًا، وذلك فاسد، فدل هذا على أن إله العرش والأجسام متعال عن العرش والأجسام"(٥١)

استواء الله على العرش:

وينبغى أن نتحدث – هنا – عن مسألة استواء الله عز وجل على عرشه، هذه المسألة التى شغلت مفكرى المسلمين على اختلاف مذاهبهم.

وننبه هنا إلى أن الله تعالى ذكر قوله: ﴿ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾، فى سبعة مواضع من القرآن الكريم:

أحدها: فى الأعراف. وثانيها: فى يونس. وثالثها: فى الرعد. ورابعها: فى طه. وخامسها: فى الفرقان. وسادسها: فى السجدة. وسابعها: فى الحديد.

ويقرر فخر الدين الرازى أنه ذكر "فى كل موضع فوائد كثيرة، فمن ضم تلك الفوائد بعضها إلى بعض كثرت وبلغت مبلغًا كثيرًا وافيًا بإزالة شبه التشبيه عن القلب والخاطر"(٥٢)

وقبل أن نتناول الآراء فى هذه المسألة فإننا نقرر أن لفظ الاستواء جاء فى اللغة على معان عديدة، فقد جاء بمعنى العلو والاستقرار، تقول: استوى على ظهر دابته، أى استقر؛ واستوى أى استولى وظهر، ومنه قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق

من غير سيف ودم مهراق

كما جاء استوى بمعنى اعتدل؛ واستوى الرجل إذا بلغ أشده، أو أربعين سنة، وأيضًا استوى إلى السماء صعد أو عمد، أو قصد أو أقبل عليها(٥٣).

ولم تخرج آراء المفسرين لقوله تعالى: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ فى الغالب عن هذه المعانى التى جاءت فى لغة العرب. ويمكننا أن نقول: - هنا - إن المذاهب بحسب الضبط والاستقراء كانت هى: المشبهة، والمثبتة، والمؤولة، والمفوضة، وسنتناول آراء كل مذهب على الوجه التالى:

المشبهة:

أثبت المشبهة الاستواء صفة لله عز وجل على مقتضى الحس، إلا أن بعضهم قال: إنها صفة من صفات الذات، وبعضهم قال: إنها من صفات الفعل، وبعضهم قال: الاستواء هو القعود والجلوس وهو صفة ذاتية، وبعضهم قال: إن الله تعالى على عرشه قد ملأه كذا، وأنه مماس للعرش، والكرسى موضع قدميه(٥٤)، وقال بعض الكرامية: إن معبوده على العرش استقرارًا، وأنه بجهة فوق ذاتًا، وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا"(٥٥).

المثبتة:

الأشاعرة: أثبت الأشعرى والباقلانى الاستواء صفة لله تعالى لورود الخبر بها، ولكنهما نفيا الكيفية والمجاورة والمماسة(٥٦). وقد ذُكِرَ أن الأشعرى ذهب إلى أن الاستواء من صفات الفعل، وأن الله تعالى فعل فى العرش فعلاً سماه استواء، كما فعل فى غيره فعلاً سماه رزقًا ونعمة أو غيرهما من أفعال الله تعالى، يقول البغدادى: فاستواؤه على العرش فعل أحدثه فى العرش سماه استواء، كما أحدث فى بنيان قوم فعلاً سماه إتيانًا، ولم يكن ذلك نزولاً ولا حركة، وهذا هو قول أبىالحسن الأشعرى"(٥٧). ولكن إمام الحرمين الجوينى قد أنكر هذا الرأى فقال: "وهذا وإن ذكره شيخنا – أى الأشعرى – فلم يذكره مرتضيًا له؛ وفيه وجه من البعد، فإن المستوى بمعنى فاعل الاستواء فى غيره بعيد فى قضية اللغة"(٥٨).

الحنابلة: وأثبت الحنابلة الاستواء إلى الله عز وجل، إلا أن بعضهم قال: إن الاستواء صفة من صفات الذات، وبعضهم قال: إنها من صفات الفعل، وبعضهم قال: الاستواء هو الجلوس والقعود وهو صفة ذاتية، وبعضهم قال: يجب حمل الاستواء على ظاهره وهو العلو والارتفاع، ولكن ليس الظاهر اللائق بالبشر، وإنما الظاهر اللائق بجلال الله تعالى، ومن هنا نجد ابن تيمية يعبر عن مذهب الحنابلة ويقول: "إن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به"(٥٩)

ويقول: "ونحن نعلم معناه، وأنه العلو والاعتدال، لكن لا نعلم الكيفية التى اختص بها الرب التى يكون بها مستويًا من غير افتقار منه إلى العرش، بل مع حاجة العرش إليه"(٦٠)

المؤولة:

أما أصحاب التأويل فقد قالوا: باستحالة حمل الاستواء على العرش على أنه صفة من صفات الله عز وجل، كما منعوا حمله على ظاهره بمعنى الجلوس والحلول فى العرش والاستقرار فوقه، والعلو والارتفاع عليه؛ وأتوا بأدلة عقلية عديدة على منع حمل الاستواء على معنى من تلك المعانى، لأنها تقتضى الجسمية والحاجة والحدوث، وكل ذلك فى حق الله عز وجل محال، لأن الله عز وجل واجب الوجود لذاته، وهو الغنى، والعالم كله فقير محتاج إليه، ومن ذلك العرش الذى هو جسم من خلق الله تعالى، ولما لم يمكن – أى استحال – حمل الاستواء على ظاهره لأنه محال على الله تعالى أن يوصف به، فقد رأى أصحاب التأويل وجوب صرف لفظ الاستواء عن ظاهره، وحمله على معنى آخر مجازى يحتمله اللفظ ويليق بجلال الله تعالى؛ ومن هذه المعانى ما يلى:

١ - **الاستواء بمعنى الاستيلاء:** وقد رأى أصحاب التأويل أنه يمكن حمل الاستواء فى قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ (طه:٥)، وغيرها من الآيات، على الاستيلاء والغلبة والقدرة والقهر، إذ إن هذه المعانى سائغة فى اللغة نثرًا وشعرًا، فإنه يقال: استوى الملك على الإقليم إذا استولى على مقاليد الملك فيه؛ وقال الشاعر:

فلما علونا واستوينا عليهم
تركناهُمُ صرعى لنسر وكاسر

وقال الآخر:

إذا ما غزا قومًا أباح حريمهم
وأضحى على ما ملكوه قد استوى[٦١]

ويرى أصحاب هذا التأويل أن المراد بالاستيلاء – هنا – فى حق الله تعالى هو القدرة التامة الخالية من المنازع والمدافع والمعارض.(٦٢)وأما تخصيصه تعالى العرش بالذكر، مع أنه تعالى قادر على جميع الأشياء الممكنات، فلأنه سبحانه فاعل مختار، وله أن يخصص بالذكر ما يشاء. وقد خصَّ الله العرش بالذكر فى قوله تعالى:

﴿ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ (التوبة:١٢٩)، وذلك لعظم العرش، وإن كان ربا لغيره من المخلوقات، وهذا كقوله تعالى:

﴿ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (الكهف:١٤)، وإن كان ربًا لغيرهما. وإذا كان الله مستويًا على العرش وهو أعظم المخلوقات، فإنه يكون مستويًا على غيره لا محالة[٦٣].

٢ - **الاستواء بمعنى القصد إلى الشىء** كقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ﴾ (البقرة:٢٩)، أى قصد خلقها، ويكون معنى قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾، قصد إلى خلق العرش، ويكون معنى

(على) فى هذه المواضع بمعنى (إلى). يقول الجوينى: "وذكر بعض الأئمة فى تأويل الآية أن معنى الاستواء القصد والإرادة، واستوى الرب على عرشه قصد إلى فطرته وخلقه وإبدائه وإرادته وتدبيره وتقديره على ما أراد. وقد سئل سفيان الثورى عن هذه الآية؟ فحمل الاستواء على هذا المحمل، واستشهد بقوله: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ ﴾ (فصلت:١١)، يعنى قصد وأراد خلقها"[٦٤].

تأويل العرش:

وحتى يتخلص بعض أصحاب التأويل من ظاهر آية الاستواء التى رأوا أن معناها محال فى حق الله تعالى، فقد ذهبوا إلى تأويل لفظ العرش على معنى الملك وبناءً عليه يكون معنى قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ أن الملك ما استوى لأحد غيره، وقد استشهدوا على ذلك باللغة، فإنه يقال: ثل عرش بنى فلان إذا زال ملكهم، وقال الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلت عروشهم
وأودت كما أودت إياد وحمير[٦٥]

وقال متمم بن نويرة:

عروش تفانوا بعد عز وأمة
هووا بعدما نالوا السلامة و البقا

وأراد بالعروش ملوكا انقرضوا، وقال سعيد بن زائدة الخزاعى فى النعمان بن المنذر:

قد نال عرشا لم ينله نائل
جن ولا إنس ولا ديار

وأراد بالعرش الملك والسلطان. وقال النابغة:

بعد ابن جفنة وابن هاتك عرشه
والحارثين يُؤَمِّلُون فلاحًا[٦٦].

المفوضة:

وأما المفوضة فهم الذين يرجعون إلى طريقة السلف الصالح – من الصحابة والتابعين – فى أمر العقائد، وهى الإيمان والتسليم بدون خوض ولا بحث ولا تفتيش، وتفويض المعانى – فى المتشابهات بدلالاتها – إلى رب العالمين، والاستسلام والتسليم، والقول آمنا وصدَّقنا: كلٌّ من عند ربنا. وكانوا يرون أن هذه الطريقة أسلم وآمن فى الوصول إلى الجنة والفوز برضا رب العالمين.

ويصور أمام الحرمين مذهب السلف فى هذه النصوص التى يوهم ظاهرها التشبيه فيقول: "وذهبت أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب سبحانه.

والذى نرتضيه رأيًا وندين به عقدًا: اتباع سلف الأمة، فالأولى الإتباع وترك الابتداع، والدليل السمعى القاطع فى ذلك: أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة، وقد درج صحب النبى ﷺ على ترك التعرض لمعانيها، ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام،

والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يؤلون جهدهم فى ضبط قواعد الملة، والتواصى بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها... فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين ولا يخوض فى تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تعالى[٦٧]

خاتمة:

مما سبق نستطيع أن نخلص إلى أن لفظى الكرسى والعرش وردا فى القرآن الكريم وفى السنة الصحيحة سواء فيما يتعلق بالله عز وجل أم فيما يتعلق بغيره، وما يهمنا هو ما يتعلق بالله عز وجل لما يترتب عليه من أمور عقائدية فيما يجب وما يجوز وما يستحيل فى حق الله تعالى. وقد أظهرت هذه الدراسة أن لفظى الكرسى والعرش يمكن حملهما على معناهما الظاهر؟ وأن كلاً منهما جسم كبير من مخلوقات الله عز وجل ولا يمتنع فى العقل حملهما على هذا المعنى، بيد أن من المؤولة من ذهب إلى أن فى الكرسى والعرش تأويلات متعددة وخاصة فيما يتعلق بمسألة استواء الله على العرش، كما انتهى البحث إلى أن السلف من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم. رأوا السلامة فى التسليم وتفويض المعنى إلى رب العالمين.

أ.د. عبد العزيز سيف النصر

الهوامش:

(١)حسن لذاته أخرجه بن أبى شيبة (١/ ٤٧٧ ، رقم ٥٥١٧) والطبرانى فى الأوسط (٢/ ٨٤) وأبو يعلى (٧/ ٢٢٨رقم٤٢٢٨) قال المنذرى (٤/ ٢١١) رواه ابن أبى الدنيا ، والطبرانى فى الأوسط بإسنادين أحدهما جيد قوى، وأبو يحيى مختصرا ، ورواته رواة الصحيح.

(٢) حسن لذاته أخرجه البزار(١/ ٤٥٧رقم ٣٢٥)، وأبو الشيخ فى العظمة (٢/ ٥٤٨) والضياء (١/ ٢٦٣رقم ١٥١) وقال إسناده حسن .

(٣)حديث حسن لذاته أخرجه الدار قطنى فى الصفات (١/ ٣٠ رقم ٣٦)

(٤)أخرجه عثمان بن سعيد الدارمى فى كتاب النقض على بشر المريسى العنيد (صـ٣٠. رقم ١٩)

(٥)أبو بكر الرازى: مختار الصحاح صد ٥٦٧. والجوهرى: الصحاح ج٣ صـ٩٧٠.

(٦)الأصفهانى مفردات غريب القرآن ج١ صـ٤٥٦.

(٧)الفخر الرازى: التفسير الكبير ج٧ صـ١٢.

(٨)الفيروز بادى: القاموس المحيط صـ٧٣٥.

(٩)الجوهرى الصحاح ج٣ صـ٩٧٠.

(١٠)مفردات غريب القرآن ج١ صـ٤٥٦.

(١١) الصحاح ج٣ صـ٩٧٠.

(١٢) مفردات غريب القران ج١ صد ٤٥٦.

(١٣) صدر الدين الشيرازى: تفسير القرآن الكريم ج٥ ص ١٣٨ -١٣٩.

(١٤) نفس المرجع ج٧ ص١٢ وصدر الدين الشيرازى: تفسير القرآن الكريم ج٥ ص ١٤١.

(١٥) صدر الدين الشيرازى: تفسير القرآن الكريم ج٥ صـ١٤٢.

(١٦) ابن كثير: تفسير ج١ صـ٣١٠.

(١٧) ابن كثير:تفسير القرآن ح١ ص٣١٠

(١٨) صدر الدين الشيرازى تفسير ج٥ص٤٣.

(١٩) الفخر الرازى: تفسر ج٧ ص ١٢.

(٢٠) الفخر الرازى: تفسر ج٧ صـ١٣.

(٢١) صدر الدين الشيرازى تفسير ج٥ ص ١٣٩.

(٢٢) الفخر الرازى: تفسير ج٧ صـ١٣.

(٢٣)الطباطبائى: الميزان فى تفسير القرآن ج٢ صـ٣٥٢. - والزمخشرى: الكشاف ج١ صـ١٥٤.

(٢٤) صدر الدين الشيرازى : تفسير القرآن الكريم ج٥ ص٣٥٣.

(٢٥)الطباطبائى: الميزان فى تفسير القرآن ج٢ صـ٣٥٢.

(٢٦)الزمخشرى: الكشاف ج ١ صد ١٥٤.

(٢٧) القاضى عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن صـ٥١.

(٢٨)الفخر الرازى: تفسير ج٧ صد ١٣.

(٢٩) صدر الدين الشيرازى: تفسير القرآن الكريم ج٥ صـ١٤٩.

(٣٠) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث صـ٦٧. والاختلاف فى اللفظ صـ٢٤٠. ضمن مجموعة.

(٣١) الفخر الرازى: تفسر ج٧ صـ١٣ والقفال من المفسرين الذين كانت له ميول اعتزالية فى أول الأمر.

(٣٢) البيضاوى: تفسير ج١ ص ٥٥٨.

(٣٣)الزمخشرى: الكشاف ج١ ص ١٥٣ -١٥٤

(٣٤) الفخر الرازى: تفسير ج٧ صـ١٣.

(٣٥)أحمد بن المنير: الإنتصاف فيما تضمنه الكشاف من الإعتزال بذيل الكتاب الكشاف للزمخشري ج١ صد ١٥٣.
(٣٦) ٣٦ الغزالي: تهافت الفلاسفة صد ٢٨٩.
(٣٧) صحيح أخرجه أحمد (١٥١/٥ رقم٢١٣٨١) قال الهيثمى (٣١٢/٦)رواه أحمد بأسانيد أحدها رجال الصحيح.
(٣٨) صحيح أخرجه مسلم (١٥٠٢/٣ رقم١٨٨٧) والترمذى (٢٣١/٥رقم٣٠١١) وقال حسن صحيح.
(٣٩) صحيح (أخرجه أحمد ومسلم وابن حبان والطبرانى والحاكم والنسائى عن أنس).
(٤٠) صحيح (أخرجه أحمد والبخارى ومسلم والنسائى وابن حبان عن أبى هريرة، والترمذى وقال حسن صحيح).
(٤١) صحيح (أخرجه أحمد والبخارى ومسلم والدراقطنى فى الصفات).
(٤٢) حسن لذاته أخرجه أبو داود (٢٣٢/٤ رقم ٤٧٢٧) وابن عساكر (٦٠/٤٣) وأخرجه أيضا ابن أبى حاتم، كما فى تفسير ابن كثير (٤١٥/٤). قال ابن كثير: هذا إسناد جيد رجاله كلهم ثقات، وأبو الشيخ (٣/ ٩٤٨ رقم ٤٧٦) قال الحافظ فى الفتح (٦٦٥/٨) إسناده على شرط الصحيح.
(٤٣)القاموس المحيط ص٧٧٠.
(٤٤) الجرجانى: التعريفات ص٨٠
(٤٥) الفخر الرازى: تفسير ج٣١ ص١٢٤.
(٤٦) الفخر الرازى: تفسير ج٢٧ ص٤٤.
(٤٧) نفس المرجع والصفحة.
(٤٨) نفس المرجع والصفحة.
(٤٩)نفس المرجع والصفحة.
(٥٠) الزمخشرى: الكشاف ج٤ ص١٣٤.
(٥١) الفخر الرازى: تفسير ج ٢٧ ص٢٣.
(٥٢) نفس المرجع ج٤ ص١٣٤.
(٥٣) راجع الجوهرى: الصحاح ج٦ ص٢٣٨٥. والفيروزآبادى القاموس المحيط ص١٦٧٣.
(٥٤) ابن الجوزى: دفع شبه التشبيه ص١٩.
(٥٥) الشهرستانى: الملل والنحل ج١ ص٩٩.
(٥٦) الأشعرى: الإبانة صــ٩ــ والباقلانى: الإنصاف ص٢٥.
(٥٧) البغدادى: أصول الدين ص١١٢-١١٣.
(٥٨) إمام الحرمين الجوينى: الشامل ص٥٥٦.
(٥٩) ابن تيمية: الحموية الكبرى مجموعة الرسائل الكبرى ص٤٣٩.
(٦٠) ابن تيمية : تفسير سورة الإخلاص ص١١٣.
(٦١) انظر البغدادى أصول الدين ص١١٢ــ والرازى: أساس التقديس ص١٥٧.
(٦٢) إمام الحرمين: الشامل ص٥٥٣.
(٦٣) ٦٣ انظر الشامل ص٥٥٤ــ وأساس الدين صــ١٥٨ــ وشرح المواقف ج٨ ص١١٠.
(٦٤) إمام الحرمين: الإرشاد ص٤١.
(٦٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص٢٣٧.
(٦٦) أنظر البغدادى : أصول الدين ص١١٣-١١٤ والإسفرايينى : التبصير فى الدين ص٩٥.
(٦٧) إمام الحرمين : العقيدة النظامية ص٢٣-٢٤.

مراجع للاستزادة:

١. ابن الجوزى: الإمام أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى الحنبلي المتوفى سنة ٥٩٧هـ.
٢. دفع شبه التشبيه والرد على المجسمة تعليق الشيخ محمد زاهد الكوثرى مطبعة الترقى بمصر ١٣٤٥هـ.
٣. ابن المنير: الإمام ناصر الدين أحمد بن المنير الإسكندرى المالكي.
٤. كتاب الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، بذلك كتاب الكشاف للزمخشري.
٥. ابن تيمية: شيخ الإسلام تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرانى الدمشقى المتوفى سنة ٧٢٨هـ.
٦. تفسير سورة الإخلاص المطبعة المنيرية بمصر سنة ١٣٥٢هـ.
٧. العقيدة الحموية الكبرى (ضمن مجموعة الرسائل) ط صبيح سنة ١٩٦٦م.
٨. ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٢١٣-٢٧٦)
٩. تأويل مختلف الحديث مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٦م.
١٠. الاختلاف فى اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة (ضمن مجموعة عقائد السلف) تحقيق د/ على سامى النشار منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٩٧م.
١١. ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد (٥٢٠- ٥٩٥هـ).
١٢. الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة تحقيق د/ محمود قاسم – الأنجلو سنة ١٩٥٥م
١٣. ابن قيم الجوزية : الإمام شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبى بكر ابن سعد بن حريز الزرعى الدمشقى المعروف بابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ.
١٤. اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية المطبعة المنيرية سنة ١٣٥١هـ.
١٥. إعلام الموقعين عن رب العالمين دار الكتب الحديثة بمصر سنة ١٩٦٩م.
١٦. ابن كثير: الإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقى المتوفى سنة ٧٤٤هـ.
١٧. تفسير القرآن العظيم- مكتبة التراث ٢٢ شارع الجمهورية القاهرة سنة ١٤٠٠هـ. سنة ١٩٨٠م.
١٨. ابن ميمون موسى.
١٩. دلالة الحائرين، ترجمة وتقديم حسن أتاى مكتبة الثقافة العربية.
٢٠. الأسفراييني: أبو المظفر الاسفراييني المتوفى سنة ٤٧١ ه
٢١. التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية ط ١ مطبعة الأنوار سنة ١٩٤٠م الأصفهاني.
٢٢. شرح مطالع الأنظار على طوالع الأنوار ط المطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣٢٣هـ
٢٣. الأشعرى: (الإمام: أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى المتوفى سنة٣٣٠هـ.
٢٤. الإبانة عن أصول الدين المطبعة المنيرية بمصر.
٢٥. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: النهضة المصرية سنة ١٩٦٩م
٢٦. الباقلانى: القاضى أبو بكر بن محمد بن الطيب بن الباقلانى توفى سنة ٤٠٣هـ
٢٧. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. مراجعة الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف الناشر: الخانجى بمصر ط ٢ سنة ١٩٦٣م.
٢٨. البغدادى: الأستاذ الإمام عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى الاسفرائينى التميمى المتوفى سنة ٤٢٩هـ.
٢٩. شرح أصول الدين طبعة استانبول سنة ١٩٢٨ م.
٣٠. الفرق بين الفرق تحقيق الشيخ محمد محيى الدين مطبعة صبيح عصر.
٣١. البيهقى: الإمام الحفظ أبو بكر أحمد الحسين بن على البيهقى المتوفى سنة ٤٥٨هـ.
٣٢. كتاب الأسماء والصفات مطبعة السعادة بمصر

٣٣.التفتازاني: سعد الدين عمر التفتازاني، المتوفى سنة ٧٩٣هـ..
٣٤.شرح العقائد النفسية: مطبعة عيسى الحلبي بالقاهرة.
٣٥.شرح المقاصد مطبعة البسنوى سنة ١٣٠٥هـ.
٣٦.التهانوي: الشيخ العلامة محمد على بن على بن محمد التهانوى الحنفى المتوفى بعد ١١٥٨هـ.
٣٧.كشاف اصطلاحات الفنون. منشورات محمد على بيضون دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى سنة ١٤١٨هـ. ١٩٩٨م.
٣٨.الجرجاني: على بن محمد بن على أسيد الزين أبو الحسن الحسينى المعروف بالسيد الشريف الجرجانى الحنفى المتوفى سنة ٨١٦هـ.
٣٩.شرح المواقف مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٠٧م .
٤٠.التعريفات: الدار التونسية للنشر ١٩٧١م.
٤١.الجوهري: اسماعيل بن حماد الجوهري.
٤٢.تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار
٤٣.الجويني: أبو المعالى إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى (٤١٩-٤٧٨)هـ.
٤٤.الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد مكتبة الخانجى سنة ١٩٥٠م
٤٥.الشامل فى أصول الدين تعليق د/ على سامى النشار. منشأة المعارف بمصر سنة ١٩٦٩م.
٤٦.العقيدة النظامية تعليق الشيخ الكوثرى مطبعة الأنوار بمصر سنة ١٩٤٨م.
٤٧.الرازي: الشيخ الإمام محمد بن أبى بكر الرازي.
٤٨.مختار الصحاح: عنى بترتيبه خاطر بك، راجعه وحققه لجنة من علماء العربية الناشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع سنة ١٤٠١هـ. سنة١٩٨١م. لبنان بيروت.
٤٩.الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازى المتوفى سنة ٦٠٦هـ.
٥٠.أساس التقديس فى علم الكلام مطبعة مصطفى الحلبى بالقاهرة سنة ١٩٣٥م.
٥١.التفسير الكبير ومفاتيح الغيب دار الفكر للطباعة والنشر الطبعة الأولى سنة ١٤٠١هـ، سنة ١٩٨١م.
٥٢.الزمخشرى أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشرى الملقب بجار الله المتوفى سنة ٥٢٨.
٥٣.الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل دار المعرفة بيروت – لبنان.
٥٤.الشهرستاني: الإمام أبو الفضل محمد بن عبد الكريم بن أحمد بن أبو القاسم بن أبى بكر المعروف بالشهرستانى (٤٧٩- ٥٤٨)هـ.
٥٥.كتاب الملل والنحل تخريج د/ محمد بن فتح الله بدران الأنجلو سنة ١٩٥٦م.
٥٦.نهاية الإقدام طبعة استانبول.
٥٧.الشوكاني: محمد بن على بن محمد الشوكانى توفى سنة ١٢٥٠هـ.
٥٨.فتح القدير الجامع بين فنى الرواية والدراية من علم التفسير- دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع سنة ١٤٠١هـ. ١٩٨١م.
٥٩.الشيرازي: صدر المتألهين محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازى.
٦٠.تفسير القرآن الكريم: حفظه وضبطه وعلق عليه الشيخ محمد جعفر شمس الدين دار التعارف بيروت، لبنان سنة ١٤١٨هـ. سنة ١٩٩٨م.
٦١.الطباطبائي: الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي.
٦٢.كتاب الميزان فى تفسر القرآن: الطبعة الثالثة دار الكتب الإسلامية طهران سوق السلطانى سنة ١٣٩٧هـ.
٦٣.عبد الجبار: قاضى القضاة أبو الحسن بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الأسد آبادى المتوفى سنة ٤١٥هـ.
٦٤.تنزيه القرآن عن المطاعن- دار النهضة الحديثة بيروت لبنان.
٦٥. شرح الأصول الخمسة مكتبة وهبة بالقاهرة ط الأولى سنة ١٩٦٥م.
٦٦.الغزالي: حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسى أبو حامد الغزالى المتوفى سنة ٥٠٥هـ.

٦٧. إلجام العوام عن علم الكلام المطبعة المنيرية بالقاهرة سنة ١٣٥١هـ.
٦٨. إحياء علوم الدين: المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
٦٩. الاقتصاد فى الاعتقاد، مكتبة الحسين التجارية بالقاهرة.
٧٠. قانون التأويل تحقيق محمد الكوثرى مطبعة الأنوار سنة ١٩٤٠م.
٧١. الفيروزآبادى: العلامة اللغوى مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادى المتوفى سنة ٨١٧هـ.
٧٢. القاموس المحيط تحقيق مكتب تحقيق التراث فى مؤسسة الرسالة – مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ. سنة ١٩٨٦م.

الكسب

عرَّف الباقلانى الكسب عند الأشاعرة بأنه: تصرف فى الفعل مع مقارنة قدرة العبد له وهذا التصرف يكسب الفعل صفة زائدة على مجرد وجوده وهذه الصفة الزائدة هى معنى كونه كسبًا، فالفعل يكتسب بعض الصفات الخارجية التى تعود عليه من نظرة المجتمع له وهذه الصفات سواء كانت سيئة أو حميدة هى أثر اقتران القدرة الحادثة بالفعل، أى أن الكسب على هذا المعنى يعتبر نظرة أخلاقية تعود إلى الفعل فيكون الفعل خيرًا أو شرًا حسب نظرة المجتمع إليه، ومعلوم أن وصف الفعل بصفة خلقية لا ترجع إلى الفاعل فى شىء حسب موقف الأشاعرة وإلى الفعل نفسه؛ بل ترجع إلى الشرع وموقفه من الفعل أمرًا ونهيًا، وهنا لا نجد أثرًا للإنسان الفاعل فى وصف الفعل بل يرجع الأثر إلى شىء خارج عنه سواء كان المجتمع أو الشرع هو الذى يضفى على الفعل صفة الخلقية، وإذا كان الباقلانى قد قصد إلى إثبات أثر القدرة الإنسانية فى صفات الفعل فإن صفات الفعل عندهم ليست مكتسبة من الإنسان الفاعل ولا هى أثر لقدرته بل ترجع هذه الصفة إلى الشرع، فموقفه فى الكسب يجب أن يرتبط بموقفه العام من القضية كلها (أعنى الحسن والقبح) وإلا وقع فى التناقض، لأنه إذا جعل وصف الفعل أثرًا لقدرة الإنسان يكون قد نفى أثر الشرع فى وصف الفعل، وإذا جعله أثرًا لموقف الشرع من الفعل يكون قد نفى أثر القدرة عنه. وأحد الموقفين لازم له بالضرورة على مذهبه.

ويقول الشهرستانى: إن الله تعالى أجرى سنته بأن خلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده الإنسان وتجرد له وسمى هذا الفعل كسبًا، فيكون خلقا من الله تعالى إبداعًا وإحداثًا وكسبا من العبد مجعولاً تحت قدرته[1] غير أن تحقق الفعل فى الخارج ليس أثرا للعبد ولا لقدرته بل يخلقه الله عند إرادة العبد له فى العادة، وينبغى أن يتفطن إلى أن الإرادة التى أثبتها الشهرستانى ليس من خصائصها التأثير فى الفعل إيجادا أو إعداما، وإنما هى تخصص وترجح جانب الفعل أو الترك، أما التأثير فيه إيجادًا أو إعدامًا فهو من خصائص القدرة وليس الإرادة.

وقال بعضهم: إن الكسب هو تعلق القدرة الحادثة بالفعل على غير جهة الحدوث أى أنها تتعلق بصفات الفعل

وليس بإحداثه، وهذا الرأى يرجع إلى رأى الباقلانى .

وقال الإسفراييني: إن حقيقة الكسب من المكتسب وقوع الفعل بالقدرة الحادثة مع انفرادها به، وهذا الرأى يقترب من رأى المعتزلة حيث يثبت الفعل واقعا بالقدرة منفردة، أما تسمية هذا الإحداث كسبا فهو تعصب للمذهب وتقليد له ولا مشاحَّة فى الألفاظ ما دام يثبت أثرًا للقدرة فى مقدورها سواء سمى هذا الآثر كسبًا أو إحداثًا أو فعلاً.

وقال بعضهم: إن قدرة العبد تتعلق بالفعل على وجه واحد فقط أما قدرة الله فتتعلق به من جميع الوجوه، وليس معنى كون الفعل كسبًا من حقائقه التى تخصه بل هو معنى طارئ على مجرد وجود الفعل فكون الفعل كسبا وصف للوجود بمثابة كونه معلومًا وليس من ماهية الوجود كما أشار إلى ذلك الباقلانى فيما سبق .

وهذه التفسيرات فى مجموعها لم تجد لها قبولا لدى غيرهم من مفكرى الإسلام فضربوا بها المثل فى الضعف وعدم الإقناع، فقيل: فى الشىء الضعيف إنه "أوْ هى من كسب الأشعرى" لأن هذه التفسيرات كلها لا تخرج عن نوعين من التفسير: نوع يثبت لقدرة العبد أثرا فى فعله غير أنه يسمى هذا الأثر كسبا، فالخلاف بينه وبين المعتزلة لفظى، وهذا تعصب منه للمذهب كما سبق .

ونوع يلغى أثر القدرة فى فعلها. وهذا لم يقبله عاقل يميز بين الفعل الاختيارى والاضطرارى ولو استقرأنا معنى الكسب فى اللغة والقرآن لم نجد فى واحد منها ما يؤيد ما يذهب إليه الأشاعرة من معان، قال الجوهرى فى الصحاح: الكسب الجمع وهو طلب الرزق يقال كسبت شيئًا واكتسبته وكسبت أهلى خيرا وكسَّبت الرجل مالاً فكسبه وقد جاء الكسب فى القرآن على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: عقد القلب والعزم على شىء ما، قال تعالى: ﴿ لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ﴾ (البقرة:٢٢٥).

الوجه الثانى: كسب المال من التجارة أو غيرها قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ﴾ (البقرة:٢٦٧).

الوجه الثالث: بمعنى السعى والعمل لطلب الرزق وتحصيله، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة:٢٨٦)، و قال تعالى ﴿وَذَكِّرْ بِهِۦٓ أَن تُبْسَلَ نَفْسٌۢ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (الأنعام:٧٠)

فهذا كله بمعنى العمل ولم يرد فى واحد منها أن الكسب بمعنى اقتران الفعل بالقدرة الحادثة أو وقوعه بها أو أنه وصف زائد على وجود الفعل، فليس فى اللغة أو القرآن ما يؤيد تفسيرات الأشاعرة لمعنى الكسب. وقد يقال ليس هناك ما يمنع من استعمال الألفاظ استعمالاً اصطلاحيًا خاصًا، وهذا شىء مستعمل وجائز .

ولكن لا ينبغى أن نفسر آيات القرآن بالمعانى الاصطلاحية الخاصة ولا أن نحمل ألفاظ اللغة وهى عامة على المعانى الاصطلاحية ونفسرها بها .

ومهما يكن من شىء فلقد تطور مذهب الأشعرى فى خلق الأفعال على يد أصحابه من بعده وخاصة المتأخرين منهم، فأبو المعالى الجوينى قد نظر إلى القضية كلها من خلال نظرته إلى التكاليف الشرعية فلا يصح عقلا أن يكلف الله عبده بما لا يقدر على القيام به، ولا يجوز أن يأمره بفعل ما وهو مسلوب القدرة على التأثير فيه، ولا يصح أيضًا أن يهب الله الإنسان قدرة غير مؤثرة فى أفعاله لأن نفى التأثير عن القدرة كنفى القدرة تمامًا، كما لا يصح أن يكون تأثير القدرة فى أحوال الفعل أو صفاته كما يقول الباقلانى، لأن التأثير فى أحوال الفعل كلا تأثير . ثم إن الأحوال عند الباقلانى لا توصف بالوجود أو العدم ... فكيف يعقل التأثير فيها ... ولا بد لنا من نسبة الفعل إلى فاعله، والأمر هنا لا يخلو من أحد الاحتمالات الآتية:

الاحتمال الأول: أن تكون قدرة الله هى المؤثرة فى الفعل على سبيل الاستقلال ولا يكون هناك أثر لقدرة العبد أصلا، وفى هذه الحالة تبطل التكاليف الشرعية؛ لأن من شرط التكليف استطاعة العبد القيام بما كلف به ونفى تأثير قدرته فى مقدورها هو نفى لاستطاعته بالكلية وبذلك يبطل التكليف.

الاحتمال الثانى: أن يقع الفعل بعضه بالقدرة الحادثة وبعضه بالقدرة القديمة و فى هذه الحالة يتحقق شركة العبد لربه فى الخلق ... وهذا ما حكم الشرع ببطلانه، وبالإضافة إلى ذلك فإن الفعل الواحد لا يتجزأ لأنه لا بعض له حتى يقسم إليه .

الاحتمال الثالث: أن يقع الفعل بتأثير القدرة المحدثة على سبيل الاستقلال وفى هذه الحالة يكون العبد مستبدًا بالخلق والاختراع مع أن الشريعة قضت أنه لا خالق إلا الله فبطلت الأقسام الثلاثة فلا يصح نسبة الفعل إلى الله مطلقًا ، ولا إلى الله وإلى العبد على سبيل الشركة، ولا ينسب إلى العبد منفردًا منعًا لاستبداده بالخلق والاختراع، وينبغى أن ننظر إلى الفعل من جهتين مختلفين فالفعل واقع بقدرة

العبد لاشك فى ذلك غير أن السؤال هو: من خلق هذه القدرة؟ لأنها ليست من خلق الإنسان لأنه غير عالم بتفاصيلها فهى ليست من صنعه والله هو الذى خلق هذه القدرة ووهبها للإنسان ليفعل بها، وإذا كان الله هو خالق القدرة وبها يقع فعل الإنسان فيجب أن يضاف الفعل إلى الله خلقًا وإيجادًا واختراعًا، والله قد ملّك العبد إرادة واختيارًا يصرف بهما هذه القدرة، فإذا وقع بالقدرة شىء فيجب أن يضاف ذلك إلى من خلقها وليس إلى من يتصف بها لأن القدرة التى وقع بها الفعل بمثابة الأداة التى يفعل بها الإنسان. والله تعالى خلقها على قدر مُعين، وهيأ للعبد أسباب العمل بها، وسلبه العلم بتفاصيلها، وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه الدواعى المستحدثة، وخلق فيه إرادة الفعل، وعلم أن الفعل سيقع على قدر معين، فوقع الفعل على القدر الذى علمه وبالقدرة التى أحدثها فى العبد. وللعباد اختيارهم واتصافهم بالاقتدار. ولما كانت القدرة من خلق الله تعالى وبها يقع الفعل فيجب أن يضاف الفعل مقدورها إلى الله مشيئة وعلما وقضاء وخلقًا حيث إنه نتيجة ما انفرد الله بخلقه وهو القدرة، ويضاف إلى العبد على جهة غير جهة الخلق والاختراع وهى جهة الكسب، فالعبد فاعل مختار مطالب بالشرائع والأمر فى ذلك كما يقول الجوينى: كالعبد الذى يأذن له صاحبه فى بيع شىء معين فإذا باعه العبد بدون إذن سيده بطل التصرف وإذا باعه بعد إذنه صح تصرفه منه، والبيع فى الحقيقة ينسب إلى السيد وليس إلى العبد لأنه لو لم يأذن السيد لما صح البيع، فالعبد يؤمر بالتصرف ويوبخ ويعاقب على عدم التصرف"[٢].

ويرى الجوينى أن من ينفى أثر القدرة الحادثة فى فعلها يكون مكذِّبا للرسل قاطعًا للشرائع بالكلية لأنه قد تقرر عند أصحاب العقول أن الله تعالى أمر ونهى ومكن من الفعل والترك ثم توعد بالثواب والعقاب فى الآخرة، وتبين النصوص القاطعة أنه أقْدَرَهم على الوفاء بما طالبهم به ومكنهم من التوصل إلى امتثال الأمر والانكفاف عن مواقع الزجر، وَمَن نظر فى كليات الشرائع وما فيها من الاستحثاث على المكرمات والزواجر عن الفواحش والموبقات، وما يتعلق بها من الحدود والعقوبات ثم تلفت إلى الوعد والوعيد وما يجب عقده من تصديق الرسل... ثم استراب فى أن أفعال العباد واقعة على حسب إيثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب فى عقله، أو مستمر على التقليد مصمم على جهله، ففى المصير إلى أنه لا أثر

لقدرة العبد فى فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون [٣].

ولقد رفض الجوينى بعض أدلة الأشاعرة على أن الله خالق أفعال العباد، كالاستدلال بالآية "لا يسأل عما يفعل" "يفعل ما يشاء" .. خالق كل شىء" لأن الاستدلال بمثل هذه الآيات على سبيل قدرة نفى الإنسان إن هى إلا كلمة حق يراد بها باطل، كما صرح الجوينى حقيقة أن الله يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل لكن إثبات هذه الحقائق لا ينفى قدرة الإنسان على فعله كما أن الرب تعالى يتقدس عن الخلف والكذب.

ومع أن الجوينى ينسب الفعل إلى قدرة العبد على سبيل الحقيقة فإنه لا يقول بأن العبد خالق أفعاله لأن هذا الإطلاق يشعر باستقلال العبد فى إيجاد الفعل من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه شيئًا من الاستقلال فإنه فى نفس الوقت يحس بشىء من عدم الاستقلال، فالفعل يسند وجودًا إلى القدرة، والقدرة تستند إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة.

وهكذا بقية الأسباب حتى تنتهى إلى مسبب الأسباب المستغنى بذاته على الإطلاق، وهكذا فإن قدرة العبد سبب فى فعله لكنها غير مستقلة بالتأثير؛ لأن كل سبب مستغن من وجه ومفتقر من وجه آخر، والقول بنفى أثرها يبطل الحسيات والمعقوليات معا، كما أن القول باستقلالها وانفرادها يلغى أثر السبب البعيد فيها . وهو خالق القدرة المحدثة . والقول الحق هو التوسط بأن ينسب الفعل إلى القدرة القديمة من جهة الخلق والقدرة الحديثة على جهة الكسب.

والجوينى يقترب فى موقفه هذا من رأى المعتزلة . فهو يثبت للإنسان قدرة مؤثرة فى أفعاله لكى تصح قضية التكاليف الشرعية، وهذا ما حرص عليه المعتزلة وخاصة القاضى عبد الجبار، ولكن يبقى الخلاف بينهما فى اللفظ دون المعنى والمضمون، لأن كلا الطرفين يؤكد أثر قدرة الإنسان فى فعله، وتسمية هذا الأثر خلقًا أو كسبا ليس بذى شأن لأن كلا منهما يستعمل اللفظ فى غير ما يستعمله الآخر[٤]

وهذا الموقف جعل بعض متأخرى الأشاعرة يتهم الجوينى بالخروج على المذهب والردة عنه إلى مذهب المعتزلة القائلين بحرية الإنسان [٥] وهذا لا يغض من قيمة النظرة الصحيحة التى أخذ بها الجوينى فى موقفه لأن هذا أقرب إلى الحق من رأى الأشعرى والباقلانى على سواء.

ثم انتقلت فكرة الجوينى إلى تلميذه

أبى حامد الغزالى فأخذ بها وأثبت للإنسان قدرة على سبيل الجملة لكنها قدرة ناقصة لأنها لا تتناول إلا بعض الممكنات دون بعض [٦] والذى يقرأ تراث الغزالى يجد أنه نظر إلى القضية من مستويين متمايزين تمامًا :

المستوى الأول وأعنى به نظرته التقليدية التى أخذ بها بمذهب الأشاعرة والتى يحرصون فيها على رفض مذهب المعتزلة وتفنيد أدلتهم التى قدموها للبرهنة على حرية الإنسان سواء كانت هذه البراهين عقلية أم سمعية وفى هذا المستوى نجد الغزالى أشعريًا متأثرًا بأستاذه الجوينى فهو يثبت للإنسان قدرة ويثبت لها تأثيرها فى مقدورها لكن هذا التأثير ليس هو الخلق أو الاختراع وإنما هو الكسب الذى قال به أبو الحسن الأشعرى وهو وقوع الفعل بالقدرة المحدثة .

وفى هذه النظرة التقليدية يعنى الغزالى كغيره من الأشاعرة - بإيراد الحجج التى احتج أبو الحسن الأشعرى والباقلانى والجوينى ليؤكد بها أن الله خالق أفعال العباد تصديقًا لقوله تعالى: ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ (الرعد:١٦)، وأن قدرته تامة لا نقص فيها ، وفى نفس الوقت فإن فعل الإنسان يتعلق بقدرته لكن ليس على سبيل الاستقلال لأنه غير عالم بتفاصيل كسبه ، وانفراد الله بخلق فعل الإنسان لا يخرجه عن كونه مقدورا للعبد أيضا لكن على جهة أخرى غير جهة الخلق وهى جهة الاكتساب ، لأن الله خالق القدرة والمقدور جميعا والقدرة التى وقع بها فعل العبد خلق للرب ووصف للعبد وليست كسبًا ، والفعل الواقع منها خلق للرب ووصف للعبد وكسب له ويسمى الفعل باعتبار تلك النسبة كسبًا ، ولا يرى الغزالى فى ذلك نوعًا من الجبر لأن الإنسان يدرك بعقله التفرقة بين الحركة الاختيارية وبين حركة الرعشة الاضطرارية ، وإذا بطل كون الإنسان مجبورا وبطل كونه مستقلا بفعله لم يبق إلا الاقتصاد فى الاعتقاد فيقال: الفعل واقع بقدرة الله خلقًا وإيجادا وواقع بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالكسب وليس من ضرورة تعلق القدرة بمقدورها أن يكون على جهة الاختراع فقط [٧] .

وتعلق فعل العبد بقدرته على جهة الكسب يثبت له الاختيار فى فعله ولا ينفى أن الكل بخلق الله لأن الاختيار نفسه من خلق الله تعالى ، وفى هذا المستوى التقليدى يهتم الغزالى بتفنيد أدلة المعتزلة التى يحتجون بها على مذهبهم فى حرية الإنسان ، وليس الغزالى بدعًا فى ذلك فإن هذا شأن جميع الأشاعرة ، فلقد تناولوا المشكلة من خلال معالجة المعتزلة لها وتتبعوا أدلتهم بإيراد الاعتراضات التى يمكن

أن يحتجوا بها، ومقصدهم من ذلك هو إبطال مذهب المعتزلة، فلقد كان حرصهم على إبطال مذهب الخصم أكثر من حرصهم على بيان وجه الحق في القضية. ومنهجهم في تناول هذه المشكلة منهج جدلي.

فهم يتناولونها بقولهم: إن قال الخصم كذا قلنا كذا، وإن قيل كذا قلنا كذا، ويمكن أن يعترض عليهم بكذا. ويتضح من هذه الطريقة أنها لا تعنى ببحث القضية وصولا إلى الحق فيها بقدر ما تعنى بإبطال رأى الخصوم. والحقيقة أن هذا المنهج لم يكن وقفا على الأشاعرة وحدهم وإنما كان قاسما مشتركا بينهم وبين المعتزلة.

المستوى الثانى: وأعنى به تلك النظرة الصوفية التى تناول بها الغزالى قضية الحرية الإنسانية. فالغزالى – شأنه شأن جميع الصوفية -نظر إلى الإنسان على أنه أداة مسخرة لتنفيذ أوامر القضاء الأزلى ومقدراته وفى هذا المستوى نجد الغزالى يرجع أفعال الإنسان إلى سببها البعيد محرك الأسباب جميعها وهو الله تعالى. فإرادة الإنسان تخضع فى حركتها لمجموعة من الدواعى والخواطر التى تحركها نحو فعل معين، وهذه الخواطر من خلق الله وليست من خلق الإنسان، واختيار الإنسان لفعل ما يخضع فى حركته لقوة هذه الدواعى أو ضعفها نحو هذا الفعل أو نحو ضده، فالله تعالى إذا خلق اليد سليمة وخلق الطعام اللذيذ وخلق الشهوة للطعام فى المعدة وخلق العلم فى القلب بأن هذا الطعام يسكن الشهوة وأنه لا مانع من تناوله فعند اجتماع هذه الأسباب تنجزم الإرادة الباعثة على تناول الطعام، فانجزام الإرادة بعد تردد الخواطر المتعارضة وبعد وقوع الشهوة للطعام يسمى اختيارًا ولابد من حصوله عند تمام أسبابه، وإذا انجزمت الإرادة بخلق الله تعالى إياها تحركت اليد الصحيحة إلى الطعام لا محالة، فتكون حركة اليد بخلق الله تعالى للقدرة وانجزام الإرادة. ويتضح من هذا التسلسل فى خلق الأسباب أن الغزالى يحرص على تأكيد أن عملية الاختيار ذاتها ليست من صنع الإنسان بل هى نتيجة طبيعية لمجموعة من الأسباب المتقدمة عليها وكلها من خلق الله وليست من خلق الإنسان والعبد محل ومجرى لهذه الأسباب كما صرح الغزالى بذلك" ... فمعنى كونه مجبورًا أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه، ومعنى كونه مختارًا أنه محل لإرادة حدثت فيه جبرًا فإذن هو مجبور فى اختياره..."(٨)

وترتيب هذه الأسباب فى قلب الإنسان يكون حسب ترتيبها فى قضاء

الله فهو ثابت لا يتغير ولا يتبدل، وظهورها بالتفصيل فى فعل العبد يكون أيضًا بقدر معلوم، وعنه عبر القرآن بقوله: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر:٤٩)، وعن القضاء الكلى العبارة بقوله: ﴿ وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر:٥٠).

وأما العباد فإنهم مسخرون تحت مجارى القضاء والقدر، ومن جملة القدر خلق الحركة فى يد الكاتب بعد خلق صفة القدرة فيها، وإذا ظهرت آثار هذه الأسباب وحصلت مسبباتها فى فعل الإنسان فيظن المرء أن الفاعل هو الإنسان حقيقة فيقال فلان قتل فلانًا، وفلان رمى السهم فأصاب و.... وفى الحقيقة أن الفاعل الحقيقى هو الله قال تعالى: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ (الأنفال:١٧)، قال تعالى: ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ﴾ (الأنفال:١٧)، وقال تعالى: ﴿ قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ ﴾ (التوبة:١٤) وعندما تتحير العقول فى بحبوحة عالم الشهادة فمن قائل إنه جبر محض، ومن قائل إنه اختراع صرف، ومن متوسط قائل إنه كسب ولو فتح الله لهم باب السماء فنظروا إلى عالم الغيب والملكوت لظهر لجميعهم

أن كل واحد صادق من وجه، وأن القصور شامل لجميعهم، فلم يدرك واحد منهم كنه هذا الأمر ولم يحط بجوانبه، وتمام علمه ينال بإشراق النور من كوة نافذة إلى عالم الغيب، ومن حرَّك سلسلة الأسباب والمسببات وعلم كيفيتها وكيفية تسلسلها ووجه ارتباط سلسلتها بمسبب الأسباب انكشف له سر القدر، وعلم يقينا أنه لا خالق إلا الله، ولا مبدع سواه [٩] فليس للعبد أن يدفع المشيئة الحالة فى قلبه، ولا انصراف القدرة إلى مقدورها، ولا وجود الحركة بعد بعث المشيئة المقدرة فهو مضطر فى الجميع، وإن كان لظاهره اختيار فهو فى عين الاختيار مجبور[١٠]. وفى هذا المستوى لا نلتقى بالغزالى الأشعرى المقلد وإنما نجد الغزالى الصوفى الذى يتحدث بلسان أصحاب الأحوال والكشف، وهو فى هذا المستوى قد رفض موقف الأشاعرة القائلين بالكسب ورأى أنهم - وإن أصابوا من وجه - فإن القصور شامل لجميعهم.

وعند ابن حزم نجد أن أفعال العباد تتوقف على التوفيق والخذلان، وهما إمداد من الله لمن يشاء له الهداية أو الغواية، فهما خلق الله وما ينبى عليهما يكون خلقا له كذلك، فالله خلق النفس الإنسانية مميزة عاقلة معذبة ملتذة متألمة، وخلق فيها قوتين

متعارضتين هما قوة التمييز وقوة الهوى، وكل واحدة منهما تريد الغلبة لنفسها فإذا عصم الله النفس وأراد لصاحبها خيرًا غَلَّبَ قوة التمييز على قوة الهوى وأمدها بعون من عنده يسمى التوفيق، فتقع أفعال العباد على وفق الأوامر الشرعية فتسمى طاعة، وهذه هى الهداية، وهى من الله، ومن خلقه فى العبد، وإذا أراد ببعض عباده سوءًا أمد قوة الهوى بمدد من عنده يسمى خذلانا فتتغلب على قوة التمييز فتقع أفعاله على خلاف الأوامر الشرعية فتسمى معصية ... وهذا هو الضلال، والنفس وقواها مخلوقة لله تعالى، وكل قوة فيها تجرى أفعالها على ما طبعها الله، ولا يُغَلِّب قوة على أخرى إلا خالق هذه القوى ... وهو الله(١١).

ولفظ الخلق عند ابن حزم من الألفاظ التى ينبغى أن لا تستعمل إلا فى حق الخالق سبحانه لأن هذه الكلمة تعنى الإبداع والاختراع من العدم، وهذا لا يجوز إطلاقه إلا على الله سبحانه وتعالى، فلا يضاف الخلق إلى الإنسان بهذا المعنى . أما إذا استعمل الخلق مضافا إلى الإنسان فيعنى به ظهور الفعل فيه باعتباره محلا له، والله تعالى هو خالق الفعل فيه (١٢)، وعلى هذا التفسير يكون الفعل مخلوقًا لله مفعولاً للعبد، والفعل يقع بقصد الإنسان ومشيئته واختياره ومن ينكر هذه القضية يكون مكابرا للعقل .

يقول ابن حزم: "إن إضافة التأثير إلى من ظهرت فيه من جماد أو عرض أو حى ناطق أو غير ناطق فهو الذى تشهد العقول بصحته وتقضى الشرائع به " (١٣)

" ثم إن الله خلق فينا علما تعرف به أنفسنا الأشياء على ما هى عليه، وخلق فينا مشيئة لكل ما خلق فينا فيسمى فعلا لنا ... وخلق تصرفنا فى الصناعات والعلوم ولم يخلق فى الجمادات شيئا من ذلك، فنحن مختارون قاصدون مريدون مستحسنون، أو كارهون منصرفون بخلاف الجمادات. ولا يجوز القول بأننا مالكون مخترعون لأفعالنا، لأن الملك والاختراع لله وحده إذ كل ما فى العالم مخترع له (١٤)"، فخلق الفعل عند ابن حزم ليس للعبد دخل فيه، وإنما هو من صنع الله، وكونه طاعة أو معصية يرجع إلى التوفيق والخذلان وهما من الله وليس من العبد . إذن ما هو الدور الذى من أجله يصح نسبة الفعل إلى الإنسان ؟ يجيب ابن حزم على ذلك بأن هذه النسبة ترجع إلى ظهور الفعل من الإنسان باعتباره محلا له، وليس باعتبار أنه خالقه ومخترعه . وإذا كان الإنسان يحس من نفسه الاختيار أحيانًا فينبغى أن يعلم أن الاختيار قوة من قوى النفس، والنفس وقواها مخلوقة الله، وقريب من هذا التفسير كان مذهب

الرازى والآمدى، حيث رأيا أن قدرة الإنسان لا تصلح للإيجاد والإحداث وأن العادة قد جرت أن يخلق الله فعل العبد عند تحقيق إرادته الجازمة[١٥].

هذا عرض لمذهب أبى الحسن الأشعرى فى خلق الأفعال أو ما يسمى بحرية الإنسان وكيف تطور المذهب على يد أتباعه من بعده، ويتضح لنا مما سبق أن الأشاعرة كانوا يستعملون الخلق بمعنى الإبداع والاختراع، ولهذا لم ينسبوا إلى الإنسان صفة الخلق لأنه لا خالق بهذا المعنى إلا الله . والمعتزلة يستعملون الخلق؛ بمعنى التقدير للأمور وحسن تأتيها . ولهذا لم يروا حرجًا فى وصف الإنسان بأنه خالق أفعاله، ولو أمعن الطرفان النظر فيما لدى كل منهما لبدا الخلاف بينهما لفظيًا أكثر منه جوهريًا ، فالمعتزلة يعترفون بأن الإنسان لا يقدر على خلق الجواهر ولكنه يخلق الأعراض فقط التى هى حركات وسكنات . ومعلوم أن الأعراض صفات تلحق الجواهر وتقوم بها ، وهذا محل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة فهل قدرة الإنسان صالحة لخلق الأعراض أم لا ؟ نفى ذلك أبوالحسن الأشعرى وبعض أصحابه من بعده، وأجاز ذلك المعتزلة . فالفريقان يتفقان على أن خلق الجواهر من العدم لا يكون إلا لله، ولكن الخلاف بينهما حاصل فى خلق الأعراض فقط .

أدلة الأشاعرة:

ومهما يكن من أمر فإن الأشاعرة قدموا أدلة كثيرة للبرهنة على صحة مذهبهم فى نفى خلق الأفعال عن الإنسان ولابد أن أستعفى نفسى مسبقًا عن ذكر تفاصيل هذه الأدلة لأنها كثيرة ومتنوعة لكنها على سبيل الإجمال تنقسم إلى قسمين:

قسم يحرصون فيه على إيراد حجج المعتزلة على مذهبهم فى حرية الإنسان وتتبعها بالتفنيد والاعتراض ليبطلوا بذلك مذهبهم .

ومعظم الأشاعرة قد عقدوا صفحات كثيرة فى مؤلفاتهم لإبطال مذهب الخصوم فى ذلك . كما جاءت أدلة بعضهم فى صورة ردود على اعتراضات موجهة إليهم من الخصم ...

وسأكتفى هنا بموقف ابن حزم فى رده على بعض اعتراضات المعتزلة .

١ - مما يحتج به المعتزلة أن الله لو كان خالقًا لفعل الإنسان وفيه الكفر والظلم لوجب اتصافه تعالى بما خلق فيكون غاضبًا وساخطًا على ما خلقه فى عبيده، ويرى ابن حزم أن الله قد خلق إبليس وفرعون وهو ساخط عليهما أيضا ، كما خلق الخمر والميسر وهو ساخط عليهما كذلك[١٦] ، ويتضح من رد ابن حزم أنه لا فرق بين خلق المادة أو الجوهر واستعمال المادة نفسها ، فالله خلق العنب وخلق مادة التخمير ولكن

الإنسان هو الذى جمع بينهما فى مادة الخمر فأصبح محرما وكان يمكنه أن يستعمل كلا منهما منفردا فى شىء آخر ينتفع به فيكون حلالا .

٢ ـ لو خلق الله أفعالنا ثم عذبنا على ما خلق فينا لكان فى ذلك طعن فى عدله، ولكن ابن حزم يرفض هذه الحجة لأنه لو لزم ذلك لجاز أن يعذبنا على كل حركة أو إرادة تقع منا. ولو قيل إنه يعذبنا على حركتنا وإرادتنا لقلنا إنه لا يعذبنا إلا على ما خلقه فينا الذى هو ظاهر منا بخلاف أمره، وهو منسوب إلينا مكتسب من جهتنا لإيثارنا إياه لا على ما خلقه فينا [١٧] .

٣ ـ يحتج المعتزلة بأنه لو كان الله خالق الكفر والفسوق والعصيان لوجب الرضا بكل ذلك لأن الرضا بالقضاء والقدر واجب على كل مسلم، ولكن ابن حزم يرى أنه لا يلزم الرضا بكل ما قضى وقدر بل يجب الرضا بما قضى علينا من المصائب دون المعاصى [١٨] .

أما الآيات الواردة فى القرآن التى تسند أفعال العباد إليهم كإضلال الشياطين لهم وإنسائهم إياهم ذكر الله والوسوسة، فإن هذا كله محمول على معنى الإلقاء فى القلب، وهو من الله خلق له فى قلوب الناس، والناسُ محل لهذه المخلوقات ومظهر لها، وابن حزم ليس منفردًا بذكر هذه الاعتراضات وتفنيدها بل هذا شأن معظم الأشاعرة، فلقد فعل ذلك الرازى فى (الأربعين) (ونهاية العقول)، والآمدى فى (غاية المرام)، والجوينى فى (الإرشاد) على اختلاف بينهم فى طريقة المناقشة والاعتراض.

القسم الثانى: وفيه يهتم الأشاعرة بذكر الأدلة التى اعتمدوا عليها فى إقامة مذهبهم على سلب صفة التأثير عن قدرة الإنسان فى أن الله خالق أفعال العباد، والبراهين التى يحتجون بها نوعان: عقلية، ونقلية . فالأدلة العقلية نجدها مكررة بألفاظها أحيانا كثيرة عند جميع الأشاعرة ابتداء من أبى الحسن الأشعرى حتى الرازى من المتأخرين، ومن هذه الأدلة:

١ ـ لا يجوز أن يكون الإنسان خالقا لأفعاله، لأنه لو كان العبد خالقا لها لكان عالما بتفاصيلها، لكنه غير عالم بتفاصيلها فوجب أن لا يكون خالقها [١٩] .

٢ ـ أن قدرة العبد لو كانت صالحة للإيجاد لوجب أن يتعلق بها كل ما من شانه أن يوجد لأن الوجود قضية واحدة فى كل ما من شأنه أن يوجد لأن الإمكان صفة مشتركة بين جميع الممكنات والمؤثر فى الممكنات لابد أن يكون واجبا فى نفسه لأن الممكن لا يؤثر فى الممكن . وهذا يدل على أن قدرة الإنسان لا تعلق لها بإيجاد شىء

من الممكنات[٢٠].

وهاتان الحجتان يمكن الرد عليهما بأن العالم بنفسه فقط هو الذى يعلم تفاصيل الأمور أما العالم بعلم فلا يعلمها إلا على سبيل الإجمال فقط وهو القدر الذى يمكنه الانتفاع به من المعلوم، وكذلك فإن القادر بذاته هو الذى يقدر على جميع الممكنات أما القادر بقدرة فإن بعض الممكنات فقط هى التى تتناولها قدرته دون بعض.

٣ - لو كان العبد خالقًا لفعله لكان قادرا على إعادته ثانيًا لأن الإعادة بمثابة النشأة الأخرى وهى أدخل فى الامكان من الأولى. ولذلك استدل بها المسلمون على قدرة الرب على إعادة الخليقة. وإذا لم تكن القدرة صالحة للإعادة فلا يصح كونها صالحة للخلق[٢١]، ويجاب على هذه الحجة بأن هذا شأن القادر بذاته فقط أما القادر بقدرة فليس من شأنه ذلك.

كما استدل الأشاعرة بكثير من الآيات التى تسند الفعل إلى الله تعالى كقوله: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الصافات: ٩٦)، قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ (غافر: ٦٢) ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾ (الإنسان:٣٠)... إلخ إلى غير ذلك من الآيات التى امتلأت بها كتب الأشاعرة وهى آيات لا يمكن للخصم أن يسلم بوجهة نظر الأشاعرة فيها بسهولة، نظرًا لما فيها من تعسف فى التأويل أحيانًا وخروج بالآية عن مقصودها التى سيقت من أجله أحيانًا أخرى.

ومهما يكن من أمر فهذا عرض لموقف المعتزلة والأشاعرة من حرية الإنسان وقدرته على فعله، ومما سبق يتضح لنا أن من أهم أسباب الخلاف بينهما عدم تحديد معنى المصطلحات والألفاظ التى يتناقشون حولها فى النفى والإثبات، فالمعتزلة يثبتون صفة للإنسان بمعنى التقدير وحسن تأتى الأمور، والأشاعرة ينفون الخلق عن الإنسان بمعنى الاختراع والإبداع من العدم. فلم يلتق الطرفان على معنى واحد فى النفى والإثبات، وكذلك فلقد حرص المعتزلة على تأكيد معنى العدل والحكمة الإلهية لله سبحانه فرأوا ضرورة القول بحرية الإنسان، حتى يكون للتكليف فائدة وللثواب والعقاب معنى ؛ لأن الثواب عندهم من الأمور المستحقة على الله للعباد، أما الأشاعرة فرأوا وجوب تأكيد معنى القدرة وعموم المشيئة وهذا يتعارض مع القول بحرية الإنسان، أما الثواب والعقاب فهما تفضل من الله وليسا بمستحقين للعباد.

فالجهة التى نظر منها المعتزلة غير الجهة التى نظر منها الأشاعرة فلم يلتقيا أيضا على معنى واحد فى المبدأ

الذى يصدرون عنه . وهذا مما عمل على اتساع دائرة الخلاف بينهما .

وإذا كان الأشاعرة قد غالوا فى نفى قدرة الإنسان على فعل شىء أو سلب تأثيرها فيه فإن المعتزلة أيضا قد غالوا فى القول بحرية الإنسان واستقلاله فى فعله حيث جعلوا أفعال العباد غير مقدورة لله تعالى .

موقف السلف:

والموقف الحق فى ذلك هو ما كان عليه سلف الأمة وأئمتها، حيث أثبتوا قدرة الإنسان وقالوا: إنه فاعل لفعله حقيقة لا مجازًا، والله خالق فعله حقيقة لا مجازًا .

فقدرة الله تتعلق بالفعل من جهة الخلق من العدم وقدرة الإنسان تتعلق به من جهة فعله وإحداثه، ويجب أن ينظر إلى هذه القضية من خلال نظرتنا للإنسان وأنه مخلوق لله على هيئة مخصوصة وصفة معينة يتمكن بها من إحداث إرادته وفعله، وأن الله إذا أمره بشىء فإنما يأمره بما هو متمكن من فعله، وإذا نهاه عن شىء فإنما ينهاه عما هو متمكن من تركه، والهيئة المخصوصة التى خلق عليها هى التى تمكنه من ذلك، وفعله واقع بقدرته التى منحها الله له ليتمكن بها من الفعل والترك، وهو فى حال فعله يكون منفعلا بالقدرة الإلهية فهو فاعل منفعل فى وقت واحد، والرب تعالى هو الذى أقدره ليكون فاعلاً فى الوقت الذى هو فيه منفعل بقدرته تعالى، وسبب الخلط فى هذه القضية نشأ من استعمال الألفاظ المجملة والمعانى المبهمة بدون تفصيل لمعناها، فالأشاعرة يمتنعون من إطلاق لفظ المحدث على الإنسان ويجعلون صفة الإحداث خاصة بالله وحده مع أن القرآن ملىء بإسناد الفعل إلى الإنسان سواء كان هذا الإسناد عامًّا كما فى قوله "يفعلون - يعملون" أو كان خاصًا كما فى قوله "يقيمون الصلاة، يؤتون الزكاة، يتذكرون، يجاهدون فى الله حق جهاده ... الخ"، وجاء لفظ الإحداث مسندًا إلى العبد صراحة فى قوله ﷺ: "من أحدث حَدَثًا أو آوى محدثًا"، وفى قولة السلف: "إذا أحدث الله بك نعمة فأحدث له شكرًا" وكان على الأشاعرة أن يبينوا معنى الإحداث الذى قصدوا نفيه عن الإنسان هل هو من هذا النوع الذى أثبته القرآن له أم غيره؛ لأن الألفاظ المستعملة هنا ثلاثة أقسام:

١ - قسم يطلق على الله فقط مثل: البارئ - المبدع - البديع .

٢ - قسم يطلق على العبد فقط مثل: الكاسب - المكتسب - المختلق .

٣ - قسم يطلق بالاشتراك عليهما، والإضافة هى التى تميز المعنى المراد والمناسب للمضاف إليه وذلك مثل: الصانع - الفاعل - القادر . فإذا قيل أن

هذا الشىء من صنع الله فإن الذهن ينصرف إلى ما تتضمنه هذه الإضافة من معنى جلال الخلق وحكمته، بخلاف ما إذا قيل أنه صنعه الإنسان، فإن الذهن أيضًا ينصرف إلى ما يحيط بذلك من تفاوت وقصور .

أما لفظ الخالق عند الإطلاق فلا يستعمل إلا فى حق الله سبحانه، وإذا قيد وأضيف فيستعمل فى حق الإنسان كذلك، فالذى ينفى هذه الألفاظ على إطلاقها يكون مخطئا فى هذا النفى، ويجب أن يسأل ماذا تقصد بالمعنى المنفى من ذلك، فإذا فصل القول على هذا النحو يزول ما فى هذه القضية من إبهام وغموض .

وكذلك لفظ الأثر والتأثير فإن الأشاعرة - ما عدا الجوينى - يجمعون على نفى أثر قدرة الإنسان فى فعله، ويمنعون إطلاق هذا اللفظ مضافًا إلى الإنسان. والقرآن الكريم قد استعمل لفظ "الأثر" صراحة مضافا إلى الإنسان قال تعالى: ﴿ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَءَاثَرَهُمْ ﴾ (يس:١٢).

فسمى أفعالهم أثرًا لهم لوقوعها بتأثيرهم فيها، ومن حق المعتزلة أن يستدلوا بهذه الآية على أن الفعل المتولد من فعل الإنسان ومن أثاره، ولا يمتنع أن يقال على الإنسان إن هذا الفعل أثر من آثاره أو إنه مؤثر فى فعله، لأن التأثير تفعيل من أثرت فى الشىء تأثيرًا فأنا مؤثر فيه . قال الجوهرى فى الصحاح: التأثير إبقاء الأثر فى الشىء وهو من الألفاظ المشتركة فقد يراد بالتأثير الانفراد بالإبداع والاستقلال بالاختراع وقد يراد به نوع معاونة إما فى صفة الفعل أو فى وجه من وجوهه .

وقد يراد به أنه سبب مباشر فى خروج الفعل من العدم إلى الوجود. فهذه المعانى الثلاثة موجودة فى لفظ التأثير والاستعمال هو الذى يحدد المعنى المراد فالذى ينفى المعنى على إطلاقه يكون مخطئا وواهما ويجب أن يسأل أيضًا ماذا تعنى بالتأثير المنفى ؟ فإن أريد به الانفراد بالاختراع أو المعاونة فى وجه من وجوه الفعل أجبناه إلى ذلك . وإذا أراد نفى التأثير بمعنى أن قدرة العبد ليست سببا مباشرا أو واسطة فى خلق الفعل وإيجاده فهو واهم فى ذلك .

لأن الله كما خلق النبات بالماء وخلق جميع المسببات بأسبابها خلق فعل العبد بقدرته وإرادته وكما أن النبات لا يخرج بدون الماء فكذلك فعل الإنسان لا يقع إلا بقدرته، وليس فى إضافة التأثير إلى العبد بهذا المعنى شرك كما توهم الأشاعرة، وليست قدرة العبد مستقلة - شأن جميع الأسباب - كما توهم المعتزلة، ففعل الإنسان يرتبط بقدرة الإنسان وجودًا وعدما كارتباط جميع الأسباب بمسبباتها ويدخل فى

ذلك جميع ما خلق الله فى السموات والأرض، واعتقاد تأثير الأسباب منفردة على سبيل الاستقلال وهم، كما أن اعتقاد نفى أثرها دخول فى المحال، لأن من شرط تأثير الأسباب فى مسبباتها حصول الشروط وانتفاء الموانع، فمشيئة العبد وإرادته وقدرته سبب مباشر فى فعله، لكن يجب أن ينظر إلى ذلك فى ضوء أن الإنسان مخلوق لله وأن فعله قد يكون سببا لآثار محمودة أو مذمومة، وهذه الآثار قد يترتب عليها آثار أخرى من جنسها ومن غير جنسها وهلم جرا، وقد يكون العمل الصالح إثابة على عمل صالح سابق كما قد تكون السيئة جزاء على سيئة مثلها سابقة وكلها فعل العبد لكن بعضها يستلزم البعض ويترتب عليه كترتيب الأسباب والمسببات، فإذا وقع من العبد معصية فقد يحتج عليها بأنه مجبر وقضى عليه بذلك.

لكنه إذا تأمل موضع قدمه فسوف يجدها عقوبة على معصية سابقة وقد تكون هذه المعصية خلو القلب عن الاشتغال بالطاعة، لأنه حينذاك يكون مؤهلاً للاشتغال بالمعصية.

والأشاعرة حين نظروا إلى الإنسان اعتبروه منفعلاً فقط لما يجرى به القدر، وجعلوا حركته كحركة الخاتم فى الأصبع، ويكون عندهم معنى قام وقعد وصلى وصام مثل معنى مرض وارتعد ومات، وأهملوا كونه سببًا مباشرًا فى كل ما يصدر عنه من أفعال وجهلوا أن المسبب لا يوجد بدون سببه ... أما المعتزلة فنظروا إلى الإنسان على أنه فاعل فقط وليس منفعلاً فى فعل ونسوا أن السبب لا يستقل بالإيجاد والتأثير ما لم تتوفر شروطه وترتفع موانعه، وكل من الفريقين قد نظر إلى القضية من جهة واحدة. والحق فى ذلك هو الجمع بين النظرتين، لأن أحد الموقفين لا يناقض الآخر فيضاف الفعل إلى العبد إضافة المسببات إلى أسبابها لأنه واقع بقدرته ويضاف إلى الرب إضافة المخلوق إلى خالقه، ولا يمتنع أن يكون الفعل الواحد أثرًا لقدرتين تكون إحداهما سببًا فى الأخرى.

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش:

([1]) انظر الملل والنحل للشهرستاني: ١ / ١٣٢ .
([2]) انظر العقيدة النظامية ٣٠ ــ ٣٦ .
([3]) النظامية ٣٠ ــ ٣٦ .
([4]) انظر الجويني: الإرشاد ١٨٩ ــ ٢٠٩ ط الخانجي سنة ١٩٥٠، اللمع: ١٠٦ ــ ١٠٧ تحقيق د . فوقية حسين ط الدار القومية للطبعة والتأليف والترجمة والنشر .
([5]) انظرحاشية السيالكوتي على شرح الدواني للعقيدة العضدية ص٨٥.
([6]) انظر مثلا: المقصد الأسنى ٨٥ .
([7]) انظر الاقتصاد في الاعتقاد ،١ / ١٩٣ من الأحياء .
([8]) انظر مواضع متفرقة من الإحياء وخاصة ١٣ / ٢٥٠٣ .
([9]) الإحياء ٨ / ٢٠٧٧ ــ ٢٠٧٨ .
([10]) الإحياء ١٣ / ٢٥٠١ .
([11]) الفصل لابن حزم ٣ / ٥٠ ــ ٥١ .
([12]) الفصل: ٣ / ٦٤ ــ ٦٥ .
([13]) الفصل: ٣ / ٧٩ ــ ٨٠ .
([14]) الفصل: ٣ / ٩٣ ــ ٩٤ .
([15]) انظر في ذلك: الأربعين للرازي ٢٢٨ ــ ٢٣٠، ٢٣٩، نهاية العقول ١ / ١٤٢ ــ ١٤٩، غاية المرام للآمدي: ٢١٤ ــ ٢٢٤ .
([16]) انظر الفصل: ٣ / ٧٠ ــ ٧١ .
([17]) انظر الفصل: ٣ / ٩١ .
([18]) انظر الفصل: ٣ / ٩٢ .
([19]) انظر اللمع للجويني: ١٠٦ ــ ١٠٧، الإرشاد: ١٩٠ ــ ١٩١، العقل والنقل لابن تيمية ٤ / ٤١٧، الأربعين للرازي ٢٣٠ .
([20]) انظر الأربعين: ٢٣٩ .
([21]) الإرشاد: ١٩٤، أصول الدين للبغدادي: ١٣٤ ــ ١٣٧ .

الكمون

الكمون أو المداخلة نظرية فلسفية ابتكرها رجال الرواقية، وهى إحدى المدارس الفلسفية المتأخرة، ومؤسسها زيتون الكتيومى، ولد فى كتيوم، وهى مدينة صغيرة فى جزيرة قبرص، وتوفى فى عام ٢٦٤ ق.م. وخلفه فى رئاسه المدرسة كليانتس ثم كرسبوس (كريزيب) حيث بلغت المدرسة فى عهده أوجها، ويمثل أولئك الفلاسفة الثلاثة رجال المدرسة الرواقية القديمة، أما الرواقية الوسطى فمن فلاسفتها بويتس الصيداوى وبنايتوس (فنايطوس) وبوسيد ونيوس، ثم الرواقية الرومانية الجديدة ومن أشهر رجالها ستكا (٤ق.م -٦٥م.)، وابيكتيتوس (ولد عام ٥٠م.) والإمبراطور مرقص أوريليوس (١٢١ - ١٨٠م.)[١].

وعرف مفكرو الإسلام أسماء كثير من الرواقيين ومعظم أصولهم الفلسفية من مصادر شتى[٢].

ويذهب الرواقيون إلى أن المادة من شأنها التشتت والتفكك، وهى منقسمة بالفعل إلى ما لا نهاية، وليست مكونة من أجزاء لا تتجزأ أو ذرات كما زعم ديموقريطس وأبيقور، أو العناصر الأربعة (الإسطقسات) كما قرر أنبا دوقليس، ووفقًا للثنائية الرواقية فإن الجسم مكون من مبدأين: النفس الحار، والمادة، يتوتر الأول وينتشر فى المادة كانتشار البخور فى الهواء، واتحاد المادة بالنفس الحار عند الرواقية يقابل اتحاد الصورة بالهيولى عند أرسطو، إلا أن النفس عندهم شىء جسمانى، وهذه النفوس تتحرك من مركز الأجسام إلى المحيط، ومن المحيط إلى المركز، فى حركة غير منقطعة انتشارًا وانقباضًا، كتيارات دائمة تحدث فى الأجسام، امتدادا تارة، وتقلصا وانقباضا تارة أخرى، ويذكر الأستاذ برهييه أن هذه النفوس هى التى تمنح فردية كل كائن، فتتفاوت الشخصية أو الفردية فى الأجسام، وتيارات النفوس تتداخل وتتخلخل أجزاؤها بعضها فى بعض، وكل جسم يدخل فى الآخر بلا مقاومة بحيث يحتفظ كل جسم بجوهره وخواصه، فإن سخونة الحديد ترجع إلى سريان النار داخل الحديد، وتظل كما هى داخله، وبنفس الكيفية يمكن أن يداخل أى جسم مهما صغر أى جسم آخر مهما كبر، وأن قطرة من النبيذ لا تكفى لتلويث البحر بأسره فحسب، بل أيضا تسرى فى العالم كله، وتكمن فيه، ويلزم من

ذلك أنه لا توجد ثمة حدود فاصلة للأشياء كما تُوهمنا بذلك الحواس، فليست الأجسام ذات سطوح تتماس، والعالم ملاء وليس بداخله خلاء نتيجة لهذا التداخل المطلق، وقد أخطأ أبيقور حينما زعم أن الخلاء ضرورى لإمكان الحركة، ونحن هنا بإزاء تفسير لمسألة ميتافيزيقية مهمة فى تاريخ الفلسفة وهى فكرة الفعل من بعد، فليس ثمة بعد فى المذهب الرواقى من حيث إن الأشياء يداخل بعضها بعضا[٣].

وقد انتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة، وبذور الأحياء منطوية بعضها على بعض، أو كامنة بعضها فى بعض، بحيث إن كل حى فهو " مزاج كلى" من ذريته جمعاء، وتخرج الموجودات من كمونها شيئًا فشيئًا، وما تزال تخرج بقانون (لوغوس) ضرورى أو قدر[٤].

وهكذا يرى الرواقيون أن نظريتهم فى الكمون أو المداخلة تفسر انتشار الجسم الفاعل خلال الجسم المنفعل، وينتشر العقل خلال المادة، والنفس خلال البدن، فالأشياء لا يؤثر بعضها على بعض تأثيرا من بعد، بل إن كل جسم هو بوجه عام كامن فى جميع الأجسام الأخرى، ماثل فى العالم بأسره، والعالم كله حاضر فى كل واحد[٥].

وعرف بعض مفكرى الإسلام نظرية الكمون أو المداخلة الرواقية وتأثروا بها، فيعرف الخوارزمى الكمون بأنه " استتار الشىء عن الحس كالزبد الذى فى اللبن قبل ظهوره، وكالدهن فى السمسم"[٦]، وقد ظن الشهرستانى أن أنكساجوراس " هو أول من قال بالكمون والظهور، حيث قدر الأشياء كلها كامنة فى الجسم الأول، وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم: نوعًا ومقدارًا وشكلاً وتكاثفًا وتخلخلاً، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة، والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهينة، والطير من البيض..."[٧].

ويؤكد المستشرق الألمانى هوروفيتز أن الإسلاميين عرفوا نظرية المداخلة أو الكمون، ويستشهد على ذلك بنص لابن حزم، يقول فيه: " ذهب القائلون بأن الألوان أجسام إلى المداخلة، ومعنى هذه اللفظة أن الجسمين يتداخلان، فيكونان جميعا فى مكان واحد، ثم يدلل ابن حزم على فساد هذا القول[٨]، ويلاحظ أن ابن حزم قد أدرك هنا ما بين نظرية المداخلة ومذهب التجسيم الرواقى من صلة وثيقة.

وقد تأثر بعض المتكلمين بهذه النظرية وقبلوها، فقد حكى زرقان عن الهاشمية أصحاب هشام بن الحكم أنهم " يقولون بالمداخلة، ويثبتون كون

الجسمين اللطيفين فى مكان واحد"[٩].

ويقول النظام: "إن كل شيء قد يداخل ضده وخلافه، فالضد هو الممانع المفاسد لغيره، مثل الحلاوة والمرارة، والحر والبرد، والخلاف مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة والبرد، وزعم أن الخفيف قد يداخل الثقيل، ورب خفيف أقل كيلا من ثقيل وأكثر قوة منه، فإذا داخله شغله، يعنى أن القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل القليل القوة، وزعم أن اللون يداخل الطعم والرائحة، وأنها أجسام. ومعنى المداخلة أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر، وأن يكون أحد الشيئين فى الآخر"، ثم يبطل الأشعرى قول النظام بالمداخلة، ويرده إلى المذاهب الثنوية[١٠].

وقد استفاد النظام بنظرية المداخلة، وهو الذى وافق الرواقيين فى تصور النفس على أنها جسم لطيف مداخل للبدن، كما فسر بهذه النظرية رأيه فى كيفية سماع الأصوات، فذكر ابن الراوندى قول النظام فى الأصوات"وأنها تسمع بالمداخلة"[١١].

أما الإيجى فقد تشكك فى حقيقة نسبة نظرية المداخلة والكمون إلى النظام، فقال فى كتابه المواقف إن"الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة....وأما النظام فقيل انه جوزه، والظاهر أنه لزمه ذلك، فيما صار إليه، و أما أنه التزمه وقال به، فلم يعلم، وإن صح كان مكابرًا"[١٢].

وأرجع الطوسى قول النظام بالتداخل إلى إنكاره كالرواقيين تناهى الجسم فى التجزؤ، فقال:"لما التزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية فى الجسم المتناهى، لزمه القول بتداخل الجواهر"[١٣]. أما الأشعرى فقد أرجعه إلى جعل نظام الأعراض أجسما"[١٤] وهذان التفسيران - فيما أرى - صادقان، إلا أنهما غير كافيين، وذلك أن تجسيم الأعراض، وإنكار تناهى الجواهر الفردة يؤديان حقا إلى القول بالتداخل، ولكن يجمع هذه الأفكار الثلاث نظرية أساسية ذات مصدر خارجى، وهذا ما فعله المستشرق هورتن، حيث ذهب إلى أن التداخل عند النظام : إما مأخوذ من الرواقيين، وإما أن يكون النظام قد توصل إليه بتأمله الخاص فى آراء أنكساغوراس، فاتفق النظام مع نظرية الرواقيين من غير أن يأخذ منهم"[١٥].

وكما استطاع الرواقيون - كما ذكرنا - تفسير مسألة الفعل من بعد بفكرة المداخلة استطاع أيضًا أتباعهم فى العالم الإسلامى القائلون بالمداخلة أن يقدموا حلاً للمسألة ذاتها، فقال أصحاب هشام بن الحكم - فيما حكاه زرقان: "إن الجسم يكون فى

مكان، ثم يصير إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثانى"[16]. ويبدو أن هشام بن الحكم كان أول من ابتدع فكرة الطفرة فى العالم الإسلامى"[17]وقد تابعة النظام فى هذه الفكرة"[18]، وكان أحمد بن خابط من أصحاب النظام فقال أيضا بالطفرة"[19].

ويذهب الدكتور على سامى النشار إلى أن فكرة النظام فى الطفرة تتفق مع فكرته عن الحركة، فالأجسام عنده كلها متحركة، وهى تتحرك فى الوقت الذى نحسبها فيه ساكنة، ثم يقول الدكتور النشار: "إن أثر الرواقيين ظاهر تمامًا؛ فحركة الاعتماد هى حركة التوتر عند الرواقيين"[20].. ولكن ما المقصود بحركة الاعتماد ؟

يعرض الأشعرى لنا فيما يلى فكرة النظام عن الحركة.. قال النظام : "الأجسام كلها متحركة، والحركة حركتان: حركة اعتماد وحركة نقلة، فالأجسام كلها متحركة فى الحقيقة وساكنة فى اللغة. والحركات هى الكمون لا غير"، ثم يخبرنا الأشعرى بأنه قرأ فى كتاب يضاف إلى النظام أنه قال: "لا أدرى ما السكون، إلا أن يكون يعنى كان الشىء فى المكان وقتين، أى تحرك فيه وقتين، وزعم أن الأجسام فى حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتماد"[21].

وقد رفض الدكتور أبو ريدة بشدة ما قرره هوروفيتز من أن كلمة "الاعتماد" هى ترجمة موفقة للكلمة اليونانية "تونوس" أى التوتر، وأن فكرة الاعتماد عند النظام ترجع إلى حركة التوتر عند الرواقيين، فقال الدكتور أبو ريدة : "ولا شك أن التعامل ظاهر فيما يقرره هوروفيتز، وأن فكرة التوتر عند الرواقيين فكرة فلسفية لا نجد عند النظام فى حركة الاعتماد ما يشبهها ولو من بعيد، ومعرفة النظام بآراء الرواقيين، وإن كانت جائزة من طريق مناظراته مع الديصانية، أو من غير ذلك الطريق، فإن معرفة النظام لها وانتفاعه بها إلى هذا الحد أمر مشكوك فيه...."[22]

ومن الواضح أن الدكتور أبو ريدة حاول أن يخلع على النظام أصالة فكرية لم يخلعها عليه أحد من مؤرخى الفرق من قبل، ولم يوافقه فى أقواله معظم المعتزلة أنفسهم، بما فى ذلك أستاذه العلاف.

ومما يرجح تأثر النظام بالرواقيين بنظريتهم فى الكمون ما يحكيه الشهرستانى عنه أنه زعم أن الله تعالى خلق الموجودات كلها من بشر وبهائم ونبات ومعادن فى وقت واحد، أو فى دفعة واحدة، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده، ولا يتقدم خلق

الأمهات على خلق الأولاد، غير أن الله تعالى أكمن بعضها فى بعض، فالتقدم والتأخر، إنما يقع فى ظهورها من مكامنها.

وبعد أن عرض الشهرستانى لنظرية الكمون عند النظام قال: "وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة، وأكثر ميله أبدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين"[٢٣].

وهكذا لا ينسب الشهرستانى فكرة الكمون عند النظام إلى أنكساغوراس الذى ذكرت – منذ هنيهة – أن الشهرستانى عده أول من قال بمذهب الكمون والظهور- وإنما نسب فكرة النظام إلى الفلاسفة الطبيعيين، ويستنكر الدكتور فهمى جدعان قول الشهرستانى أن يكون الفلاسفة الطبيعيون هم مصدر نظرية الكمون لدى النظام، وإنما يجب إرجاعها إلى نظرية الرواقيين فى " الأسباب البذرية "، وهى النظرية التى تقوم عليها فكرتهم عن القدر"[٢٤].

ويعرض الخياط لما قاله ابن الراوندى عن نظرية النظام فى الكمون، وهو عين ما ذكره الشهرستانى وعبد القاهر البغدادى صاحب كتاب الفرق بين الفرق، إلا أن ابن الراوندى يضيف إلى هذه النظرية رأى النظام فى القدرة الإلهية والقدر؛ إذ يلزم من نظرية الكمون عند النظام أن يكون " محال عنده – فى قدرة الله –أن يزيد فى الخلق شيئًا أو ينقص منه"، وبذلك أدت نظرية الكمون عند النظام – كما أدت عند الرواقيين من قبل – إلى القول بجبرية صارمة، وقدر لا يلين ولا يستطيع أحد منه فكاكا، حتى الله تعالى. ولكن الخياط يبرئ النظام مما نسبه ابن الراوندى إليه، فيقول : " وهذا كذب على إبراهيم (أى النظام)، والمعروف من قول إبراهيم أن الله عز وجل ذكره كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثالهما لا إلى غاية ولا نهاية، وكان مع قوله: " إن الله خلق الدنيا جملة. يزعم أن آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله إلا فى وقت ما أظهرها على أيدى رسله "[٢٥]. وواضح من هذا النص أن الخياط لا ينفى أن يكون النظام قد قال بالفعل : إن الله قد خلق الدنيا ضربة واحدة. مخالفا بذلك ما ورد فى التنزيل الحكيم بأنه تعالى خلق المخلوقات فى ستة أيام.

ويستبعد هوروفيتز رد نظرية النظام إلى عقيدة اليهود بأن المخلوقات كلها خلقت فى اليوم الأول، على الرغم من افتراضه بأن هذا الرأى وغيره مما ورد فى التلمود قد عرفه الإسلاميون، وذلك لأن ثمة فرقا بين ما يعتقده اليهود وما يقوله النظام، والمرجح عند هوروفيتز أن مذهب الكمون عند

النظام وما يلزم عنه من القول بخلق الدنيا جملة، إنما يرجع إلى العلة البذرية عند أصحاب الرواق، وهو أن الأشياء برمتها كانت كامنة فى الموجود الأول أو العقل على هيئة بذور، وأنها تظهر منه ظهورا ضروريا كظهور الحيوان أو النبات من البذرة.

أما هورتن فقد ذهب إلى أن نظرية النظام ترجع إلى فلسفة أنكساغوراس، وأن بينهما تطابقًا تامًا، ويستنكر أن يكون لنظرية النظام أصل رواقى، إلا أن هورتن لا ينكر أن يكون النظام قد استعان بقول أهل الرواق الذى يشبه مذهب أنكساغوراس شبها ظاهريا فقط.

وبعد أن قدم لنا الدكتور أبو ريدة رأى كل من هوروفيتز وهورتن فى مصدر فكرة النظام عن الكمون، أنكر كلا الرأيين، وأبطل القول بتأثر النظام بنظرية الكمون الرواقية والإنكساغورية على السواء"[٢٦].

وقد أفاض الجاحظ فى شرح مذهب أستاذه النظام فى الكمون، فذهب إلى أن أبا إسحاق النظام قد ألزم من أنكر أن فى الحجر والعود نارًا، بالقول بأن ليس فى السمسم دهن، ولا فى الزيتون زيت، بل ليس فى الإنسان دم، وإنما يخلق الدم عند الشرط، إن مثل منكرى الكمون كمثل الذين زعموا أن القربة ليس فيها ماء، وإن وجدوها باللمس ثقيلة قالوا: إنما يخلق الماء عند حل رباطها، فلماذا لا يقولون فى الشمس والقمر والكواكب عندما تغيب عن أبصارهم إنها غير موجودة ؟ لقد أنكر ضرار بن عمرو القول بالكمون، وبذلك وقع فى الكفر والمعاندة فى نظر النظام، لأنه كان يزعم أن التوحيد لا يصح مع إنكار الكمون.

ولئن ادعى أحد من الناس أن النار لا تكون كامنة فى العود، لأنه وجد النار أعظم من العود، ولا يجوز أن يكون الكبير فى الصغير، فإنه قد أخطأ، و إلا فليزعم أن الدخان لم يكن فى الحطب، ومن الواضح أن الدخان أعظم حجما من الحطب، واحتراق الحطب عند النظام إنما هو خروج نيرانه منه، وليس نارًا جاءت من مكان خارجى فعملت فى الحطب، فالنار كامنة فيه، وكان النظام يزعم أن نار المصباح لم تأكل شيئا من الدهن ولم تشربه، فالنار لا تأكل ولا تشرب، ولكن الدهن ينقص على قدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين فيه"[٢٧].

وقد كان فريق من خصوم النظام والمعارضين له يأخذ العود فينقيه ويقول:أين تلك النار الكامنة ؟ مالى لا أراها، وقد ميزت العود قشرًا بعد قشر؟! وكان النظام يرد بأن لكل

نـوع مـن الأشـياء الكامنـة نوعـًا مـن الاسـتخراج، وضـربًا مـن العـلاج، فالعيـدان مـثلا تخـرج نيرانهـا بالاحتكـاك، واللـبن يخـرج زبـده بالمخض.. وهكذا"[٢٨].

ولعل فكرة النظام بأن لكل نوع من الأشياء الكامنة نوعًا من الاستخراج، هى مصدر قول جابر بن حيان (توفى فى أواخر القرن الثالث أو أوائل القرن الرابع الهجرى):"..... فإن فى الأشياء كلها وجودا للأشياء كلها، ولكن على وجوه من الاستخراج، فإن النار فى الحجر كامنة ولا تظهر، وهى له بالقوة، فإذا زند أروى فظهرت، وكذلك الشمع فى النحل، ولو أخذنا مائة ألف نحلة ثم عصرناها وطبخناها ودبرناها تدبيرنا للعسل الذى فيه الشمع، لم يخرج منه دانق شمع، ولكن النحل إذا تغذى غذاء معتدلا، وعملت له الكوى التى يأوى فيها، وعمل العسل؛ واجتنى ذلك العسل خرج منه الشمع، وأمثال ذلك.."[٢٩].

وقد مزج جابر بن حيان فكرة الكمون والظهور بفكرة القوة والفعل الأرسطوطاليسية، كما يلاحظ فى هذا النص، وأرجع جابر بن حيان فى كتابه " الخواص الكبير" القول بالكمون والظهور إلى المنانية الذين قالوا بكمون بعض الأشياء فى بعض وظهورها كظهور الجنين من النطفة، والشجرة من الحبة، وما شاكل ذلك"[٣٠].

أ.د. عبد الفتاح أحمد فؤاد

الهوامش:

(١) راجع كتابنا : الأصول الرواقية فى الفلسفة الإسلامية. الإسكندرية، دار الوفاء، ٢٠٠٣م، ص ١٠١ -١٠٧.

(٢) نفس المرجع، ص ٢٠٧ وما بعدها.

(3)Brehier,Emile:Ghrysippe.Paris,Felix Alcan,1910,P.154.

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ط ٤. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨م، ص ٢٢٧ .

(٥) دكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، ط ٢. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشـــر، ١٩٥٩م، ص ١٥٨-١٥٩.

(٦) الخوارزمى، أبو عبد الله محمد : كتاب مفاتيح العلوم. طبع ليدن، ١٨٩٥م، ص ١٤٠.

(٧) الشهرستانى، محمد بن عبد الكريم : كتاب الملل والنحل، تخريج الدكتور محمد بـــن فـــتح الله بـــدران، ط ٢. القاهرة، نشرة الأزهر : ٢/٨١٤.

(8)Horovitz,s. Uber Den Einfluss Der Griechischen Philosophie Auf Die Entwichung Des . Kalam ,Breslau, 1909 , S. 12

(٩) الأشعرى، أبو الحسن : مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيى الدين، القاهرة، مكتبـــة النهضـــة المصـــرية، القاهرة، دار الكتب، ١٩٢٥م، ص٥.

(١٠) نفس المصدر : ١ / ٣٢٧.

(١١) الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم : كتاب الانتصار، تحقيق دكتور نيبرج، القاهرة، مكتبة النهضة المصـــرية، القاهرة، دار الكتب، ١٩٢٥ م، ص ٥.

(١٢) الإيجى، عبد الرحمن بن أحمد : المواقف فى علم الكلام، نشره إبراهيم الدسوقى عطية وزميلـــه. القـــاهرة، مطبعة العلوم، ١٣٥٧ هـــ، ص ٢٥١.

(١٣)الطوسى : تلخيص المحصل بذيل كتاب المحصل للفخر الرازى، ص ٤٩.

(١٤) الأشعرى : المقالات، مصدر سابق : ٢/٣٤٧.

(١٥) دكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦م، ص ١٥٨.

(١٦) الأشعرى : المقالات، مصدر سابق : ١٢٦/١.

(١٧) دكتور على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإســـلام، ط٣.الإســـكندرية، دار المعـــارف، ١٩٦٥ م: ٢٤٩/٢.

(١٨) الأشعرى : المقالات، مصدر سابق : ٢/ ٣٢١. وكذلك ابن حزم، أبو محمد على بن أحمد : كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل، القاهرة، المطبعة الأدبية، ١٣١٧-١٣٢١هـــ : ٥/ ٦٤ : وكذلك دكتور أبو ريـــدة : النظام، مرجع سابق، ص ١٣١.

(١٩) الإسفراييني، أبو المظفر: التبصير فى الدين.... تحقيق محمد زاهد الكوثرى. القـــاهرة، مكتبـــة الخـــانجى، ١٩٥٥م، ص ٢٢٠.

(٢٠) دكتور النشار، مرجع سابق : ٥٧٠/١.

(٢١) الأشعرى : المقالات : ٢/٣٢٤-٣٢٥.

(٢٢) دكتور أبو ريدة : النظام، ص ١٣٩-١٤٠.

(٢٣) الشهرستانى : الملل والنحل : ٥٨/١.

(24)Fehmi Jadaane : L'influence du Stoisme Sur La Pensee Musulmane Beyrouth,Dar El-Machreg,1968 ,pp.144-145.

(٢٥) الخياط : الانتصار، مصدر سابق، من ٥١-٥٢.

(٢٦) دكتور أبو ريدة : النظام، ص ١٤١-١٤٤.

(٢٧) الجاحظ : الحيوان. القاهرة، مطبعة الترقى، ١٩٠٦م : ٥/٨-٩.

(٢٨) السابق : ١٩/٥.

(٢٩) جابر بن حيان : مختار رسائل جابر بن حيان، نشرها بول كراوس القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٦٣م، ص٦.

(٣٠) السابق، ص ٢٩٩-٣٠٠.

الكهانة

لغة: الكهانة مأخوذة من كهن له كهانة، أي أخبره بالغيب، فهو كاهن، وجمعه كهان، وكهنة، ويقال: كهن لهم: قال لهم قول الكهان. وكهن كهانة صار كاهنا، أو صارت الكهانة له طبيعة وغريزة. ويقال كاهنه: حاباه، وتكهن له: كهن، وقال ما يشبه قول الكهنة. والكاهن: كل من يتعاطى علمًا دقيقًا. ومن العرب من كان يسمى المنجم و الطبيب كاهنًا . والكاهن من يقوم بأمر الرجل ويسعى فى حاجته. وعند اليهود والنصارى: من ارتقى إلى درجة الكهنوت. وعند أصحاب الديانات الأخرى من غير المسلمين: من ساغ له أن يقدم الذبائح والقرابين، ويتولى الشعائر الدينية. وحلوان الكاهن: أجره.

وسجع الكهان: كلامهم المزوق المتكلف. والكهانة: حرفة الكاهن.

والكهنوت: وظيفة الكاهن.

ورجال الكهنوت: رجال الدين عند اليهود والنصارى ونحوهم[1]. وقد وردت كلمة "الكاهن" فى القرآن الكريم مرتين، **الأولى** فى قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ فَمَآ أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾(الطور:٢٩)، والثانية فى قوله تعالى: ﴿وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾(الحاقة:٤٢).

واصطلاحًا: الكاهن هو من يخبر بالأحوال الماضية، والعرَّاف هو من يخبر بالأحوال المستقبلة[2]. ولكون الكهانة والعرافة مبنيتين على الظن الذى يخطئ ويصيب قال ﷺ :"**من أتى عرافًا أو كاهنًا فصدقه بما قال فقد كفر بما أنزل على أبى القاسم**"[3]. (سنن الترمذى) وقال ﷺ: «**من أتى عرافًا فسأله عن شىء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة**»[4]:والكاهن - فى الأصل - هو من يأتيه الرئى من الشياطين المسترقة السمع تتنزل عليهم[5]، كما قال سبحانه:

﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ ٱلشَّيَٰطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ يُلْقُونَ ٱلسَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَٰذِبُونَ﴾(الشعراء ٢٢١:٢٢٣)

والكاهن وإن كان أصله ما ذكر فهو عام فى كل من ادعى معرفة المغيبات ولو بغيره كالرمال الذى يخط بالأرض أو المنجم أو الطارق بالحصى وغيرهم ممن يتكلم فى معرفة الأمور الغائبة كالدلالة على المسروق ومكان الضالة ونحوها أو المستقبلة

كمجيء المطر، أو رجوع الغائب، أو هبوب الرياح[6] ونحو ذلك مما لا يعلمه إلا الله - عز وجل - قال تعالى: ﴿ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴾ (الجن:٢٦-٢٧) والإسلام يحرم إتيان الكاهن لسؤاله عن الغيب ، إذ الغيب من شأن الله وحده ، وقد حذرنا النبى ﷺ من اللجوء إلى الكهان والعرافين تحذيرًا شديدًا لأنهم قد يخرجان الإنسان عن حد الإيمان والإسلام.

أ.د. محفوظ عزام

الهوامش:

(١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط ج ٢ ، ص٨٣٥.
(٢) أبو البقاء: الكليات ص٧٧٣.
(٣) الراغب الأصفهانى: المفردات فى غريب القرآن ص٤٤٣.
(٤) مختصر صحيح مسلم ، كتاب الكهانة .
(٥) الشيخ حافظ حكمى : معارج القبول ، دار الكتب العلمية بيروت ١/ ٤٦٠ .
(٦) المرجع السابق .

الله

لفظ الجلالة

هو علم على الذات الإلهية، لا يطلق على غيره، وهو معرفة، وأعرف المعارف، ولا يستعمل إلا على المعبود الحق تحقيقًا وتحققًا للاعتقاد الحق، وقد اختلف النحاة فى اللفظ هل مشتق أو جامد، وهل هو عربى أو معرب، كما اختلف المتكلمون فى معناه .

فقد قيل إن أصل اللفظ ضمير الغائب (هو) وزيد عليه لام الملكية فصار (له)، ثم أضافوا الألف واللام للتعظيم فصار (اللّه). ولما كان معنى الألوهية مستقرًا فى فطر بنى آدم كانت الإشارة إلى المعبود الحق بضمير الغائب (هو) ثم زيدت اللام والألف تعظيمًا للنطق بلفظ الجلالة. وهذا المعنى يقترب من حديث الصوفية عن أصل الكلمة.

وقيل: إن اللفظ ليس بعربى الأصل لوروده فى لغات أخرى، مثل: السريانية، والعبرية، لكن بقراءة مختلفة فهو فى السريانية (لاها)، وفى العبرية (ألوهيم)، وفى الأرامية (الاه)[1].

واختلف النحاة فى هذا اللفظ هل هو مشتق أو غير مشتق فعند الخليل وفى أحد قولى سيبويه والزجاج والزمخشرى أن اللفظ غير مشتق، وذهب إلى ذلك أبو بكر بن العربى من المتكلمين.

وذهب كثير من العلماء أن اللفظ مشتق لكنهم اختلفوا فى أصله اللغوى. كما اختلفوا أيضًا هل هو اسم علم أو صفة فقيل: هو صفة لا اسم ذات لأن اسم الذات يعرف به المسمى، واللّه تعالى يعرف بصفاته. فجعله علمًا على الذات لا فائدة من ذلك. وقد رفض الزمخشرى من النحاة المعتزلة هذا الرأى، وقال: هو اسم وليس بصفة؛ لأنه سبحانه يوصف بصفاته العلى، والصفة لا توصف.

أما عن أصل الاشتقاق اللغوى للفظ الجلالة (اللّه) فقد ذهب سيبويه فى قول له أن أصله (إلاه) على وزن فعال ككتاب، وحذفت فاء الكلمة وعوضوا عنها بلام التعريف وأدغمت فى عين الكلمة فصارت (اللّه). ويكون المعنى: المعبود الحق، تقول: أَلِهَ (إلاهة) أى عبد عبادة.

وفى القاموس المحيط للفيروزأبادى: أله أى فزع، فتقول: أَلِه إلى كذا أى لجأ إليه.

وعند ابن الأنبارى: أَلِهْتُ تحيرت، وسمى سبحانه وتعالى إلهًا؛ لأن العقول تحيرت فى كنه ذاته[2].

وعند الخليل بن أحمد: أن أصل (إلاه): (ولاه) فأبدلوا الواو لانكسارها

همزة كما فعلوا فى وشاح ووعاء، ثم أدخلوا عليه الألف واللام للتعريف، فقالوا: الإله، ثم حذفوا همزته بعد إلغاء حركتها على لام التعريف فصار (اللاه)، فاجتمع فيه مثلان متحركان فأسكنوا الأول وادغموه فى الثانى وفخموا اللام فقالوا: (الله) فيكون معناه على هذا التخريج: أن العباد يولهون إليه ويولهون به، ويكون مأخوذًا من الوَلَه وهو التحير، وقد رد أبو على الفارسى هذا التخريج. وقال: لم نعلم من النحويين من قال إن هذا الاسم إنه من (الوَلَه) أما من جهة المعنى فليس بممتنع. وليس فيه ما يجتنب من جهة المعنى.

واختلف النحاة فى حقيقة الألف واللام فى لفظ الجلالة (الله) هل هما عوض عن محذوف (الهمزة) كما ذهب إلى ذلك سيبويه حيث جعل الألف واللام عوضًا عن الهمزة المحذوفة من (إله).

ومن النحاة من يقول: إن الهمزة هنا حذفت من (إله) قياسًا حيث خففت الهمزة ونقلت حركتها إلى الساكن قبلها فتحركت اللام بالكسر (حركة إله) فصارت فى النطق (اللاه) كما تقول العرب فى الأحمر (الحمر) وتقول فى الأولى (الوله) فاجتمع مثلان متحركان وهما اللامان: اللام المقلوبة عن الهمزة فى (إله) واللام الأولى فى (الإله) وأدغمت الأولى فى الثانية بعد إسكانها لأجل الإدغام، ثم لزمت لام التعريف للتعظيم والتفخيم، وقد نسب هذا الرأى للخليل بن أحمد والفراء من النحاة[٣]، وقيل: إن اللفظ علم بالغلبة على الذات العلية. والله أعلم.

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش:

(1) الدر المصون ١١/٢٥٩١، وكتاب اللامات دراسة نحوية شاملة في ضوء القراءات القرآنية ص٤٢، وانظر: لفظ الجلالة – حولية دار العلوم – العدد ٥٢ للدكتور عبد الله اللحياني٤/٢٩٠.

(2) انظر: البيان فى غريب القرآن نقلاً عن: لفظ الجلالة – مرجع سابق.

(3) راجع تفصيلات أكثر فى: لفظ الجلالة بين الارتجال والاشتقاق: عبد الله بن محمد اللحيانى – أستاذ النحو بجامعة أم القرى فى العدد ٥٢ حولية دار العلوم ص٤١٧-٤٥٨.

مراجع للاستزادة:

١- الاشتقاق لابن دريد – ط القاهرة بدون تاريخ.

٢- إعراب القرآن للنحاس – ط السعودية ١٩٨٥م.

٣- البيان فى غريب القرآن لابن الأنبارى – الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠م.

٤- لفظ الجلالة بين الارتجال والاشتقاق – بحث متخصص – حولية دار العلوم – العدد ٥٢ – للدكتور عبد الله بن محمد اللحيانى.

اللوح المحفوظ

تمهيد:

ونحن نتناول معنى هذا اللفظ "اللوح المحفوظ" وهو يتعلق بأمور عقدية، رأينا أنه ينبغى وضع هذا التمهيد، قبل بيان معانى هذا اللفظ كما ورد فى القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، وفى اللغة والاصطلاح، سواء عند المتمسكين بظواهر النصوص، أم عند أصحاب التأويل، متكلمين، أو فلاسفة، أو صوفية.

والدارس للفكر العقدى فى الإسلام يجد - فيما يتعلق بالله عز وجل وما يكون عنه من موجودات - اتجاهين أساسيين:

الأول: للمتكلمين ومن اتبع طريقتهم.

والثانى: للفلاسفة ومن سار على مناهجهم، وهم جميعًا متفقون على أنه لاشك فى وجود الموجودات التى ندركها بحواسنا أو بعقولنا، وذلك لأن مفهوم الوجود بديهى، وإن كان محتاجًا إلى تنبيه عند من يغفل عنه.

وقد ذهب المتكلمون إلى أن الموجود - المطلق - ينقسم إلى القديم الذى لا أول لوجوده، وهو الله عز وجل الغنى عن كل ما سواه، وإلى الحادث وهو العالم، وهذا العالم كله أجسام وأعراض قائمة بالأجسام، وهو حادث ومخلوق بعد عدم، ومحدثه وخالقه هو الله - عز وجل -، خلقه بعد عدم محض، إذ كان الله ولا شىء معه، ثم خلق العالم.

ويذهب المتكلمون فى الإسلام إلى أن اللوح المحفوظ، والقلم من هذا العالم، ويقولون: إن هذا العالم مخلوق بعد عدم، ومن ثم فهما جسمان يشغلان حيزًا من الفراغ شأن غيرهما من الأجسام.

وأما الفلاسفة - فى الإسلام - فقد ذهبوا إلى أن الوجود - المطلق - ينقسم إلى الواجب لذاته، والممكن لذاته.

فأما الواجب لذاته فهو الله - عز وجل - الغنى عن كل ما سواه.

وأما الممكن لذاته فهو العالم، ومادام العالم ممكنًا فهو محتاج فى وجوده وبقائه إلى الله - عز وجل - الذى أوجب وجود هذا العالم، ومن ثم فقد صدر هذا العالم عن الله - عز وجل - على سبيل الإيجاب، وذلك لأن الله خير وهو يعطى الوجود لغيره - أى العالم - على سبيل الضرورة والدوام، ولذلك فالعالم مساوق فى وجوده لله عز وجل.

ويقول الفلاسفة: إن الله - عز وجل - أوجد هذا العالم على سبيل الترتيب والتسلسل فى العلل والمعلولات التى تنتهى إلى الواجب لذاته وهو الله عز وجل. وقال الفلاسفة: إن أول صادر عن

الله ـ عز وجل ـ هو العقل الأول وهو مجرد عن المادة أى ليس جسمًا ولا جسمانيًا، وعن هذا العقل صدر العقل الثانى: والنفس الكلية للعالم، وجرم الفلك الأقصى، وهكذا فى بقية العقول والنفوس التى للأجرام السماوية إلى العقل العاشر المختص بعالم العناصر الموجودة على الأرض وهى: النار، والهواء، والماء، والتراب، وبامتزاجها تتكون النباتات، والجمادات، والحيوانات، ومنها أفراد النوع الإنسانى.

ويذهب الفلاسفة - فى الإسلام - إلى أن "اللوح المحفوظ" من عالم العقول والنفوس السماوية المجردة عن المادة.

كما نجد اتجاهًا.

ثالثًا: وهو للصوفية -فى الإسلام -وقد سار بعضهم على طريقة المتكلمين وقال: بحدوث اللوح المحفوظ، وأنه جسم معين له هيئة بكيفية معينة لايدركها إلا الله ـ عز وجل ـ.

وتبع آخرون مناهج الفلاسفة وقالوا: بتأويل اللوح المحفوظ، وأطلقوا عليه النفس الكلية.

وبعد هذا التمهيد سنقوم بدراسة هذا اللفظ "اللوح المحفوظ" فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، كما سنتناول معناه فى اللغة العربية، ونبين آراء المفسرين سواء أكانوا متكلمين أم فلاسفة أم صوفية، حسب كل منهج لهؤلاء.

اللوح المحفوظ فى القرآن الكريم:

جاء ذكر اللوح المحفوظ فى قوله تعالى: ﴿ بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴾ (البروج:٢١ -٢٢).

اللوح المحفوظ فى السنة النبوية:

جاء ذكر اللوح المحفوظ ومايتعلق به فى أحاديث وآثار عديدة منها:

١ - عن عمران بن حصين أن النبى ﷺ قال: «كان الله تبارك وتعالى كان قبل كل شىء، وكان عرشه على الماء، وكتب فى اللوح ذكر كل شىء»[١].

٢ - عن ابن عباس ﷺ قال: فى قوله تعالى: ﴿ وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا ﴾ (مريم:٥٢)، سمع صريف القلم حين كتب فى اللوح[٢].

٣ - عن ابن عباس ﷺ: أول ما خلق الله القلم، خلقه من هجا قبل الألف واللام فتصور قلمًا من نور، فقيل له: إجر فى اللوح المحفوظ، قال يارب بماذا، قال بما يكون إلى يوم القيامة[٣].

اللوح فى اللغة:

اللوح فى اللغة كل صحيفة عرضة خشبًا كانت أو عظمًا أو غيرهما، واللوح أيضًا: ما يكتب فيه من خشب أو غيره، واللوح بالضم الهواء بين السماء والأرض، وقد جاء فى الصحاح: اللوح الكتف وكل عريض، واللوح الذى يكتب فيه[٤].

كما جاء فى القاموس المحيط: اللوح كل صحيفة عريضة خشبًا أو عظمًا، والجمع ألواح وألاويح جمع الجمع، والكتف إذا كتب عليها[٥].

كما جاء فى مفردات غريب القرآن: لوح: واحد، ألواح السفينة، قال تعالى: ﴿وَحَمَلْنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَٰحٍ وَدُسُرٍ﴾ (القمر:١٣)، وبما يكتب فيه من الخشب وغيره، وقوله: ﴿فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾: فكيفيته تخفى علينا إلا بقدر ما روى لنا فى الأخبار، وهو المعبر عنه بالكتاب فى قوله: ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (الحج:٧٠)[٦].

وإذن: فاللوح فى أصله كما جاء فى اللغة كل صحيفة عريضة من خشب واللوح المحفوظ هو جسم مستودع فيه كل ما أراد الله كونه، واللوح كل عظم عريض والجمع ألواح وألاويح جمع الجمع، ويجوز فى اللغة أن يقال: للوحين ألواح، كما يجوز أن يكون من ألواح جمع أكثر من اثنين، وفى اللغة أيضًا ألواح الجسد عظامه.

آراء المفسرين فى اللوح المحفوظ:

جاءت آراء المفسرين فى اللوح المحفوظ معتمدة على ما جاء فى القرآن والسنة وما ذكره أهل اللغة، وهذه الآراء هى لجمهور المفسرين من أهل الحديث، والمتكلمين والفلاسفة والصوفية، وهم جميعًا على اتفاق بأن المقصود باللوح المحفوظ والكتاب المبين، وأم الكتاب شىء واحد؛ إذ أنها تتفق فى المعنى والمقصد فما جاء فى قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾ (البروج:٢١-٢٢)، هو المقصود من الكتاب المبين فى قوله تعالى: ﴿إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ﴾ (الحديد:٢٢) وأنه أم الكتاب كما جاء فى قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف:٤) وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾ (الواقعة:٧٧-٧٨) إذًا فالمقصود من الكتاب المبين وأم الكتاب، وكتاب مكنون هو نفس المقصود باللوح المحفوظ[٧].

وتكاد آراء المفسرين فى اللوح المحفوظ تكون منحصرة فى ثلاثة آراء رئيسة منسوبة إلى جمهور المفسرين من أهل الحديث، والمتكلمين أو الفلاسفة، أو إلى الصوفية.

الرأى الأول: لأهل الحديث والمتكلمين:

يقول الجرجانى فى كتابه التعريفات: اللوح المحفوظ عند أهل الشرع جسم فوق السماء السابعة؛ كتب فيه ما كان وما يكون إلى يوم القيامة[٨].

ويقول التهانوى فى كشاف

اصطلاحات الفنون: اللوح المحفوظ بالفتح وسكون الواو عند أهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون إلى يوم القيامة كما يكتب فى الألواح المعهودة، ولا استحالة فيه لأن الكائنات عندنا متناهية، فلا يلزم عدم تناهى اللوح المحفوظ فى المقدار، عن ابن عباس ﷺ: "هو لوح من درة بيضاء طوله مابين السماء إلى الأرض، وعرضه مابين المشرق والمغرب"(٩). وأصحاب هذا الرأى يفوضون العلم بحقيقة وكيفية اللوح المحفوظ إلى الله - عز وجل - ويقولون: نحن لا نعلم من كيفيته إلا بقدر ما روى لنا فى الأخبار(١٠).

ويسير الزمخشرى -وهو من المفسرين ذوى النزعة الاعتزالية -مع جمهور المفسرين من أهل الحديث والمتكلمين ويقول: وقرئ: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ﴾ بالإضافة أى قرآن رب مجيد وقرأ يحيى بن يعمر فى لوح، واللوح الهواء، يعنى اللوح فوق السماء السابعة الذى فيه اللوح محفوظ بالرفع صفة للقرآن، قوله واللوح الهواء فى الصحاح اللوح بالضم الهواء بين السماء والأرض(١١).

ويذكر أصحاب هذا الرأى: أنه روى عن مقاتل أن اللوح المحفوظ عن يمين العرش(١٢).

كما جاء فى تفسير القمى فى قوله تعالى: ﴿ بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ﴾ قال: اللوح المحفوظ له طرفان طرف على يمين العرش على جبين إسرافيل، فإذا تكلم الرب جل ذكره بالوحى ضرب الله جبين إسرافيل فنظر فى اللوح فيوحى بما فى اللوح إلى جبرائيل(١٣).

ويذكر أصحاب هذا الرأى أحاديث عديدة فيما يتعلق باللوح المحفوظ سواء عن مكانه، أو صفته، أو ما هو مكتوب فيه، ومن ذلك ما روى عن ابن عباس ﷺ أنه قال: "إن اللوح المحفوظ الذى ذكره الله ﴿ بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ﴾ فى جبهة إسرافيل، وقال الحسن البصرى: إن هذا القرآن المجيد عند الله فى لوح محفوظ ينزل منه ما يشاء على من يشاء من خلقه.

وعن ابن عباس – رضى الله عنهما – قال: إنه فى صدر اللوح: لا إله إلا الله وحده، دينه الإسلام، ومحمد عبده ورسوله، فمن آمن وصدق بوعده، واتبع رسله أدخله الجنة. قال: واللوح من درة بيضاء طوله مابين السماء والأرض، وعرضه مابين المشرق والمغرب، وحافتاه من الدر والياقوت، ودفتاه ياقوتة حمراء(١٤).

ويرى فريق من أصحاب هذا الرأى أن الروايات فى صفة اللوح كثيرة مختلفة وهى على نوع من التمثيل(١٥).

أى أنها على نوعٍ من المجاز، ومن ثم يؤولونها تأويلاً مجازيًا كما هو الشأن فيما جاء بشأن القلم، ولذلك نجد الغزالى يقول: اعلم أن لوح الله تعالى لا يشبه لوح الخلق، كما أن ذات الله وصفاته لا تشبه ذات الخلق ... بل ثبوت المقادير فى اللوح يضاهى ثبوت كلمات القرآن وحروفه فى دماغ حافظ القرآن وقلبه، فإنه منظور فيه حتى كأنه ينظر إليه [١٦].

ويخلص أصحاب هذا الرأى إلى أن هذا اللوح المحفوظ له صفات منها:

الصفة الأولى: أنه أم الكتاب، والسبب فيه أن أصل كل شىء أمه، والقرآن مثبت عند الله فى اللوح المحفوظ، ثم نقل إلى السماء الدنيا ثم أنزل بحسب المصلحة. فإن قيل: ما المصلحة فى خلق هذا اللوح المحفوظ، مع أنه تعالى علام الغيوب، ويستحيل عليه السهو والنسيان ؟

قلنا: إنه تعالى لما أثبت أحكام حوادث المخلوقات، ثم أثبت أن الملائكة يشاهدون أن جميع الحوادث على موافقة ذلك المكتوب، استدلوا بذلك على كمال حكمة الله وعلمه [١٧].

الصفة الثانية: من صفات اللوح المحفوظ قوله تعالى لدينا هكذا ذكره ابن عباس، وإنما خصه الله تعالى بهذا التشريف لكونه كتابًا جامعًا لأحوال جميع المحدثات، فكأنه الكتاب المشتمل على جميع ما يقع فى ملك الله وملكوته، فلا جرم حصل له هذا التشريف.

قال الواحدى: ويحتمل أن يكون هذا صفة القرآن، والتقدير: أنه لدينا فى أم الكتاب [١٨].

والصفة الثالثة: من صفات اللوح المحفوظ: كونه (عَلِيًّا) والمعنى: كونه عاليًا من وجوه الفساد والبطلان [١٩].

الرأى الثانى: للفلاسفة:

أما عند الفلاسفة – المسلمين -فإن اللوح المحفوظ هو النفس الكلى للفلك الأعظم ترتسم فيه الكائنات ارتسام المعلوم فى العالم يقول الجرجانى فى التعريفات: اللوح المحفوظ هو الكتاب المبين والنفس الكلية، والألواح أربعة: لوح القضاء السابق على المحو و الإثبات وهو لوح العقل الأول، ولوح القدر أى: لوح النفس الناطقة الكلية التى تفصل فيها كليات اللوح الأول، ويتعلق بأسبابها، وهو المسمى باللوح المحفوظ، ولوح النفس الجزئية السماوية التى ينتقش فيها كل مافى هذا العالم بشكله وهيئته، ومقداره وهو المسمى بالسماء الدنيا، وهو بمثابة خيال العالم، كما أن الأول بمثابة روحه، والثانى بمثابة قلبه، ولوح الهيولى القابل للصور فى عالم الشهادة [٢٠].

ونجد عند التهانوى فى كتابه كشاف اصطلاحات الفنون تفصيلاً أكثر حيث يتحدث عن المتقدمين

والمتأخرين من الفلاسفة فيقول عن اللوح المحفوظ: وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ماهى عليه، منه تنطبع العلوم فى عقول الناس. وفى شرح إشراق الحكمة أن العقل الفعال هو المسمى بجبرائيل فى لسان الشريعة، وفى شرح المقاصد: إن اللوح هو العقل الأول، ولعله الأول بالنسبة إلينا وهو العقل الفعال بعينه. فإنه لا يجوز أن تثبت الصور الكثيرة فى العقل الأول، لأنه يبطل إذ ذاك قولهم: الواحد لايصدر عنه إلا الواحد، ثم هذا عند المشائين النافين للنفس المجردة فى الأفلاك، المقتصرين على إثبات النفوس المنطبعة فيها، إذ الكليات لا ترتسم فى تلك النفوس عندهم، واللوح المحفوظ لابد أن ترتسم فيه صور جميع الموجودات، والجزئيات ترتسم فى العقل عندهم، وإن كان على وجه كلى[٢١].

أما عند متأخرى الفلاسفة المثبتين للنفس المجردة فى الأفلاك: فاللوح المحفوظ هو النفس الكلى للفلك الأعظم يرتسم فيهاالكائنات ارتسام المعلوم فى العالم. يريد الحكماء باللوح والكتاب المبين العالم العقلى[٢٢].

الرأى الثالث: اللوح المحفوظ عند الصوفية:

واللوح المحفوظ عند الصوفية: عبارة عن نور إلهى حقى متجل فى مشهد خلقى اقتضت الموجودات فيه انطباعًا أصليًا، وهى أم الهيولى، لأن الهيولى لا تقتضى صورة إلا وهى منطبعة فى اللوح المحفوظ، فإذا اقتضت الهيولى صورة ما وجدت فى العالم على حسب ما اقتضته الهيولى، من الفور والمهلة؛ لأن القلم الأعلى جرى فى اللوح المحفوظ بإيجادها حسب ما اقتضه الهيولى[٢٣].

ويعطينا التهانوى تفصيلاً عما فى اللوح المحفوظ عند الصوفية فيقول: واعلم أن النور الإلهى المنطبع فيه الموجودات هو المعبر عنه بالعقل الكلى، كما أن الانطباع فى النور هو المعبر عنه بالقضاء، وهو التفصيل الأصلى الذى هو مقتضى الوصف الإلهى المعبر عن مجلاه بالكرسى، ثم التقدير فى اللوح هو الحكم بإبراز الخلق على الصورة المعينة والحالة المخصوصة فى الوقت المفروض وهو المعبر عن مجلاه بالقلم الأعلى، وهو المسمى بالعقل الأول، والمحل الذى وجد فيه بيان هذا الاقتضاء هو اللوح المحفوظ المعبر عنه بالعقل الكلى، ثم الأمر الذى يقتضى هذا الحكم فى الوجود هو مقتضى الصفات الإلهية المعبر عنه بالقضاء ومجلاه هو الكرسى[٢٤].

ويقول: واعلم أن اللوح المحفوظ نبذة من علم أجراه الله تعالى على قانون الحكمة الإلهية على حسب ما اقتضته الحقائق الحقية، يرد على نمط اختراع القدرة فى الوجود، لا تكون مثبتة فى

اللوح المحفوظ. بل قد تظهر فيه عند ظهورها فى العالم العينى، وقد لا تظهر أيضًا فيه، وجميع ما فى اللوح المحفوظ هو علم مبدأ الحسى إلى يوم القيامة(٢٥).

ويتحدث محيى الدين بن عربى فى كتابه الفتوحات المكية عن اللوح المحفوظ وما يحتويه على الإجمال فيقول: ولما شاء أن يخلق عالم التدوين والتسطير عَيَّنَ واحدًا من هؤلاء الملائكة الكروبيين، وهو أول ملك ظهر من ملائكة ذلك النور، وسماه العقل والقلم، فاشتق من هذا العقل موجودًا آخر سماه اللوح وأمر القلم أن يتدلى إليه ويودع فيه جميع ما يكون إلى يوم القيامة لا غير. فعلم اللوح ما أودعه إياه القلم(٢٦).

وفى تلخيص شديد ومركز لرأى هؤلاء الصوفية فى اللوح المحفوظ يقول صدر الدين الشيرازى فى كتابه الحكمة المتعالية: وأما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية سيما الفلك الأقصى، إذ كل ما جرى فى العالم أو سيجرى مكتوب مثبت فى النفوس الفلكية، فإنها عالمة بلوازم حركاتها. فكما ينتسخ بالقلم فى اللوح الحسى النقوش الحسية، كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومة مضبوطة لعللها وأسبابها على وجه كلى، فتلك الصور محلها النفس الكلية التى هى قلب العالم، والإنسان الكبير عند الصوفية، وكونها لوحًا محفوظًا باعتبار انحفاظ صورها الفائضة عليها على الدوام فى خزائن الله تعالى على وجه بسيط عقلى أو باعتبار اتحادها بالعقل الفعال(٢٧).

ويؤول الغزالى اللوح المحفوظ بأنه قلب المؤمن حيث يقول عن عجائب القلب: قال زيد بن أسلم فى قوله تعالى: ﴿ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴾ هو قلب المؤمن، وقال سهل: مثل القلب والصدر مثل العرش والكرسى، فهذه أمثلة القلب(٢٨).

القرآن واللوح المحفوظ عند المتكلمين

أولاً: عند أهل السنة:

إن المتتبع لتاريخ الجدل عند أهل السنة فى مسألة كلام الله تعالى وفى عقيدة (القرآن غير المخلوق) يجد أنها بدأت مجرد عقيدة فى وجود قرآن سابق على الوجود الأرضى، أى قبل التنزيل على محمد ﷺ، والاعتقاد فى عدم خلق القرآن نشأ مع الاعتقاد فى صفات حقيقية مساوية لله تعالى فى الأزلية، وحين كان يطلق لفظ كلام الله ويقصد به القرآن السابق فى وجوده على الوجود الأرضى التنزيل، فقد كان يحمل على أنه واحد من الصفات الحقيقية المساوية للذات الإلهية فى القدم والأزلية، وهنا يواجهنا سؤالان:

السؤال الأول: ما النسبة الزمانية فى الوجود بين القرآن واللوح المحفوظ؟ أى

أن هذا السؤال يختص بعلاقة كلام الله ـ عز وجل ـ غير المخلوق بمعنى القرآن السابق على الوجود الأرضى (التنزيل) باللوح المحفوظ، ويساويه فى هذا (الكتاب المبين) و(الكتاب المكنون) و(أم الكتاب) واللوح المحفوظ هو الذى كتبت فيه المقادير الإلهية ومعلوم أن العرش والكرسى واللوح المحفوظ كلها مخلوقة خلقها الله تعالى قبل خلق السموات والأرض، والإجابة التى يمكن أن نعثر عليها عند أهل السنة هى: أن القرآن قد وجد مع وجود اللوح المحفوظ؛ لأنه طبقا لما ذكره البغدادى؛ فإن السلف آمنوا بخلق اللوح والقلم قبل خلق السموات والأرض، يقول البغدادى: لما اجتمع عليه سلف هذه الأمة مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى والسامرة من أن الله تعالى خلق اللوح والقلم قبل خلق السموات والأرض[٢٩].

والسؤال الثانى: هل حل كلام الله غير المخلوق فى القرآن؟ - أى كلام الله المنزل على محمد ﷺ - والإجابة عن هذا السؤال عند أهل السنة نجدها عند الأشعرى حين يقول: فإن قال قائل: حدثونا: أتقولون إن كلام الله فى اللوح المحفوظ؟ قيل له: كذلك نقول؛ لأن الله ـ عز وجل ـ قال: ﴿ بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٌ مَّجِيدٌ ۝ فِي لَوۡحٍ مَّحۡفُوظِۭ ﴾.
فالقرآن فى اللوح المحفوظ[٣٠].

وتعنى هذه الإجابة -عند أهل السنة -أن كلام الله تعالى غير المخلوق له حالة مزدوجة من الوجود:
الأولى: من الأزل كصفة قائمة بالله تعالى.
والثانية: مع خلق اللوح المحفوظ المخلوق قبل خلق السموات والأرض.

ثانيًا: المعتزلة:

وأما المعتزلة فقد نفوا عن الله تعالى وجود صفات قائمة أزلية غير مخلوقة، ولكنهم أثبتوا لله تعالى صفة الكلام على أنها صفة فعل حادثة مخلوقة، أى موجودة بعد عدم، وأشار جمهور المعتزلة إلى وجود قرآن هو كلام الله سابق على التنزيل على النبى محمد ﷺ، بل سابق على وجود السموات والأرض، فهم لا ينكرون وجود القرآن؛ وأنه كلام الله، لكنهم ينكرون قدمه وأزليته، ويصرحون بأنه حادث مخلوق أحدثه الله تعالى وخلقه إما فى اللوح المحفوظ، أو فى الهواء، أو نفس جبريل عليه السلام أو فى نفس النبى محمد ﷺ، ويشير الشهرستانى إلى هذا كله حين يعرض رأى المعتزلة بأن الله متكلم بكلام يخلقه فى محل كما صار إليه المعتزلة[٣١].

ولكن ما هو ذلك المحل الذى فيه خلق الله تعالى كلامه (القرآن)؟ وما هى كيفية وصفة ذلك القرآن حين خلق؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تختلف ـ عند المعتزلة ـ من شيخ لآخر

ويمدنا مؤرخو علم الكلام الإسلامى بمعلومات عن ذلك الشىء المخلوق الذى خلق الله تعالى فيه القرآن، ونجد هذا عند الأشعرى حين يزودنا بفقرات عديدة يقرر فيها آراء المعتزلة؛ وخاصة آراء جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر (من البغداديين)، وأبى الهذيل العلاف (من البصريين)، فى هذه المسألة.

ففى إحدى هذه الفقرات يقول الأشعرى: جعفر بن حرب، وأغلب المعتزلة البغداديين يزعمون أن كلام الله عرض وأنه مخلوق[٣٢].

وفى فقرة أخرى يقول الأشعرى: وقال جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر ومن تابعهما: إن القرآن خلقه الله سبحانه فى اللوح المحفوظ[٣٣]، مع عبارة إضافية عند جعفر بن مبشر، أن القرآن جسم خلقه الله سبحانه فى اللوح المحفوظ[٣٤]. وعن أبى الهذيل العلاف؛ وأتباعه من معتزلة البصرة، يقول الأشعرى: والذى كان يقول به أبوالهذيل إن الله ـ عز وجل ـ خلق القرآن فى اللوح المحفوظ، وهو عرض[٣٥]. ويقول: وأبوا أن يكون جسمًا[٣٦].

ومن ثم يمكننا أن نستنتج رأى هذه المجموعة من المعتزلة وهو على الوجه التالى: إن كلام الله تعالى أو القرآن السماوى السابق على التنزيل على محمد ﷺ، هذا القرآن مخلوق، خلقه الله تعالى عرضًا حالاً فى اللوح المحفوظ الذى هو جسم مخلوق؛ لأن العرض لا يحل إلا فى جسم، وأيضًا فإن رأى أبى الهذيل العلاف ومجموعته مماثل لرأى جعفر بن حرب فى أن هذا القرآن السماوى عرض حال فى اللوح المحفوظ. والفرق بين رأى جعفر بن حرب وأبى الهذيل العلاف أن هذا القرآن السماوى المخلوق قبل خلق السموات والأرض وبين رأى جعفر بن مبشر بأنه جسم مخلوق فى اللوح المحفوظ الذى هو جسم مخلوق أيضًا هذا الفرق ليس له تأثير فى القول بأن القرآن السماوى مخلوق فى محل هو اللوح المحفوظ، لأن الاختلاف هنا قائم على أساس ما إذا كان فى قدرة الله تعالى أن يكون خالقًا للأعراض؟ فإن جعفر بن مبشر واحد من أولئك الذين يرون أن الله تعالى يخلق الأجسام فقط ولا تتعلق قدرته بخلق الأعراض، ولذلك فإن كلام الله تعالى القرآن الذى يحل فى اللوح المحفوظ هذا الكلام سواء أكان عرضًا أم جسمًا قد أنزل من اللوح المحفوظ إلى النبى محمد ﷺ فيما بعد.

وكلام الله تعالى المخلوق أو القرآن الحال فى اللوح المحفوظ يتكون - عند المعتزلة -من حروف، لأنه طبقًا للرأى المعزو إلى أغلب المعتزلة فإن كلام الإنسان يتكون من حروف ومثله كلام الله تعالى، فقد قال كثير من المعتزلة: إن كلام الإنسان حروف

وكذلك كلام الله[٣٧].

وأخيرًا فإننا يمكننا أن نطرح هنا سؤالاً وهو ماذا يقصد بخلق القرآن عند هؤلاء الثلاثة من المعتزلة وأتباعهم، والجواب أنهم -بلا شك- لا يقصدون إنكار القرآن السماوى السابق على التنزيل، وإنما يقصدون -فقط- أنه قبل تنزيل القرآن على محمد ﷺ، فإن كلام الله القرآن مخلوق خلقه الله تعالى فى اللوح المحفوظ الذى هو جسم مخلوق أيضًا، أى أن القرآن واللوح المحفوظ مخلوقان معًا فى وقت واحد، ومن المعلوم -كما بينا- أن اللوح المحفوظ خلقه الله قبل خلق السموات والأرض، ومن خلق القرآن وحلوله فى اللوح المحفوظ فقد أنزل القرآن بعد ذلك بواسطة جبريل عليه السلام على النبى محمد ﷺ.

خاتمة:

ونخلص مما سبق إلى أن ما جاء فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة متعلقًا باللوح المحفوظ، قد تناوله المفسرون باتجاهاتهم المختلفة من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة وصوفية، وكانوا يعتمدون على ما جاء فى اللغة العربية، أو ما توصلوا إليه بعقولهم أو أذواقهم، وقد خلص البحث إلى أن اللوح المحفوظ عند هؤلاء جميعًا، إما أنه جسم لا يعلم حقيقته وقدره إلا الله -عز وجل-، أو أنه عقل أو نفس من العقول والنفوس السماوية، كما ذهب إلى ذلك فلاسفة المسلمين، وقد تبنى الصوفية من أصحاب الاتجاه الفلسفى هذا التأويل للوح، وذكر بعضهم أن اللوح المحفوظ هو قلب المؤمن الكامل؛ إذ تنعكس فيه من اللوح المحفوظ السماوى كل الحقائق التى أمر الله تعالى القلم بكتابتها.

أ.د عبد العزيز سيف النصر عبد العزيز

الهوامش:

(١) رواه أحمد بن حنبل فى مسنده (٤٣١/٤) حديث ١٩٨٨٩ وأصله فى الصحيح.
(٢) أخرجه الحاكم فى المستدرك (٤٠٥/٢) قال: وهذا حديث صحيح الإسناد، وقال صحيح.
(٣) أخرجه الحاكم فى المستدرك (٤٠٥/٢) حديث ٣٦٩٣ وقال: هذا حديث صحيح الإسناد.
(٤) الجوهرى: الصحاح، ٤٠٢/١.
(٥) الفيروزأبادى: القاموس المحيط ص٣٠٧.
(٦) الأصفهانى: مفردات غريب القرآن، ٤٥٦/١.
(٧) الرازى: تفسير، ١٩٣/٩.
(٨) الجرجانى: التعريفات ص٩٧ وانظر حسن جلبى: حاشية على شرح المواقف ٩٣٠/٨.
(٩) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، ٧٠/٤.
(١٠) الأصفهانى: مفردات غريب القرآن، ٤٥٦/١.
(١١) الزمخشرى: الكشاف، ٢٠١/٤.
(١٢) الشوكانى: فتح القدير، ٤١٤/٥.
(١٣) الطباطبائى: الميزان فى تفسير القرآن، ٣٧٨/٢٠.
(١٤) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ٤٩٧/٤ و انظر الشوكانى: فتح القدير، ٤١٤/٥.
(١٥) الطباطبائى: الميزان فى تفسير القرآن، ٣٧٨/٢٠.
(١٦) الغزالى: إحياء علوم الدين، ١٠٩/١.
(١٧) الرازى: تفسير، ١٩٥/٢٧.
(١٨) المرجع السابق نفسه.
(١٩) المرجع السابق نفسه.
(٢٠) الجرجانى: التعريفات، ص١٠٢ -١٠٣.
(٢١) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، ٧١/٤ وانظر حسن جلبى: شرح المواقف، ٩٣/٨ و سعد الدين التفتازانى: شرح المقاصد، ٣٩/٢.
(٢٢) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، ٧١/٤.
(٢٣) المرجع السابق نفسه.
(٢٤) المرجع السابق نفسه.
(٢٥) المرجع السابق نفسه.
(٢٦) محيى الدين بن عربى: الفتوحات المكية، ١٤٨/١.
(٢٧) صدر الدين الشيرازى: الحكمة المتعالية، ٢٩٥/٦.
(٢٨) الغزالى: احياء علوم الدين، ١٠/٣ وانظر ص٨.
(٢٩) البغدادى: الفرق بين الفرق ص١٢٧.
(٣٠) الأشعرى: الإبانة ص٣٠.
(٣١) الشهرستانى: نهاية الأقدام ص٢٦٩.
(٣٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ١٦٨/١.
(٣٣) المرجع السابق نفسه.
(٣٤) المرجع السابق نفسه.
(٣٥) المرجع السابق نفسه.
(٣٦) المرجع السابق نفسه.
(٣٧) المرجع السابق نفسه.

مراجع للاستزادة:

- الأشعرى: الإمام أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى المتوفى سنة ٣٣٠هـ.
  - الإبانة عن أصول الديانة المطبعة المنيرية بمصر .
  - مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين النهضة المصرية ١٩٦٩م البغدادى :الأستاذ الإمام عبد القاهر بن محمد البغدادى الإسفرائينى التميمى المتوفى٤٢٩هـ.
  - شرح أصول الدين طبعة استانبول ١٩٢٩م
  - الفرق بين الفرق تحقيق الشيخ محمد محيى الدين مطبعة صبيح بمصر الجرجانى: على بن محمد بن على أسد الدين أبو الحسن الحسينى المعروف بالسيد الشريف الجرجانى الحنفى المتوفى ٨١٦هـ.
  - التعريفات: الدار التونسية للنشر، ١٩٧١م
  - شرح المواقف مطبعة السعادة بمصر، ١٩١٧م
- الزمخشرى: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشرى الملقب بجار الله المتوفى ٥٢٨هـ.
  - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل – دار المعرفة بيروت لبنان.
- الرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي المتوفى ٦٠٦هـ.
  - التفسير الكبير ومفاتيح الغيب: دار الفكر للطباعة والنشر الطبعة الأولى ١٤٠١هـ -١٩٨١م.
- الشهرستانى: الإمام أبو الفضل محمد بن عبد الكريم بن أحمد بن أبى القاسم بن أبى بكر المعروف بالشهرستانى ٤٧٩ -٥٤٨هـ.
  - نهاية الأقدام طبعة استانبول.
- الغزالى: حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد على أحمد الطوسى أبو حامد الغزالى المتوفى٥٠٥هـ. إحياء علوم الدين –المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
- التفتازانى: الإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ٧٢٢ -٧٩٣هـ.
  - شرح المقاصد مطبعة البنوى ١٣٠٥هـ
- الجوهرى: إسماعيل بن حماد الجوهرى.
  - تاج اللغة وصحاح العربية تحقيق أحمد عبد الغفور عطار.
- الفيروزآبادى: العلامة اللغوى مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادى المتوفى ٨١٧هـ
  - القاموس المحيط تحقيق مكتب تحقيق التراث فى مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ/١٩٨٦م.
- التهانوى: الشيخ العلامة محمد بن على بن محمد التهانوى الحنفى المتوفى بعد ١١٥٨هـ.
  - كشاف اصطلاحات الفنون منشورات محمد على بيضون دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.
- ابن كثير: الإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبو الفدا اسماعيل بن كثير القرشى الدمشقى المتوفى ٤٤٧هـ.
  - تفسير القرآن العظيم، مكتبة التراث ٢٢ شارع الجمهورية –القاهرة، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م
- الطباطبائى: الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائى
  - كتاب الميزان فى تفسير القرآن الطبعة الثالثة دار الكتب الإسلامية طهران سوق السلطانى ١٣٩٧هـ
- الشيرازى: صدر المتألهين محمد بن ابراهيم صدر الدين الشيرازى .–
  - تفسير القرآن الكريم: حفظه وظبطه وعلق عليه الشيخ محمد جعفر شمس الدين –دار التعارف بيروت – لبنان ١٤١٨هـ ١٩٩٨م
  - كتاب الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة –الطبعة الرابعة سنة ١٤١٠هـ ١٩٩٠م دار احياء التراث العربى بيروت
- ابن المنير: الإمام ناصر الدين أحمد بن المنير الإسكندرى المالكى
  - كتاب الإنتصاف فيما تضمنه الكشاف من الإعتزال هامش كتاب الكشاف للزمخشرى –دار المعرفة بيروت لبنان.

- محيى الدين بن العربى: أبو عبد الله محمد بن على المعروف بابن عربى الحاتمى الطائى.

الفتوحات المكية مكتبة الثقافة ١٤ميدان القبة بالقاهرة

- الشوكانى: محمد بن على الشوكانى
  - فتح القدير بن فنى الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر للطباعة والنشر ١٤٠١هـ ١٩٨١م
- الفضالى: الشيخ محمد الفضالى.
  - كفاية العوام من علم الكلام، المكتبة الأزهرية الطبعة الثانية ١٣٢٩هـ.
- الأصفهانى: أبو القاسم الحسين بن محمد (٥٠٢هـ).
  - مفردات غريب القرآن تحقيق محمد سيد كيلاني الناشر دار المعرفة ، لبنان.

المتشابه

أولا: فى اللغة:

أصله من الثلاثى شَبَهَ وهو المثل. قال ابن فارس:" الشين والباء والهاء أصل واحد يدل على تشابه الشىء وتشاكله لونا ووصفا، يقال شِبْه، وشَبَه، وشَبيه. . والمشبَّهات من الأمور: المشكلات، واشتبه الأمران إذا أشكل"(١).

والأصل فى ذلك؛ أن كل شىء فى الوجود له ذاتيته، ولواحق ذاتيته من الصفة والهيئة واللون، وبهذين – الذاتية ولواحقها – تتفاضل الأشياء وتتفاصل، لكن هذا الأصل يطرأ عليه الشبه أو التشابه فيضعفه، لكنه لا يبطله، فتتشابه الأشياء وتتماثل، لكن يظل التفاضل بينها قائمًا مهمًا بلغ الشبه قوة، فهذا هو أصل التشابه وحقيقته.

و الشبه هو المثل. والتشابه التماثل. والشبيه المثيل، وأشبه الرجل أباه؛ وتشابه الشيئان تماثلا. واشتبهت الأمور وتشابهت: التبست وأشكلت حتى كادت الفروق بينها أن تتلاش لشدة تماثلها. والأمور المتشبهات: المشكلات. وفى التنزيل: ﴿ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ﴾ (الأنعام: ٩٩) أى متماثلاً وغير متماثل.

وقيل: متماثلاً فى النظر، وغير متماثل فى الطعم، كقوله تعالى: ﴿ وَأُتُوا بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ﴾ (البقرة:٢٥).

ثانيا: فى الاصطلاح:

وردت كلمة: "متشابه" فى الشرع الشريف – قرآنًا وسنة – بمعان عدة، لعلنا نستطيع حصرها فيما يلى:

١ - **التماثل المادى** : فالمتشابه هو: التماثل المادى، وذلك كقوله تعالى: ﴿ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ﴾ (الأنعام:٩٩) أى من المتماثلين. والمراد هنا: الأشكال والطعوم. والوصف ينسحب على جميع ما ذكر فى الآية من نباتات كثيرة مجملة وأربعة مفصَّله. ومنه قوله تعالى – عن أصحاب الجنة حين يرون فاكهتها: ﴿ وَأُتُوا بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ﴾ (البقرة:٢٥٩) قال المفسرون: متشابها فى اللون ومختلفا فى الطعم.

٢. **التماثل المعنوى**: فالمتشابه هنا متماثل فى المعنى ومن ذلك قوله عز وجل فى وصف القرآن الحكيم: ﴿ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا ﴾ (الزمر:٢٣) أى يشبه بعضه بعضا فى الفصاحة والبلاغة والإعجاز، ويصدق بعضه بعضا فلا يختلف ولا يتناقض. ومن ذلك قوله تعالى عن الكافرين: ﴿ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾ (البقرة:١١٨). أى أشبه بعضها

بعضا فى الكفر والفسق[٢].

٣ - **التماثل والتخالط والتداخل** في المعنى. بحيث يحتاج الأمر إلى دقة فهم وقوة تدبر. وذلك قوله —عز وجل— عن القرآن المجيد: ﴿ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ (آل عمران:٧). فالمتشابهات هنا هن المتماثلات التى يؤول أمرها عند بعض أتباع الفرق إلى أن تصير "شبهات" وإنما سميت الشبهة شبهة لأن الباطل فيها يشبه الحق فيلتبس الأمر. سواء كان الإيهام فى النص نفسه، أو فى ضحالة الفكر وضعف التدبر عند المتلقِّى.

وقد اختُلِفَ فى المراد بالمتشابهات من آى القرآن المجيد، على آراء كثيرة تتداخل فيما بينها حتى ينحصر الأمر فى قولين أو ثلاثة على ما يلى:

أ - أن المتشابه هو قوله تعالى فى فواتح السور: (الر - الم - طه - يس - وهكذا).

ب - أن المتشابه هو ما نسخ من القرآن[٣].

ج - أن المتشابه هى الآيات التى نزلت فى ذكر القيامة والبعث[٤].

د - أن المتشابه ما يتحمل وجهين فصاعداً من المعاني، والمحكم ما لا يتحمل إلا معنى واحداً.

هـ - أن المتشابه ما لا يعلم تعيين تأويله، ولا يتحدد وجه تفسيره بل يحتمل أكثر من وجه[٥].

و من ذلك — أيضاً — قول رسول الله ﷺ فى الصحيح: «**الحلال بين، والحرام بيِّن و بينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن حام حول الحمى أوشك أن يواقعه، ألا وإن لكل ملك حمى، إلا وإن حمى الله محارمه**»[٦]. وفى رواية: «من وقع فى الشبهات وقع فى الحرام».

وفى الحديث دليل على أن الأخذ بالمتشابه أو الولوغ فى الشبهات حرام قطعا؛ والوقوع فى الحرام حرام يقينا، فكذا حكم ما يؤدى إليه.

ومن فقه الحديث الذى معنا؛ أن الرسولﷺ قد ذكر أقساما ثلاثة بالنسبة للحلال والحرام:

الأول: أمور هى حلال، وكونها حلالاً أمر بيِّن واضح لا شبهة فى حلها ولا اختلاف.

الثانى: أمور هى حرام، وكونها حراما أمر بيِّن واضح لا شبهة فى حرمتها ولا اختلاف.

الثالث: أمور لم يتضح حكمها من الحل والحرمة. وعلامتها أن يختلف الناس فيها بين قائل بحلها، وقائل بحرمتها. والاعتبار هنا باختلاف العلماء، أو من هم موسومون بأنهم علماء من حيث إن الأمة تتبعهم وتدين

بآرائهم.

ومن المسلم أن القسم الثالث إنما وجد بعد رسول الله ﷺ حيث لا يتصور أن يكون ثمة أمر يختلف فى حله أو حرمته ورسول الله ﷺ بين ظهرانى أمته والوحى يسفر بين السماء والأرض ينزل بأحكام الله، وهذا القسم الثالث قام عليه خلاف بين علماء الأمة فى أمور كثيرة يصعب حصرها، وفى عصرنا اشتد الخلاف بين العلماء فى أمور مشتبهات يقول البعض بحلّها، ويقول آخرون بحرمتها، وعامة الناس يتراوحون بين هؤلاء وأولئك، وأظهر مثال على ذلك: فوائد البنوك على الأموال فى صورها المختلفة حيث اختلف الناس فى كونها حلالاً أو حراماً واختلافهم جاء تبعا لاختلاف العلماء فى ذلك.

وقد قسم الرسول ﷺ الناس بالنسبة لهذه الأمور المشتبهات إلى قسمين أو فريقين:

الأول: فريق لا يعلم تلك المشتبهات، أى لا يعلم حكمها من الحل والحرمة.

وهى بالنسبة إليه مشتبهات لا سبيل إلى معرفة حكمها بيقين - فهؤلاء يجب عليهم أن يتقوا هذه الشبهات أو المشتبهات، ويدعوها ويبتعدوا عنها. وهى - حينئذ - ستكون قد أضحت منتمية إلى الشق الثانى، وهى المحرمات. لكنها ليست من يقين القسم؛ بل مما ألحق بهذا القسم تورّعًا واحتساباً، لأنهم حين تركوها أو اتقوها لم يتقوها لحرمتها، بل لكونها من المتشابهات التى تترك - حين تترك - خوفاً من الوقوع فى الحرام، وحرصًا على حدود الله أو حمى الله تعالى - كما ورد به النص الشريف.

الفريق الثانى: فريق يعلم تلك الأمور المشتبهات عن طريق تدبره وتفكره، وتفقهه فى الدين، ثم فى اجتهاده بناء على فهمه وفقهه، ومن قبل ذلك ومن بعده توفيق الله - سبحانه - فهذه الأمور التى هى مشتبهات عند البعض هى ليست مشتبهات عند هذا الفريق من الناس، ويستوى فى ذلك أن يكون اجتهادهم أو فهمهم لهذه المشتبهات صوابا أو خطأ؛ لأن المعتبر هنا أنهم فهموا وأيقنوا أنهم على علم بهذه المشتبهات. فهؤلاء ليسوا من المدعوين إلى اتقائها أو المأمورين بذلك؛ حيث إنها بالنسبة إليهم - كما ذكرنا - ليست مشتبهات، وإن كانت كذلك بالنسبة إلى غيرهم.

ولذلك جاء النص النبوى الشريف يقول: (**... لا يعلمهن كثير من الناس**) أى إن البعض لا يعلمها، والبعض يعلمها فالذين يجهلونها كثير من الناس، لكن هناك من يعلمها وهم المقابلون لهم، حيث لم يقل الحديث الشريف (لا يعلمهن الناس).

وإذا كان مما استقر أن الله - سبحانه - يحاسب الناس على ما عملوه

وأدركوا حكمه ثم كان عملهم بمقتضى علمهم؛ فإن على من علم أن يعمل بما علم إن أيقن، ومن لم يعلم ترك هذه الأمور واتقاها تورعًا واحتسابًا.

مع مراعاة أن علم البعض بها والتزامه بما علم لا يخرج هذه الأمور عن كونها - في الحكم الشرعي - متشابهات أو مشتبهات فإن علم البعض بها لا يخرجها عن دائرة الواقع الذي وصفت به، وهو اختلاف الناس في حكمها، ذلك الاختلاف الذي جعلها متشابهات؛ يرى البعض حلها، ويرى البعض حرمتها، ويتوقف فيها عامة الناس وهذا ضابط المتشابهات أو المشتبهات.

وعندما نستقرئ القرآن الكريم نجد فيه آيات تصفه بأنه كله محكم، كما نجده فيه آيات تصفه بأنه كله متشابه، وجاء فيه نوع ثالث نجد فيه بأنه يصف الكثرة بأنه محكم و قليلة(*) متشابه ففي القرآن جاء قوله تعالى في وصف الكتاب العزيز ﴿ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ (هود:١)

وجاء في وصفه أيضا قال تعالى:

﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ﴾ (الزمر:٢٣) ففي الآية الأولى وصف الكتاب كله بأنه ﴿ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ﴾ وفي الثانية وصف الكتاب كله بأنه: ﴿ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا ﴾ ثم هناك آية ثالثة تصفه بأنه ﴿ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ (آل عمران:٧) أي أن البعض منه متشابهات.

ولهذا كان نوع التشابه الذي وصف به الكتاب كله في الآية الثانية لابد أن يكون مختلفاً عن نوع التشابه الذي وصف به بعض آياته في الآية الثالثة

والتشابه أنواع:

أولاً: التشابه العام: وهو ضد الاختلاف. وهو الذي وصف به القرآن كله بأنه ﴿ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا ﴾ فهذا النوع من التشابه يعم القرآن كله، وهو وصف للقرآن بأنه متفق غير مختلق، يصدق بعضه بعضاً، وهو عكس المتضاد المختلف المذكور في قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ (النساء:٨٢) وهذا التشابه العام يوافق الإحكام الذي وصف به القرآن كله بأنه ﴿ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ﴾.

الثاني: التشابه الخاص ببعض الآيات: وهو الذي وصفت به آياته لا بعينها في قوله تعالى: ﴿ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾

(آل عمران :٧) فى مقابلة وصف بعض آياته بأنهن قال تعالى: ﴿ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴾ (آل عمران :٧)

وينبغى أن يكون نوع التشابه هنا غيره فى النوع الأول، لأن الله تعالى قد ذم متبعى المتشابه فى النوع الثانى حيث قال بعد ذلك ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ﴾ (آل عمران :٧) فحيث قد ذم متبعى المتشابه هنا دل ذلك على أن المعنى المقصود هنا غيره هناك، وإلا لكان معنى التشابه فى الموضعين واحداً، فيكون كل متبع للمتشابه مذموماً، ووصف آيات القرآن كلها بأنها ﴿ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا ﴾ (الزمر:٢٣) يمنع ذلك، وإلا لكان كل متبع للقرآن مذموماً .

الثالث : التشابه الإضافى : وهو اشتباه الأمر على بعض الناس، كقول بنى إسرائيل ﴿ إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَٰبَهَ عَلَيْنَا ﴾ (البقرة :٧) وكقوله النبى ﷺ: "الحلال بيّن والحرام بيّن وبين ذلك أمور متشابهات لايعلمهن كثير من الناس ..."فدل ذلك على أن التشابه قد يكون بالإضافة إلى بعض الناس دون بعض .

ولقد قسم الراغب الأصفهانى المتشابه فى كتاب الله إلى ثلاثة أنواع[٧]؛ وذلك لأن الاشتباه إما أن يكون من جهة اللفظ فقط أو من جهة المعنى فقط، أو من جهة اللفظ والمعنى معًا..

فالأول : ما يرجع التشابه فيه إلى الألفاظ مفردة سواء كان ذلك لغرابة فى استعمال اللفظ نحو "الأب" فى قوله تعالى ﴿ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴾ (عبس :٣١) ونحو "يزفون" فى قوله تعالى ﴿ فَأَقْبَلُوٓا۟ إِلَيْهِ يَزِفُّونَ ﴾ (الصافات :٩٤) أو من جهة الاشتراك اللفظى نحو اليد ، العين.

الثانى : ما يرجع التشابه فيه إلى جملة الكلام المركب . وذلك ثلاثة أنواع :

(أ) ما كان التشابه فيه راجعاً إلى الاختصار والإيجاز فى مثل قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ﴾ (النساء :٣) .

فالألفاظ مثنى وثلاث ورباع هى اختصار لاثنين أثنين، ثلاثة ثلاثة، أربعة أربعة.

(ب) ما كان التشابه فيه راجعا إلى بسط الكلام وطول العبارة فى مثل قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ (الشورى :١١) لأنه لو قال ليس مثله شىء لكان أظهر للسامع وأوضح .

(ج) ما كان التشابه فيه راجعاً إلى إغلاق اللفظ نحو: ﴿ فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰٓ أَنَّهُمَا

﴿ٱسْتَحَقَّآ إِثْمًا فَـَٔاخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلْأَوْلَيَـٰنِ﴾ (المائدة:١٠٧).

أما النوع الثانى من أنواع التشابه: فهو التشابه من جهة المعنى، وهو ضربان

(أ) ما كان فيه راجعا إلى دقة المعنى وخفائه، ونحو أوصاف البارى تعالى، وأحوال القيامة والبعث، والحساب.

(ب) ما كان التشابه فيه راجعا إلى ترك الترتيب ظاهرًا نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَـٰتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَـُٔوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الفتح :٢٥)

النوع الثالث : وهو التشابه من جهة اللفظ والمعنى، ويرجع ذلك إلى تركيب بعض وجوه اللفظ مع بعض وجوه المعنى .

مثل غرابة اللفظ مع دقة المعنى، فينتج لنا عدة أقسام مشتركة بين اللفظ والمعنى؛ لأن أقسام التشابه اللفظى ثلاثة، والمعنوى اثنان، فمضروب التشابه اللفظى فى التشابه المعنوى ينتج لنا عدة أقسام للتشابه ..

والأصفهانى فى تقسيمه السابق كان معنيـاً بالتقسيمات اللفظية بحسب نظرته إلى الكلمة فقط وما يمكن أن تكون فيه متشابهة من استعمالات لغوية .

وعلى هذا النمط كان يسير "العسقلانى" و"الانصارى" فى شرحهما لصحيح البخارى [٨].

أما "ابن جرير الطبرى "فقد حكى جملة من أقوال السلف فى "المحكم والمتشابه" من خلال تفسيره للآية الكريمة ﴿مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ﴾ (آل عمران :٧)

فعن ابن عباس : أن المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه، وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به، والمتشابهات : منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه، وما يؤمن به ولا يعمل به .

ويحكى مثل هذا عن ابن مسعود، وعن قتادة، وعن الربيع، والضحاك وعن مجاهد: أن المتشابه ما أشبه بعضه فى المعانى وإن اختلفت ألفاظه .

وقال آخرون : المُحكم من آى القرآن ما عرف العلماءُ تأويله وفهموا معناه وتفسيره .. والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علم تأويله سبيل، مما استأثر الله بعلمه دون خلقه نحو أخبار القيامة ووقت خروج عيسى ابن مريم [٩]. وعن قتادة والربيع والسدى :المحكم هو الناسخ الذى يعمل به .

والمتشابه هو المنسوخ الذى يؤمن به ولا يعمل به [١٠]

وينبغى الإشارة هنا على أن هناك اتجاهاً يهدف إلى تحديد المتشابه بأنه

آيات بعينها وكذا المحكم، فالسيوطى قد أورد فى كتابه "الإتقان فى علم القران" [11] ما يزيد على العشرين قولاً فى المتشابه وكلها تميل إلى جعل المتشابه أو المحكم آيات بعينها فمن هذه الأقوال:

١- المحكم : هو آيات الفرائض والوعد والوعيد .

والمتشابه : آيات القصص والأمثال.
روى ابن أبى حاتم من طريق على بن أبى طلحة عن ابن عباس

٢- أخرج ابن أبى حاتم عن الربيع أن المحكم هو أوامر القرآن الزاجرة.

٣- وعن ابن عباس أيضًا : أنه قرأ ﴿ مِنْهُ ءَايَتٌ مُّحْكَمَتٌ ﴾ فقال من هاهنا ﴿ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ﴾ (الانعام :١٥١) إلى ثلاث آيات بعدها. ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ (الإسراء:٢٣) إلى ثلاث آيات بعدها . أخرجه ابن أبى حاتم عن ابن عباس من وجه آخر.

٤- وأخرج ابن أبى حاتم عن مقاتل ابن حيان: أن المتشابه فواتح السور التى بدئت بحروف المعجم مثل: ألم، طسم، كهيعص ..ونلمح من خلال الأقوال التى أوردها السيوطى والتى تميل إلى تحديد معنى كل من النوعين أن بينها شبه اتفاق على معنى المحكم. بمعنى أنه إذا ذكر قول فى تحديد هذه الآية بأنها محكمة لا نجد هذه الآية بعينها متشابهة عند الآخر. ونجد مثل ذلك فى تحديد المتشابهه . فمن قال بأن آيات القصص من المتشابه أو أوائل السور لا نجد غيره يذكر أنها محكمة وإن نجد قول بعضهم يعاضد قول بعض فلا نجده يعارضه أو ينفيه .

آيات الصفات هل هذه الآيات من المتشابهات أم لا؟

وقد فسر الإمام أحمد هذه الآيات بما أزال الأشتباه عنها بحيث أصبحت معلومة له ولغيره فلم تكن متشابهة فى حقه ولا فى حق من وقف على معناها، وهى متشابهة عند من يحتج بها من المعتزلة والأشاعرة، وعليه أن يردها هو إلى ما يعرفه من المحكم[12].

ولقد ورد فى بعض الكتب التى تحكى مذهب السلف: أن آيات الصفات من المتشابه الذى لايعلمه إلا الله وذلك لدقة المعنى المقصود منها وخفائه، وقد ذكر ذلك صاحب المنار الشيخ "محمد رشيد رضا "بعد أن حكى لنا عشرة أقوال فى المحكم والمتشابه ثم يحكى أن المتشابه آيات الصفات خاصة ومثلها أحاديث الصفات[13] ولكن "ابن تيمية وغيره من السلف يقولون إنها ليست من المتشابه .

وهذا بخلاف ما عليه الإمام أحمد وجمهور السلف والدليل على أن ذلك

ليس بمتشابه لا يعلم أحد معناه أن نقول: لاريب أن الله سمى نفسه فى القرآن بأسماء مثل الرحمن الرحيم وغير ذلك ...فإنا نفهم من قوله: إن الله بكل شىء عليم معنى، ونفهم من قوله إن الله على كل شئ قدير معنى ليس هو الأول، فهل هذه الأسماء دالة على الإله المعبود وعلى حق موجود أم لا ؟ وهل نفهم منها دلالتها على نفس الرب ولم نفهم دلالتها على ما فيها من معان كالقدرة والعلم مثلا [14] فمن أين إذن يأتى الاشتباه ويتطرق إليها الترمذى فى الكلام عن حديث الرؤية: المذهب فى هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثورى ومالك، وابن المبارك، وابن عيينة ووكيع، وغيرهم أنهم قالوا: تروى هذه الأحاديث كما جاءت نؤمن بها، ولا يقال كيف، ولا نفس، ولا نتوهم [15]

إن هناك معنى معلوماً لنا، ويجب علينا الإيمان به، وإن هناك كيفاً مجهولاً عنا والسؤال عنه بدعة، والفرق واضح بين معنى الاستواء وبين كيفيته .

ولقد أثبت مالك وابن أبى ربيعة وأم سلمة: أن الاستواءَ معلوم لنا غير مجهول عنا، وأن الكيف مجهول عنا وغير معقول، وهذا اتفاق بينهم على أنهم يعلمون معنى هذه الآية، وأنهم لم يجهلوا تفسيرها ولا معناها. و أنما. الذى كفوا أنفسهم عنه، وتناهوا فيما بينهم عن الخوض فيه هو البحث عن الكيف، لأن هذا قد استأثر الله بعلمه .

ونحن لم نطالب إلا بمعرفة معنى الآية وتدبر معناها، ولم نكلف العلم بكيفيتها ولا حقيقتها؛ لأن معرفة الكيف والحقيقة هو تأويلها الذى لايعلمه إلا الله .

وهكذا شان جميع آيات القرآن التى تتصل بصفات الله تعالى أو تتحدث عنه، أو عن القيامة والبعث، فلم نكلف إلا معرفة معناها فقط ومعنى ما تدل عليه، أما البحث عن كيفيتها وحقيقتها فهذا هو التأويل المحجوب عنا، لأن ذلك من الغيوب التى استأثر الله بعلمها حيث لا يعلم تأويلها إلا الله .

أ.د. محمود مزروعة

الهوامش:

❖ من هنا إلى نهاية الموضوع من عمل اللجنة المشرفة اكمالاً للفائدة .(اللجنة).

(١) أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا ، المقاييس فى اللغة ، ص: ٥٤٨. دار الفكر بدون تاريخ.

(٢) فخر الدين الطريحى مجمع البحرين مج: ٦ ص: ٣٤٩ -٣٥٠. دار مكتبة الهلال – بيروت – ط ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

(٣) فخر الدين الرازى تفسير الفخر الرازى، مج٤ص: ١٨٣ -١٨٥ - دار الفكر،

(٤) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى التبيان فى تفسير القرآن، مج ٢. ص: ٣٩٥. دار إحياء التراث العربى.

(٥) وهذا يرجع إلى الوجه السابق. انظر: المرجع السابق. الجزء والصفحة.

(٦) متفق عليه.

(٧) الإتقان للسيوطى ٢/٥ط الحلبى سنة ١٩٥١ م.

(٨) إنظر شرح صحيح البخارى ٨/٣٢٥ للعسقلانى بدون تاريخ.

(٩) تفسير الطبرى ٦ /١٧٠ -٢٠٢ ط دار المعارف.

(١٠) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية، ط.المنبرية ١٩٥٢م.

(١١) الإتقان ٢/٢ -٤ط الحلبى ١٩٥١م.

(١٢) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٦٦.

(١٣) تفسير المنار ٣/١٦٥.

(١٤) رسالة الإكليل فى المتشابة والتأويل لابن تيمية ص ٣٠ -٣٥.

(١٥) الإتقان للسيوطى ٢/٦.

مراجع الاستزادة:

❖ كتب التفسير ومنها:

١ - البحر المحيط وبهامشه النهر الماد: أبو حيان التوحيدى.

٢ - التبيان فى تفسير القرآن: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى.

٣ - الدر المنثور فى التفسير المأثور: جلال الدين السيوطى.

٤ - الكشاف: جار الله الزمخشرى.

٥ - مفاتيح الغيب – تفسير الفخر الرازى: الفخر الرازى، محمد الرازى بن ضياء الدين عمر.

❖ كتب السنة ومنها:

-البخارى.

-مسلم.

-الياقوت والمرجان فيما اتفقا عليه الشيخان.

-مسند الإمام أحمد.

-سنن الترمذى.

-سنن ابن ماجه.

كتب أخرى منها:

١ - أساس البلاغة: الزمخشرى / دار إحياء التراث العربى – ط١ ١٤١٢ هـ ٢٠٠١م.

٢ - لسان العرب: ابن منظور .

المحكم

أولاً: فى اللغة :

ولهذه الكلمة معنى فى اللغة – كما بينا – فى الاصطلاح ، ونبين المعنى اللغوى بشئ من الإيضاح .

"المحكم" : اسم مفعول من "أحكم" والثلاثى منها "حكم "يقوم على معنيين أساسين: المنع والضبط. وكلاهما لازم للآخر.. قال ابن فارس: الحاء والكاف والميم تدل على المنع[1]. والمعنى فى الأصل يدور على طروء حال تقيِّد وتحصر وتمنع أمرًا عامًا مطلقًا ماديًا.. وقد يكون معنويًا.. والمنع الذى أشار إليه ابن فارس على أنه الدلالة الأصل فى الكلمة ، لكى يتحقق على الوجه فإنه يتطلب أمورًا أشارت إليها المعاجم منها : الضبط والإتقان والخبرة والعدل والبيان[2] ، وهى كلها معانٍ متقاربة ومتلازمة لكى يتم المعنى الأصل. ولولا هذه الأمور لمنع ما يجوز إطلاقه ، وأطلق ما ينبغى منعه.

ثانيًا فى الاصطلاح:

بدهى ثمة علاقة بين المعنى اللغوى والمعنى الاصطلاحى، وأن هذه العلاقة قد تقوى وقد تضعف تبعًا لمادة الكلمة وطرق الاستعمال، بل وطوائف المستعملين واضعى المصطلح. والعلاقة هنا قوية بين المعنيين، سوى أنها فى المعنى الاصطلاحى تنحو منحى الإحكام والضبط والإتقان والبيان.. من ذلك قوله سبحانه وتعالى فى وصف القرآن العظيم: ﴿ الٓر ۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ﴾ (يونس:١) فاتحة السورة. وكل هذه المعانى تندرج تحت المعنى والضبط.

وأما لفظة "محكم" فى اصطلاح الشرع الشريف، ولدى علماء العقيدة ففيها مباحث نوجزها فيما يلى

الأول: قد دل القرآن المجيد بآياته الشريفة على أنه جميعه محكم، ودل – كذلك – على أنه جميعه متشابه، ودل – كذلك – على أن بعضه محكم، وبعضه متشابه.[3]

١ - **أما المعنى الأول:** فقد أضأنا كلامنا بآيتين كريمتين، تقول الأولى: ﴿ الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ فاتحة سورة هود عليه السلام.

وتقول الثانية: ﴿ الٓر ۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ﴾ فاتحة سورة يونس عليه السلام.

والمراد بكونه جميعه محكمًا؛ فصاحة الألفاظ، وصحة المعانى، والبلاغة التى وصلت حدَّ الإعجاز.

٢ - وأما المعنى الثانى: - كونه جمعيه متشابهًا - فقد قال - عز وجل -: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ (الزمر: ٢٣).

والمراد بكونه متشابهًا هنا؛ أن يشبه بعضه بعضًا فى الحسن والبلاغة والفصاحة والإعجاز، وأنه يصدق بعضه بعضًا، فلا يضرب بعضه بعضًا. وهذا ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ (النساء بعض آية: ٨٢).

٣ - وأما المعنى الثالث: فتدل عليه الآية التى وردت فى مطالع سورة آل عمران والتى يقول الله تعالى فيها: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ (آل عمران: ٧). ففى هذه الآية الدليل الواضح على أن من القرآن الكريم آيات محكمات، هن أم الكتاب وآيات متشابهات.

الثانى: المراد بالمحكم من آى القرآن العظيم.

قد اختلف فيه بين العلماء على أقوال، وقد يعجب القارئ حين يرى عناية السلف - رضوان الله عليهم - بنقل الآراء الكثيرة، وعنايتهم بإفراد كل منها، هذا رغم أنها جميعًا ترد إلى قولين وربما ثلاثة آراء. لكن قد يُفسر هذا ما اتسم به السلف - رحمهم الله تعالى - من أمانة وحرص على أداء ما أخذوه عن الآخر كما هو. وفيما يلى توضيح لأهم ما ورد فى المحكم عند العلماء:

١ - أن المحكم هو ما علم المراد بظاهره دون حاجة إلى قرينة تبين ذلك المراد وذلك لوضوحه[٤].

٢ - المحكم ما لا يشتبه معناه، والمتشابه ما اشتبه معناه.. وفى مثله: المحكم ما لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، وعكسه المتشابه الذى يحتمل أكثر من وجه.. ومثله: المحكم ما يتعين تأويله، والمتشابه عكس ذلك. وهذه الأمور الثلاثة قد تذكر منفردة على أنها أوجه، بينما هى عندنا وجه واحد[٥].

٣ - ماروى عن ابن عباس - رضى الله عنهما - أن المحكم هوالناسخ لغيره، والمتشابه هو المنسوخ[٦].

٤ - ما يروى عن بعض العلماء أن المحكم ما كان دليله واضحًا لائحًا، وعكسه المتشابه الذى يحتاج فى معرفته إلى تأمل وتدبر[٧].

الثالث: معنى كون المحكمات من الآيات هُنَّ ﴿أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾:

إن الله - سبحانه - أحكم من أن ينزل على الناس كلامًا لا يفهمون معناه أو لا يفقهون المراد منه، أو ينزل كلاما سهلاً مبذولاً يفهمه كل أحد

لمجرد النظرة العجلى، فيستوى -من ثم- العالم بالجاهل، والمتدَبرّ بالمُدبَّر، أو يقتل فى الأمة ملكة التفكير، وقدرة الاستنباط، وقوة التدبر والمقارنة والقصد إلى الجد والاجتهاد وبذل الطاقة فى معرفة مراد الله سبحانه ومن ثم تكثير الثواب وإعظام المكانة.. لذلك فقد أنزل الله تعالى كتابه فيه آيات محكمات واضحات، فيها ما كلف الله – تعالى - به عباده من أمور الدين والدنيا، وكذلك أنزل آيات متشابهات. يجتهد العلماء فى فهمها وتدبرها. والبحث عن مراد الله عز وجل منها.. ولأن المجتهد على خطر الخطأ. والخطأ هنا فى العدوة القصوى من الخطر؛ فلقد نصب الله ـ تبارك تعالى – الآيات المحكمات دليلاً ومقياسًا ومرجعًا، يَرْجع إليه العلماء فى الآيات المتشابهات، ويقيسونها بها، ويدركون مراد الله ـ تعالى ـ منها برَجْعها إلى المحكمات.. لا جرم كانت الآيات المحكمات هن أم الكتاب التى يُستولد منها المراد بالمتشابهات، كما تلد الأمهات المتماثلين بنين وبنات.. من ثم كانت الآيات المحكمات أمهات للمتشابهات.

على أن ثمة معنى آخر لكون المحكمات أُم الكتاب. وهو معنى لائح واضح. ويقوم على أن الآيات المحكمات قد اشتملت على كل ما ورد الكتاب العزيز من أجله، ففيه الأحكام والتشريعات من عقائد وعبادات وأخلاق وآداب. فليس من شىء تَعبَّد الله به خلقه قد جاء فى المتشابهات. لكن كل ذلك جاءت به الآيات المحكمات. من أجل ذلك كانت "هن أم الكتاب"وهذا الوجه يعنى أنه لا بأس أن يظل المتشابه على حاله، لكن يجب الإيمان به. فإن علمنا مراد الله ـ تعالى – منه كان فضلاً منه. وإن لم نعلم آمنا به دون تأويل مؤد إلى الفتنة والزيغ. وقد أخرج ابن جرير والحاكم ـ وصححه - وأبو نصر السجزى فى الإبانة عن ابن مسعود كما أخرجه ابن أبى حاتم عن ابن مسعود موقوفًا عن النبى ﷺ قال "كان الكتاب الأول ينزل من باب واحد على حرف واحد، ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف:

زاجر وآمر، وحلال وحرام، ومُحكم ومتشابه، وأمثال، فأحلوا حلاله، وحرموا حرامه، وافعلوا ما أمرتم به، وانتهوا عما نُهيتم عنه، واعتبروا بأمثاله، واعملوا بمحكمه، وآمنوا بمتشابهه وقولوا: ﴿ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾ (آل عمران: ٧).

أ. د. محمود مزروعة

الهوامش:

(١) أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة العربية ص ٢٧٧. دار الفكر، بيروت . بدون تاريخ .

(٢) انظر: أساس البلاغة لسان العرب – المعجم الوسيط – مجمع البحرين، وغيرها. مادة: حكم.

(٣) الإمام محمد الرازى ابن ضياء الدين عمر المعروف بالفخر الرازى، تفسير الفخر الرازى، دار الفكر بدون تاريخ. مجلد ٤جـ٧ ص١٨٢.

(٤) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى: التبيان فى تفسير القرآن مج ٢. ص:٣٩٤.

(٥) لترى صحة قولنا ؛ انظر فى ذلك المرجع السابق، وتفسير الفخر الرازى –مرجع سابق، تفسير الدر المنثور – مرجع سابق، ومن كتب اللغة – مجمع البحرين جـ٦ص ٤٣ -٤٨. أساس البلاغة ص١٥٧ وغيرها.

(٦) أبوجعفر الطوسى –التبيان مج٢ص٣٩٤. مرجع سابق. تفسير الفخر الرازى. جـ٧ص ١٨٣ -١٨٤ -مرجع سابق.

(٧) الفخر الرازى: مرجع سابق جـ ٧ ص ١٨٤.

المعجزة

لغـة: مـايُعجزُ البشـر عـن أن يـأتوا بمثلـه[1]. وكـل مـالم تبلغـه طاقـة البشـر ولم يقع فى دائرة قدرتهم فهو معجـزة، وقـد تُطلـق المعجـزة علـى مـا خـرج عـن طاقـة العامـة مـن الخلـق دون الخاصـة، كبعض المسائل العلمية، واختراع بعض الآلات و الأجهـزة وغيرهـا ممـا لا يقـوى عليه إلا خواص النـاس، وكـالغوص، و السباحة، وحمل الأثقال، وهـذا عجـز نسـبى يكـون فـى مخلـوق دون آخـر.

واصـطلاحًا :المعجـزة هـى الأمـر الخـارق للعادة الخارج عن مـألوف البشـر، الـذى يظهـره الله علـى يـد مـدعى النبـوة تصـديقًا لـه فـى دعـواه، وتأييـدًا لـه فـى رسـالته، مقرونـًا بالتحـدى لأمتــه، ومطالبتهم أن يأتوا بمثلـه، فـإذا عجـزوا عـن ذلـك كـان آيـة مـن الله تعـالى علـى اختيـاره إيـاه وإرسـاله إليهم بشـريعته[2]. وتكــون المعجــزة حِسِّـية، كعصــا موسـى، وكإحياء الموتى لعيسـى، ونبـع الماء من الأصابع لمحمد ﷺ؛ وقـد تكـون عقليـة، كـالعلم بالمغيبـات، مؤقتـة بزمانهـا ومكـانهـا كـالقرآن؛ والأولى للعوام، والثانية لأولى الألباب دائمة [3].

وللمعجزة سبعة شروط:

الأول: أن تكـون المعجـزة فعلاً لله تعالى.

الثانى: أن يكـون المعجـز خارقًا للعـادة؛ إذ لا إعجاز بدونه.

الثالث: أن تتعـذر معارضـته، فـإن ذلـك حقيقة الإعجاز.

الرابع: أن تكـون ظاهـرة علـى يد مدعى النبوة، ليعلم أنه تصديق له.

الخـامس: أن تكـون موافقـة للـدعوى، فلـو قـال: معجزتـى أن أُحيـى ميتًا ففعـل خارقًـا آخـر لم يـدل علـى صـدقه لعـدم تنزلـــه منزلـــة تصـــديق الله إيـــاه.

السـادس: أن لا يكـون المعجـز مكـذبًا لـه؛ فلـو قـال: معجزتـى أن ينطـق هـذا الضـب، فقـال الضـب: إنـه كـاذب لم يـدل علـى صـدقه بـل ازداد اعتقـاد كذبه؛ لأن المكـذب هـو نفس الخـارق.

السـابع: أن لا يكـون المعجـز متقـدمًا علــى الــدعوى، بــل مقارنـًـا لهــا لأن التصديق قبل الدعوى لا يُعقل[4].

وقـد اختلـف مفكـرو الإسـلام فـى كيفيــة حصــول المعجـــزة؛ فمـــذهب الأشاعرة أنها فعل الفاعل المختار، وهو الله سبحانه يظهرهـا علـى يد مـن يريد تصديقه.

أما الفلاسفة، فهى تنقسم ـ عندهم ـ إلى تـرك، وقـول، وفعـل؛ أمـا الـترك: فمثل أن يمسك عن القوت المعتـاد برهـة مــن الزمــان بخــلاف العــادة وســببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات

البشرية، إما لصفاء جوهرها فى أصل فطرتها، وإما لتصفيتها بضرب من المجاهدة وقطع العلائق متعلق بالانجذاب إلى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن، فلا يحتاج إلى البدن، كما يشاهد فى المرض من أن النفس لاشتغالها بمقاومة المرض تمنع عن التحليل فتمسك عن القوت مُدة. وأما القول فكالإخبار بالغيب وسببه انجذاب النفس التقية عن الشواغل البدنية إلى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور، وانتقال الصورة إلى المتخيلة والحس المشترك. وأما الفعل: فبأن يفعل فعلا لا يفى به قوة غيره من نتق جبل وشق بحر، وسببه أن نفسه لقوتها تتصرف فى مادة العناصر كما تتصرف فى أجزاء بدنه[٥].

فالفلاسفة يفسرون المعجزة تفسيرًا طبيعيًا على هذا النحو الذى رأيناه، وذلك أمر لم يوفقوا فيه.

وإذا كان المفكرون قد اختلفوا فى كيفية حصول المعجزة، فقد اختلفوا أيضًا فى كيفية دلالة المعجزة على صدق مدعى النبوة .

فعند الأشاعرة إجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق ، فإن إظهار المعجزة على يد الكاذب وإن كان ممكنًا عقلاً فمعلوم انتفاؤه عادة وشرعًا كسائر العاديات.

وقالت المعتزلة خَلْقُها على يد الكاذب مقدور لله تعالى، لكنه ممتنع وقوعه فى حكمته، لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلال قبيح لايجوز على الله تعالى.

وقال بعض الأشاعرة إنه غير مقدور فى نفسه؛ لأن المعجزة دلالة على الصدق قطعا فلا بد لها من وجه دلالة، وإن لم نعلم الوجه بعينه، فإن دل المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقًا وهو محال، وإلا انفك المعجز عما يلزمه.

وقال" الباقلانى": اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس بلازم عقلاً، بل عادة، فإذا جوزنا انخراق العادة جاز إخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق، وحينئذ يجوز إظهاره على يد الكاذب، وأما بدون ذلك التجويز فلا، لأن العلم بصدق الكاذب محال"[٦].

هذا، ويمكن القول من جهة أخرى: إنه من الناس من أنكر المعجزة فى نفسها، ومنهم من أنكر دلالتها على الصدق؛ ومنهم من أنكر العلم بها، وتفصيل ذلك نجده فى شرح المواقف وشرح الطوالع وغيرهما.

وخلاصة القول فى المعجزة أنها ليست من عمل النبى و كسبه وإنما هى خلق محض من الله تعالى على خلاف سنته فى الكائنات؛ وإنها تظهر على يد مدعى النبوة لتكون آية على صدقه فى رسالته التى بها هداية الناس من الضلالة، و إخراجهم من الظلمات إلى النور، والأخذ بأيديهم إلى ما

ينفعهم في عقائدهم وأخلاقهم وأبدانهم وأموالهم، وأن سيرة من ظهرت على يده المعجزة حميدة، وعاقبته مأمونة، فهو صريح في القول والفعل، صادق اللهجة حسن العشرة، سخي كريم، عفيف عما في أيدي الناس، يدعو إلى الحق، ويناضل دونه بقوة وشجاعة، ويقود من أرسل اليهم إلى الوحدة والسعادة، ويهديهم طريق الخير وعلى يده يسود الأمن والسلام، وتفتح البلاد ويكون العمران.

أ.د. محفوظ عزام

الهوامش:

---

(١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ج٢ ص ٦٠٦ .

(٢) الجرجاني: التعريفات ص٢١٤ والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ج٢ ص٩٧٥.

(٣) أبو البقاء: الكليات ص١٤٩، ١٥٠.

(٤) التهانوي: كشاف اصطلاحات ج٢ ص٩٧٦.

(٥) المرجع السابق ج٢ ص٩٧٧.

(٦) المرجع السابق .

المعدوم

(شيئية المعدوم)

اختلفت آراء المتكلمين فى المعدوم هل يصح أن يسمى شيئًا أو لا؟ . فذهب جمهور المعتزلة إلى القول بشيئية المعدوم ما عدا هشام بن عمرو الفوطى ، بينما حكى ابن حزم عن الخياط قوله: إن المعدوم جسم في حال عدمه إلا أنه ليس متحركًا ولا ساكنًا ولا مخلوقًا ولا محدثًا فى حال عدمه .

وطوائف من المرجئة فيقولون : إن المعدوم لا يصح أن يسمى شيئًا، والخلاف بين الرأيين يكمن فى التفرقة بين الوجود الحسى العينى للأشياء والوجود العلمى الذهنى لها . فذهب جمهور المعتزلة إلى القول بأن الوجود العلمى للأشياء يطلق عليه أنه شئ فى حال وجوده الذهنى العلمى ؛ لأنه يصح أن يخبر عنه، ويصح أن يوصف بالحسن والقبح، ويصح أن يتمنى وجوده، وأن يرفض . وكل ما هذا صفته يصح أن يسمى شيئًا.

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ۝ يَوْمَ تَرَوْنَهَا ﴾ (الحج:١، ٢) فقد أخبر القرآن عنها بأنها شىء مع أنها معدومة حال الإخبار عنها؛ ولذلك عرَّفوا المعدوم بأنه: المعلوم الذى ليس بموجود.

وقد رفض أهل السنة هذا القول وردوا على أدلة المعتزلة بأدلة من العقل والنقل، فقد ردوا احتجاج المعتزلة بالآية الكريمة بأن المعتزلة قطعوا الآية عن قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَرَوْنَهَا ﴾ والصواب الوصل فتمام الكلام بقوله تعالى: ﴿شَيْءٌ عَظِيمٌ ۝ يَوْمَ تَرَوْنَهَا ﴾ (الحج: ١، ٢) ولم يقل تعالى: إن زلزلة الساعة الآن شىء عظيم . بل المراد هو الإخبار عنها يوم ترونها فلا يصح القطع عن يوم ترونها .

ويطلق لفظ الشىء عند جمهور أهل السنة على الموجود العينى الحسى الذى له ذات محسوسة لا على المعدوم حال عدمه؛ لأنه لا يصح الإخبار بكلمة شىء إلا عن الموجود المتعين، ولا يصح الإخبار بها عن كل ما يجوز وجوده قبل وجوده متعينًا فى الحس.

والمعدوم يخبر عنه بأنه لا شىء المقيدة للعدم وليس الوجود .[1].

ويرى كثير من أئمة المعتزلة كالشحام والخياط والجبائيين والقاضى عبد الجبار وغيرهم أن

المعـدومات كلـها ذوات تتمـايز فيمـا بينها بأوصافها الذاتيـة، ولـذلك يصح أن تسمى أشياء .

وذهـب أبـو الحسـين البصـرى إلى القـول بـان المعـدوم معلـوم لكنـه لـيس بذات متعينة، ويصح أن يتصوره العقل موجودًا ويخبر عنه، والفرق بين مدرسة القاضى عبد الجبار وأنصاره ومدرسة أبى الحسين البصرى أن القاضى عبد الجبار وأنصاره يرون أن المعدوم متعين فـى حـال عدمـه، ويخـتص بصـفاته الذاتيـة التـى تميـزه عـن غـيره، ولـذلك يصح أن يسمى شيئًا .

أما أبـو الحسـين وأنصـاره فيرون أن المعدوم لـيس بمتعين فـى نفسـه لكنـه يتصـور عقـلاً فقـط، وإذا سميناه شيئًا فذلك من قبيل الاستعمال اللغوى فقط.

وقد قـام كـل فـريق بالبرهنـة علـى صحة رأيه وفساد رأى الفريق الآخر.

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش:

(١) الفصل: ٥/٤٢/٥٤.

مراجع للاستزادة :

١- رسالة الدكتوارة بعنوان : تطور المذهب الاعتزالى بعد القرن الرابع الهجرى ، محمد عيسى ، ص١٠١-١٢٠.

٢- المعتمد فى أصول الدين للملاحمى .

٣- التمهيد فى شرح مسائل العدل والتوحيد للإمام يحيي ١/١٥٥.

٤- التذكرة لابن متويه ١/٧٥ وما بعدها .

المكان والزمان

من أهم الأعراض التى تقوم بالأجسام ما يسمى لدى المتكلمين: الأكوان الأربعة، وهى الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون[1]، والكون هو ما يوجب اختصاص الجوهر أو الجسم بحيزه أو مكانه[2]، وقد أجمع المفكرون على وجود المكان خلافا لطائفة من قدماء الفلاسفة، وإنكارهم يقرب من جحد الضرورة[3] فإنا نرى الأشياء تتبادل المحالّ، ونعلم أن الجسم الثانى قد حل فيما كان الأول حالا فيه وهذا هو المَعْنِىُّ بالمكا ن. [4] ثم يعرض الآمدى لتعريف المكان فيقول: "وقد اختلف الناس فيه: فمن قائل ما يستقر الشىء عليه كمقعد الإنسان من الأرض.. وقال أفلاطون: مكان الجسم هيولاه، فإن المكان ما كان قابلا لتعاقب الأجسام عليه. ومنهم من قال: مكان الجسم صورته، ومنهم من قال: مكان الجسم هى الأبعاد التى بين غاياته، ومنهم من قال: المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى.. ومنهم من قال المكان هو الخلاء[5].

ويناقش الآمدى هذه الآراء جميعًا ليخلص إلى قوله: "فالأشبه بالمكان أنه السطح على ما قال به الفلاسفة. وما هو اللائق بأصول أصحابنا: أن المكان إنما هو الجواهر المجتمعة المحيطة بالجوهر أو الجسم المحاط به.

وإن كُنت لم أجد فى ذلك عندهم نصًا، لا فى هذا ولا فى غيره فيما يرجع إلى معنى المكان، ولعل غيرى قد اطلع عليه"[6].

وقد ذكر الأشعرى هذا القول الأخير ضمن خمسة أقوال للإسلاميين فى تعريف المكان، ولكنه سردها حاكيًا إياها دون أن يشير إلى رأيه الخاص. والآمدى يفطن ههنا إلى أن التطبيق الطبيعى لفكرة الجواهر والأعراض يفضى إلى تجزؤ المكان، وأنه مجموعة جواهر متجاورة.

ولما كان التحاور والالتئام نفسه عرضًا كالافتراق؛ فإن التماسك والامتداد البادين فى الأمكنة إنما هو بخلق الله تعالى. ثم يعرض بعد ذلك لأمر يتصل بمسألة المكان وهو وجود الخلاء، ولكنه يستعرض حجج المثبتين له والنفاة، ويورد عليهما الإشكالات قائلاً فى النهاية: "فالمسألة عند الطرفين غير يقينية عندى، ومن ظهر له اليقين فعليه باعتقاده[7]".

وقد اعترض على دليل "الممكن والواجب" بأنه يقوم على افتراض خلاء وراء العالم، وهى مسألة مشكوك

فيها فى نظره، ولذا فهو يتوقف فى المسألة "فى الإبكار" ثم يميل فى "غاية المرام "إلى قريب من موقف المشائين فى نفى الخلاء.

أما الزمان: فقد اختلف الناس فيه كما يحكى الآمدى: "فمنهم من قال أنه لا وجود له أصلا ومنهم من قال إنه موجود.

ثم اختلف القائلون بالوجود فمنهم من قال : إنه لا وجود له فى غير الأذهان، ومنهم من قال : إنه موجود فى الأعيان"[٨].

ثم يقول: "ومن هؤلاء من قال إنه جوهر لكنه متجدد، وآخرون قالوا: إنه جوهر باق وهو جرم الفلك، وأما من قالوا: إنه عرض، فقال بعضهم: هو عبارة عن نسبة لموجود لم يزل ولا يزال إلى ما ليس بأزلى ويزول، وقال آخرون: إنه مقارنة موجود لموجود، وقال آخرون منهم: بل هو مقدار الحركة الفلكية"[٩].

ثم يناقش هذه الآراء جميعًا. مفضلاً الرأى الأخير، وقد نسبه الأشعرى فى المقالات، إلى الجبائى[١٠]، فإذن ليس هو إلا مقدار الحركة وهو ما تطابقه الحركة وتقع فيه.. وهو على التقضى والتجدد، وبين كل جزأين منه آن، وهو نهاية الزمان ومقطعه.. وليس بجوهر لأنه لو كان جوهرا لم يخل إما أن يكون من الجواهر المحسوسة أولاً..

فإن كان الثانى خرج عن أن يكون فيه الجوهر المحسوس.. وإن كان محسوسًا فلابد وأن يكون فى زمان، فإن كان نفسه فهو محال، وإن كان فى غيره لزم التسلسل. فقد ثبت أن الزمان عرض، ومن جملة الأعراض مقدار، ومن المقادير متصل، ومع اتصاله فعلى التقضى والتجدد. فهو أحد أنواع الكم. وبطل كل ما قيل من المذاهب فيه"[١١].

ونلاحظ أنه هنا يلتقى مع ما نسبه إلى الأصحاب فى شأن المكان، من حيث تأكيد الخلق الإلهى المتجدد لهذا العرض المتجدد كل لحظة، والذى يبدو سيالاً كالماء الدافق من الصنبور، كما يمثل الآمدى لتتابع الأعراض. ولكنه ليس إلا أمثالاً متجاورة، يخلقها الله سبحانه شيئا بعد شىء، فيحفظ عليها دوامها، ودوام الكائنات التى تعرض لها. إن العادة فقط هى التى تظهر لنا الكون واحدًا فى امتداده، ولكنه فى الحقيقة فى تغير مستمر، وغليان دائم ، والقدرة الإلهية فاعلة فيه أبدًا[١٢].

ومع تفضيل الآمدى لهذا الرأى ؛ فإنه لا يطمئن إليه كل الاطمئنان ويقول: "واعلم أن هذا هو أشبه ما قيل فى الزمان، ومع هذا ففيه نظر؛ إذ لقائل أن يقول: لا نسلم أن المفهوم من الزمان أمر وجودى"[١٣]، ويفيض الآمدى

في بيان هذا الاعتراض وما يترتب على كون الزمان وجوديًا من مشكلات، إلى أن يقول: وهذه المحالات إنما لزمت من القول بوجود الزمان فلا وجود له. وعلى هذا فلا بُعْدَ في قول القائل إن الزمان هو ما يقدره المقدر ويفرضه الفارض من مقارنة موجود لموجود.. وإن سلمنا أنه موجود، لكن ما المانع أن يكون وجوده في الأذهان لا في الأعيان".

وهكذا ينتهي الآمدي إلى أن الزمان مجرد فكرة إنسانية ينتزعها الذهن من جريان الحوادث الكونية، ونسبة بعضها إلى بعض. وإذن فالزمن لا يحدث إلا مع حدوث العالم ووجود الإنسان المقدر، وهو رأي يتسق تمامًا مع فكرته التي أكدها مرارًا عن خلق العالم من أنه يتم من غير مادة وفي غير زمان، ومع ما رد به على القائلين بالقدم من أن الزمان جزء من العالم فكيف يتقدم عليه؟ وأن وجوده - تعالى - غير زماني بل أزلي خارج عن حدود الزمان والمكان، سابق على وجودهما.

إنها التفرقة بين "الأزل" و"الزمان" التي يرى أستاذنا الدكتور محمود قاسم أنها الطريق السليم إلى حل معضلة القدم والحدوث، والتي سبق للكندي وابن رشد أن قالا بها في قوة ووضوح [١٤] وقد نجدها عند بعض المتكلمين أيضاً [١٥]. والله أعلم بالصواب.

أ. د. حسن الشافعي

الهوامش:

(١) انظر: الأبكار ٢/٤٨أ وشرح الأصول الخمسة ص٩٥ وما بعدما.
(٢) الأبكار ٢/٤٨ ب.
(٣) نفس المصدر: ص ٤٩ ب.
(٤) انظر: الأبكار ٢/ ٤٩ ب، ٥٠أ.
(٥) الأبكار٢/٥٠ ب، ٥١أ.
(٦) الأبكار ٢/٥٢أ.
(٧) الأبكار٢/٥٣ ب.
(٨) الأبكار٢/٦١ ب.
(٩) انظر:الأبكار٢/٦١ ب.
(١٠) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ٢/١١٦.
(١١) الأبكار ٢/ ٦٢ ب - ٦٣أ.
(١٢) نشأة الفكر للنشار :١/٥٣٩
(١٣) الأبكار ٢/٦٣ أ.
(١٤) انظر: ابن رشد وفلسفته الدينية ص١٠١، ١٧٤.
(١٥) انظر:مقالات الإسلاميين للأشعري ٢/١١٧، ١١٦ واللمعة للحصني بتحقيق الكوثري ص٢٨ والمآخذ للآمدي، ل٧٥، ٧٦ب.

الملائكة

مفردها ملك بفتح الأول والثانى، وهم مخلوقات نورانية مخلوقون من نور، وهم عباد الله مكرمون مخلوقون لعبادته سبحانه، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.

نؤمن بهم جميعًا على سبيل الإجمال وبكل من ذكره القرآن أو أشارت إليه السنة الصحيحة على وجه التفصيل وقال تعالى: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ ﴾ (البقرة :٢٨٥)، ونحن نؤمن بهم وبأعمالهم ووظائفهم الكونية على ما ورد به القرآن الكريم قال الله تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ﴾ (فاطر:١) وقد أشار القرآن الكريم إلى بعض أعمالهم التى كلفوا بها، ووظائفهم التى يقومون بها ويجب الإيمان بها: فمنهم حملة الوحى كجبريل عليه السلام، قال الله تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴾ (الشعراء:١٩٣ -١٩٤).

ومنهم حملة العرش، قال الله تعالى: ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴾ (الحاقة:١٧).

ومنهم خزنة جهنم قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ (التحريم:٦)، وقال سبحانه: ﴿ وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً ۙ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ﴾ (المدثر:٣١)، وقال تعالى: ﴿ عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ ﴾ (المدثر:٣٠).

ومنهم خزنة الجنة، قال تعالى: ﴿ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ رَبَّهُمْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَٱدْخُلُوهَا خَٰلِدِينَ ﴾ (الزمر:٧٣). ومنهم الحفظة، قال تعالى ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ﴾ (الانفطار١٠ -١١).

ومنهم المسبحون بالليل والنهار، قال الله تعالى: ﴿ فَإِنِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُۥ بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْـَٔمُونَ ﴾ (فصلت:٣٨).

ومنهم الموكل بقبض الأرواح، قال تعالى: ﴿ قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴾ (السجدة:١١)، وقال سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ (النساء:٩٧).

ولقد أشارت كتب السنة الصحيحة إلى وظائف أخرى يقوم بها بعض الملائكة، و منها:

أن تقف الملائكة على أبواب المساجد يوم الجمعة يكتبون دخول المصلين الأول فالأول، روى البخارى عن أبى هريرة ﷺ قال رسول الله ﷺ: «إذا كان يوم الجمعة وقفت الملائكة على باب المسجد يكتبون الأول فالأول"[(١)]

ومنهم من يتعاقبون فى المسلمين فى صلاة الفجر والعصر [(٢)] ومنهم الموكلون بالدعاء لمن ينتظر الصلاة فى مصلاه ما لم يحدث، [(٣)]ومنهم الموكلون بالأجنة فى الأرحام [(٤)].

ومنهم من ينزل بالرحمات على عباد الله ليلة القدر: ﴿ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ۝ سَلَٰمٌ هِىَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ ﴾ (القدر: ٤ -٥).

وهى مخلوقات لطيفة لها القدرة على التشكل بالأشكال الحسنة. كما تشكل جبريل فى صور مختلفة فى نزوله بالوحى على الرسول محمد ﷺ. فيجب الايمان بهم جميعًا على نحو ما ورد به النص الصحيح من الكتاب والسنة؛ لأن الإيمان بهم أصل من أصول الدين كما جاء فى قوله تعالى:

﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ ﴾ (البقرة ٢٨٥) ،كما أشار إلى ذلك حديث جبريل الذى فى الصحيحين. والذى فيه السؤال عن الإسلام والإيمان والإحسان وأشراط الساعة .

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش :

---

(١) صحيح البخارى ؛ الإيمان، الجمعة حديث ٩٢٩.
(٢) البخارى رقم ٣٢٢٣ .
(٣) البخارى رقم ٤٤٥ .
(٤) البخارى ٣١٨.

الملة

وردت فى لغة العرب متعلقة بالمحسوسات وبالمعقولات ولها دلالات واسعة يهمنا منها ما يتعلق بالعقائد والشرائع والأخلاق، ومما ورد بهذا الصدد الملة: الشريعة والدين، وفى الحديث" لا يتوارث أهل ملتيْن"[1].

الملة: الدين، كملة الإسلام والنصرانية واليهودية، وقيل: هى معظم الدين وجملة ما يجىء به الرسل، وتملل وامتل دخل فى الملة، وفى التنزيل العزيز ﴿ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ﴾ (البقرة: ١٢٠)

قال أبو إسحاق: الملة فى اللغة سنتهم وطريقهم. قال أبو منصور، ومما يؤيد قوله: قولهم (طريق) مُمَلّ أى سلوك معلوم، وقال الليث فى قول الراجز: كأنه فى مَلّة مملول، قال: "المملول من المِلّة، أراد كأنه مثال ممثل مما يعبد فى ملل المشركين"[2].

وفى (المفردات فى غريب القرآن) ورد: الملة كالدين، وهى اسم لما شرع الله تعالى لعباده على لسان الأنبياء ليتوصلوا به إلى جوار الله، والفرق بينها وبين الدين أن الملة لا تضاف إلا إلى النبى ﷺ الذى تسند إليه نحوه "قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم"[3]

وفى حق يوسف ورد ﴿ وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ ﴾ (يوسف: ٣٨) ولا تكاد توجد مضافة إلى الله ولا إلى آحاد أمة النبى ﷺ، ولا تستعمل إلا فى جملة الشرائع دون آحادها، لا يقال: ملة الله، ولا يقال: ملتى وملة زيد، كما يقال دين الله ودين زيد، ولا يقال الصلاة ملة الله.

وأصل الملة من أمللت الكتاب، قال تعالى: ﴿ وَلْيُمْلِلِ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِى عَلَيْهِ ٱلْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ ﴾ (البقرة: ٢٨٢).

وتقال الملة اعتبارًا بالشىء الذى شرعه الله، والدين يقال اعتبارًا بمن يقيمه إذا كان معناه الطاعة، خبز ملة، ويقال أمللته من كذا حملته على أن ملّ من قوله ﷺ: "تكلفوا من العمل ما تطيقون، فإن الله لا يمل حتى تملّوا"[4].

فإنه لم يثبت لله ملالاً، بل القصد أنكم تَمَلّون والله لا يَمَلّ[5].

وفى (معجم ألفاظ القرآن الكريم) ورد: الملة: الدين، حقًا كان أو باطلاً، وأصل ذلك أن يقال الملة للطريقة المسلوكة والسنة، ويرى بعضهم أن ذلك من إملال الكتاب لأن السنة تُمَلّ وتكتب ليعمل بها، ويرى آخرون أن

ذلك من قولهم: طريق ممل ومليل، سلوك معبد للسير، والملة توطأ للناس ليسيروا عليها[1].

وإذا كان ابن حزم قد ألف كتابه (الفصل فى الملل والأهواء والنحل)، فإنه لم يتطرق إلى مادة "ملة" بالبيان وكذلك "الأهواء"؛ وإنما تناول القول فى النحل، ومما ورد عنه قوله: "قد أكملنا بعون الله الكلام فى الملل فلنبدأ بحول الله - عز وجل - فى ذكر نحل أهل الإسلام وافتراقهم منها، وإيراد ما شغب به من شغب منهم فيما غلط فيه من نحلته، وإيراد البراهين الضرورية على إيضاح نحلة الحق من تلك النحل كما فعلنا فى الملل والحمد لله رب العالمين كثيرًا ... ثم قال: فرق المقرين بملة الإسلام خمسة وهم: أهل السنة، والمعتزلة، والمرجئة، والشيعة، والخوارج"[2].

وأما الشهرستانى فى كتابه (الملل والنحل) فقد تناول الملل ثم تناول النحل وهو يرى أن الملل رديف الدين وهو ما كان له أصل سماوى، وعندما تكلم عن الإسلام فى المقدمة الرابعة قال: بيان أول شبهة وقعت فى الملة الإسلامية وكيفية انشعابها ومَنْ مصدرُها، وكما قررنا أن الشبهات التى وقعت فى آخر الزمان هى بعينها الشبهات التى دفعت فى أول الزمان كذلك يمكن أن نقرر فى زمان كل نبى ودور صاحب كل ملة وشريعة: أن شبهات أمته فى آخر زمانه، ناشئة من شبهات خصماء أول زمانه من الكفار والملحدين ...).

وإذا كان ابن حزم قد أطلق كلمة (مِلَل) على الديانات الثلاث (اليهودية - المسيحية - الإسلام) فإن الشهرستانى قد جعل إطلاق الملة مقصورًا على الجانب العملى من الوحى الإلهى، بدءًا من نوح عليه السلام، وانتهاءً بمحمد ﷺ. ومن كلامه: " ولما كان نوع الإنسان محتاجًا إلى اجتماع مع آخر من بنى جنسه فى إقامة معاشه، والاستعداد لمعاده، وذلك الاجتماع يجب أن يكون على شكل يحصل به التمانع والتعاون حتى يحفظ بالتمانع ما هو أهله ، ويحصل بالتعاون ما ليس له، فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هى الملة ، والطريق الخاص الذى يوصل إلى هذه الهيئة هو المنهاج والشرعة والسنة، والاتفاق على تلك السنة هى الجماعة، قال تعالى: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ (المائدة: ٤٨).

ولن يتصور وضع ملة وشرع الشرعة إلا بواضع شارع يكون مخصوصًا من عند الله بآيات تدل على صدقه.

ثم اعلم أن الملة الكبرى هى ملة إبراهيم الخليل عليه السلام، وهى الحنيفية التى تقابل الصبوة تقابل التضاد قال الله تعالى: ﴿ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ﴾(الحج:٧٨).

والشريعة ابتدأت من نوح عليه السلام، قال

تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا ﴾ (الشورى:١٣)، والحدود والأحكام ابتدأت من آدم وإدريس عليهما السلام، وختمت الشرائع والملل والمناهج والسنن بأكملها وأتمها حسنًا وجمالا بمحمد ﷺ، قال تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ﴾[8] (المائدة:٣).

وإذا كان القرآن هو القول الفصل فى هذا الميدان، فإنه قد استخدم كلمة ملة بديلا عن كلمة دين، وأطلقها على ما أطلق عليه الدين، ولم ترد الكلمتان مجموعتين فى نص واحد فى القرآن كله، ولم تردا على سبيل التغاير، بمثل ما وردت كلمة إسلام وإيمان مجموعتين أو وردتا متبادلتين، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ (الأحزاب: ٣٥)، وقال تعالى: ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ (الذاريات:٣٥-٣٦).

والكلمتان إذن مختلفتان فى المكون الحرفى لهما، متحدتان فى الدلالة المقصودة بهما.

وقد أطلقت كلمة " ملة " على المعتقد الحق كما أطلقت كلمة "دين"، وأطلقت أحيانًا آخرى على المعتقد الباطل كما تطلق كلمة دين على المعتقد الباطل، وهذا البيان.

أولاً: إطلاق كلمة "ملة" على المعتقدات الحقة، قال تعالى: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ﴾ (البقرة:١٣٠)، وقال تعالى: ﴿ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ (البقرة: ١٣٥)، ومن أقوال يوسف فى دعوته: ﴿ وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ مَا كَانَ لَنَآ أَن نُّشْرِكَ بِٱللَّهِ مِن شَىْءٍ ﴾ (يوسف:٣٨)، وقد أُمر محمد ﷺ بهذا الأمر: ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ﴾ (النحل:١٢٣)، وامتن على هذه الأمة بقوله: ﴿ وَجَٰهِدُواْ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ۚ هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ ﴾ (الحج:٧٨).

وندرك من مجموع الآيات فى هذه الفقرة أن كلمة "ملة" يراد بها الاعتقاد الحق والدين الصحيح.

ثانيًا: من إطلاق كلمة "ملة" على المعتقدات الباطلة ما ورد فى قول الحق على لسان يوسف عليه السلام وهو ينكر على

المصريين عبادتهم لغير الله قائلاً: ﴿ إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَهُم بِٱلْأَخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ ﴾(يوسف:٣٧)، وعندما دعا شعيب قومه إلى إقامة الوزن بالقسط أعرضوا عن دعوته واتباع ملته قائلين له: ﴿ قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا ۚ قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَٰرِهِينَ ﴾ (الأعراف:٨٨)، ﴿ قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا ۚ وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ ﴾(الأعراف :٨٩)

.ومن صيغ العموم في القرآن قول المشركين والكفار عبر كل زمان ومكان لرسلهم: ﴿ لَنُخْرِجَنَّكُم مِّنْ أَرْضِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا ﴾ (إبراهيم:١٣) وذكر القرآن أن معتقدات اليهود والنصارى تدعى بالملة، قال تعالى: ﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ﴾(البقرة:١٢٠).

وتخوف أهل الكهف من العبادة الباطلة وأهلها التى كانوا يدينون بها وبخاصة الوثنية: ﴿ إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُواْ عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ ﴾(الكهف:٢٠). وأهل مكة بعد سماعهم داعي التوحيد قالوا: ﴿ مَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي ٱلْمِلَّةِ ٱلْأَخِرَةِ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا ٱخْتِلَٰقٌ ﴾ (ص: ٧). والعيش مع آيات القرآن يكشف النقاب عن بعض استخدامات كلمة ملة في القرآن نفسه، فبينما سُبق إبراهيم عليه السلام بآدم ونوح وإدريس وهود وصالح لم نجد كلمة ملة مضافة إليهم صراحة، وإن وردت ضمناً فى الآية الكريمة، ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُم مِّنْ أَرْضِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا ﴾ (إبراهيم:١٣)، وكانت بداية الإضافة إلى إبراهيم عليه السلام وكثرت في القرآن، فهل الإضافة باعتبار أوليته في التكاليف الشرعية، حيث لم يرد ذكر لصلاة أو صوم أو زكاة أو حج بحق الرسل السابقين، بينما وجدنا القرآن يذكر التكاليف الشرعية بحق إبراهيم عليه السلام بوضوح وصراحة، حيث تحدث عن الصلاة والزكاة والحج، ويمكن أن يكون تكليف الصوم مما ورد بصيغة العموم في الآية الكريمة: ﴿ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة:١٨٣) أم أن الإضافة باعتبار الإمامة وكثرة النبوة من عقبه.

وأما إضافة الملة إلى إسحاق ويعقوب بعد إضافتها إلى إبراهيم -عليه السلام- فهو من وحي الله إلى يوسف عليه السلام،

وذلك فى قول الحق سبحانه:
﴿ وَٱتَّبَعۡتُ مِلَّةَ ءَابَآءِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَۚ مَا كَانَ لَنَآ أَن نُّشۡرِكَ بِٱللَّهِ مِن شَيۡءٖ ﴾ (يوسف:٣٨).

وفى الختام نذكر ما ذكره الشهرستانى من كون علماء الإسلام قد اصطلحوا على تسمية أتباع الوحى بأهل الدين والملل، وعلى أهل الديانات الوضعية بأهل الأهواء والنحل.

فحصروا الديانات فى المجوس واليهود والنصارى والمسلمين، وأهل الأهواء والنحل فى الفلاسفة والدهريين وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة ومن شابههم من العقائد .

ويفهم من هذا أن أهل الأهواء والنحل يقابلون أهل الدين تقابل تضاد ، ولهذا شاع لفظ الملل والنحل بين علماء تاريخ الأديان فى المجتمع الإسلامي، وفهم منه إطلاق لفظ " الملة " على عقيدة من له كتاب سماوى أو شبهة كتاب – ولفظ النحلة على الدهريين وأشباههم[٩].

أ.د. بكر زكى عوض

الهوامش:

(١) الحديث فى: الترمذى ٢١٠٨، ومسند أحمد ٢/ ١٧٨، والبيهقى ١٩/٦، ٣٠/٨، وأبى داود ٢٩١١.

(٢) لسان العرب، مادة ملل".

(٣) الحديث فى : إتحاف السادة المتقين ٦٠/٥.

(٤) المفردات فى غريب القرآن، مادة: ملل .

(٥) معجم ألفاظ القرآن، مادة: ملل .

(٦) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ٨٨/٢.

(٧) الملل والنحل: ١٩/١.

(٨) نقلا عن الملل والنحل للشهرستانى ٣٨/١.

(٩) راجع: المدخل إلى علم مقارنة الأديان: ٢٤-٢٧.

مراجع للاستزادة:

١- أبو هاجر محمد السعيد زغلول آل بسيونى : موسوعة أطراف الحديث النبوى، ط دار الفكر – بيروت – لبنان ط١ ١٤١٠ هـ – ١٩٨٩ م

٢- أحمد بن حنبل (الإمام) : مسند أحمد بن حنبل : الموسوعة الحديثية . مؤسسة الرسالة ط ١ ١٤٢١هـ ١٤٢١ هـ ٢٠٠١ م

٣- ابن العربى أبو بكر محمد بن عبد الله : أحكام القران . ط دار الفكر العربى جـ٣ . ١٣٩٢هـ . ١٩٧٢ م أحكام القران – ط دار الكتب العلمية . بيروت – لبنان ١٤١٦هـ – ١٩٩٦م

٤- ابن حزم أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل . مكتبة السلام العالمية ط مطبعة صبيح ، سنة ١٣٤٨ هـ .

٥- ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، ط مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٦ م . الناشر : دار نهضة مصر للطباعة والنشر

٦- ابن كثير : أبو الفداء عماد الدين بن كثير: تفسير القرآن العظيم . ط مكتبة الإيمان . المنصورة . ط ١

٧- ابن منظور : لسان العرب، ط دار المعارف .

٨- البخارى . محمد بن إسماعيل البخارى، صحيح الإمام البخارى، ط دار الفكر

٩- البيجورى . إبراهيم البيجورى (شيخ الإسلام): شرح البيجورى على الجوهرة، ط إدارة المعاهد الأزهرية ١٣٩٨ هـ – ١٩٧٨ م .

١٠-البيهقى: السنن الكبرى ، تصوير بيروت .

١١-الترمذى :سنن الترمذى، ط مصطفى الحلبى

١٢-التوحيدى . أبو حيان . محمد بن يوسف الشهير بأبى حيان: تفسير البحر المحيط ط ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣ م . دار الفكر العربى . بيروت

١٣-الرازى: مفتاح الغيب، ط ٣ دار إحياء التراث العربى . بيروت .

١٤-الراغب الأصفهانى أبو القاسم بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى . ط . دار إحياء التراث العربى . ببيروت . لبنان ط ١ . ١٤٢٣ هـ ٢٠٠٢ م

١٥-الزرقانى . محمد عبد العظيم الزرقانى: مناهل العرفان فى علوم القران ، نشر مكتبة زهران – الدراسة ، ط عيسى البابى الحلبى ط ٣ .

١٦-الزمخشرى: أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، ط دار المعرفة بيروت .

١٧-الشهرستاني : أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهر ستانى ط . مؤسسة الحلبى – القاهرة ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٨ م .

١٨-الطحاوى : ابن أبى العز الحنفى: شرح العقيدة الطحاوية،ط ٨ ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤ ط المكتب الاسلامى ببيروت

١٩-القرطبى : أبو عبد الله بعد أحمد الأنصارى: تفسير القرطبى . ط دار الريان للتراث .

٢٠-القيس : أبو طالب المكى القيس الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحجمها . ط مؤسسة الرسالة . ببيروت . الطباعة الثانية ١٤٠١ هـ ١٩٨١م

٢١-سهيل زكار (دكتور) تعريب وتقديم: المعجم الموسوعى . ط دار الكتاب العربى

٢٢-عبد العزيز سيد الأهل : من الأشباه والنظائر فى القرآن الكريم . ط وزارة الأوقاف . الطبعة الثانية ١٤٢٦ هـ ١٩٨٠ م

٢٣-عوض . بكر زكى (دكتور): المدخل إلى علم مقارنة الأديان . ط وزارة الأوقاف . الطبعة الثانية ١٤٢٦ هـ ٢٠٠٥ م دعوة الرسل بجد الكتاب المقدس والقرآن الكريم ، مكتبة رشوان ط ١ ١٩٩٣ م

٢٤-مجمع اللغة العربية . معجم ألفاظ القرآن الكريم ط ٢ الهيئة المصرية العامة ١٣٩٠ هـ. ١٩٧٠ م

٢٥-محمد الأحمدي أبو النور (دكتور) . شذرات من علوم السنة ، وزارة الأوقاف ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م

٢٦-محمد عبده (إمام) رسالة التوحيد . مكتبة الأسرة ٢٠٠٥ م

٢٧-محمد على (مولانا) : دين الإسلام نظرة جديدة إلى الإسلام ، ط الزهراء الإعلام العربى ط ١ ١٤١٤ هـ ١٩٩٥ م

٢٨-مسلم . صحيح مسلم ط عيسى الحلبى .

المنزلة بين المنزلتين

ارتبط مصطلح "المنزلة بين المنزلتين" بمدرسة المعتزلة، وبتعبير أدق بنشأة المعتزلة كمدرسة كلامية لها ملامحها الفكرية الخاصة. وقصة الحديث عن تسمية المعتزلة بأنهم القائلون بالمنزلة بين المنزلتين قصة شائعة ومشهورة، فقد دخل على الحسن البصرى رجل، فقال: يا إمام الدين، ظهر فى زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعنى وعيدية الخوارج، وجماعة أخرى يرجئون الكبائر، ويقولون: لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا أن نعتقد فى ذلك، ففكر الحسن، وقبل أن يجيب قال واصل: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق. ثم قام إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد، وأخذ يقرر على جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب به من أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر، ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلاً: إن المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنًا، وليس بكافر أيضًا لإقراره بالشهادتين، ولوجود سائر أعمال الخير فيه، فإذا مات بلا توبة خلد فى النار، إذ ليس فى الآخرة إلا فريقان: فريق فى الجنة وفريق فى السعير"[1].

وقد أشار إلى هذه المسألة الأستاذ "نلينو" حيث قال: الواقع أن الباحثين لم ينتبهوا، حتى الآن انتباهًا كافيًا إلى مسألة خطيرة كل الخطورة؛ تلك هى أن المؤلفين العرب ـ على اختلاف آرائهم فى أصل تسمية المعتزلة ومعناها الأول ـ يكادون يتفقون على أن الخلاف بين أهل السنة وبين مؤسسى مذهب المعتزلة (واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد) إنما نشأ حينما احتدم النزاع، واشتدت الخصومة بين متكلمى الخوارج ومتكلمى أهل السنة حول مسألة مرتكب الكبيرة، من جَرَّاء الثورات الخطيرة التى قام بها الخوارج، ذلك النزاع الذى لم يعن حالة المذنب فى الحياة الآخرة فحسب، بل كانت له نتائج حيوية خطيرة من الوجهتين: العلمية والسياسية. ذلك أننا لو سلمنا بمذهب الخوارج فى اعتبار مرتكب الكبيرة كافرًا، لكانت النتيجة أن يعتبر خارجًا على الأمة الإسلامية، وأن يعتبر زواجه بمؤمنة باطلاً، وألا تقبل له شهادة، وأن يستباح دمه وماله. ثم من الناحية السياسية يصبح خلفاء بنى أمية وعمالهم وأنصارهم عاصين لله، يجب على كل مسلم حقًا أن يثور عليهم ويحاربهم. وعلى العكس من ذلك يسقط هذا التشدد وذلك التحريض

على الثورة ضرورةً إذا أخذنا بمذهب أهل السنة فى أن الفاسق مع ذلك مؤمن، وله من أجل ذلك أن يتمتع بكل الحقوق التى لكل عضو فى الأمة الإسلامية، اللهم إلا فى حالات ضئيلة.

ويضيف "نلينو" قوله: فى هذه المسألة التى كانت موضوع مناقشات عنيفة فى النصف الثانى من القرن الأول لما لها من نتائج سياسية وعملية، كان خلاف واصل وعمرو بن عبيد مع أهل السنة، وبسببها كان اعتزالهما إياهم. ذلك أنهما وقفا موقفًا وسطًا شبه حيادى بين الرأيين المتعارضين: رأى الخوارج ورأى أهل السنة، وقالا: إن الفاسق، أو صاحب الكبيرة، أو مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، وإنما هو فى منزلة بين المنزلتين[٢].

ومصطلح المنزلة بين المنزلتين هو الوجه الآخر لمسألة "الأسماء والأحكام"، والمقصود بذلك أن كل من ارتكب كبيرة ما اسمه وما حكمه، هل هو مؤمن، أم كافر، أم فاسق، أم عاصى، أم مخطئ... ومن ثم ما هو الحكم الذى يترتب على ذلك أو إن شئت ما توابع هذا الحكم على المستوى السياسى والاقتصادى والاجتماعى ... إلخ.

كذلك فإن مشكلة "المنزلة بين المنزلتين" لايمكن علاجها إلا من خلال مفهوم الإيمان الذى اختلف المتكلمون فيما بينهم فى تحديده، فقد تساءلت كل الفرق عن حقيقة الإيمان هل هو معرفة الله فقط أم معرفة الله والإقرار بذلك، هل الإيمان إقرار بالقلب فحسب، أم إقرار بالقلب واللسان، وهل الإيمان إقرار مجرد أم أنه قول وعمل... إلخ[٣]. ونحن من جهتنا لن نتوسع فى الحديث عن "الإيمان" حيث يمكن الرجوع إلى ذلك فى هذه الموسوعة.

نعود لنقول: إن الأصل فى الحديث عن عبارة "المنزلة بين المنزلتين" أنها تستعمل فى شىء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما بشبه... هذا هو المعنى اللغوى. أما المعنى الاصطلاحى فهو: إن لصاحب الكبيرة اسمًا بين اسمين وحكمًا بين حكمين، وقد تباينت وجهة نظر علماء الكلام فى مسألة الأسماء والأحكام أو لنقل فى مرتكب الكبيرة... وهل هو فى منزلة بين المنزلتين أم لا؟.

الخوارج:

يرى الخوارج أن مرتكب الكبيرة كافر، لأن الإيمان عندهم قول وعمل ليس هناك فصل بين الأعمال وبين الإيمان لا ينبغى أن يقف الإيمان عند حدود القلب وشهادة اللسان، بل ينبغى - وهذا أساس الإيمان - أن يمتد إلى الجوارح. والإيمان علم كما قلنا، وعمل بحسب العلم. ومن الواضح أن الخوارج تقول: إن الفاسق كافر وليس

فى منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان، وينبغى أن يطبق على الفاسق ما يطبق على الكافر(٤).

إن من ينحرف فى عمله عن الصراط المستقيم فهو كافر ومن زَلَّ زلةً فقد مرق من الإسلام ولا يجدد إيمانه إلا بتوبة علنية وعودة قوية إلى الإسلام. إن الأمور كلها حلال أو حرام، وليس ثمة أمور لا هى حلال ولا هى حرام كيف؟(٥). ولهذا فإن الفضيلة عند الخوارج ليست وسطًا بين طرفين؛ إن الفعل إما أن يكون فاضلاً أو غير فاضل، ثمة صواب وخطأ فحسب، يوجد مؤمن وكافر، حلال وحرام، أما غير ذلك فلا، إن الخطأ خطأ فحسب، ليس ثمة خطأ كبير وخطأ صغير، لذلك كفرت الخوارج كل من ارتكب إثمًا أيًا كان هذا الإثم، وأيًا كان من ارتكبه فلا ينبغى أن نتهاون فى أى حق من حقوق الله، لأن معظم النار كانت من صغار الشرر، وكل حسنة تأكلها وتمحوها سيئة، وفى هذا يرى الخوارج أن كل من خالفهم الرأى مشرك، وأن مرتكب الكبيرة مشرك، وأن من رفض القتال معهم وفضّل البقاء فى بيته (قعد عن القتال) فهو مشرك. بل إن كل من ترك شيئًا من الطاعات التى أمر الله بها فهو مشرك، ومن ثم يعد كافرًا مصيره النار(٦).وزعموا أن مرتكبى الكبائر مخلدون فى النار.

ومن تحصيل الحاصل القول: إن الخوارج ترفض مبدأ التقية لأنها ترى فيه لونًا من ألوان الشرك بالله، لأن الخوف عندها مرتبط فحسب بالله، أما غير ذلك فإن لديهم من الإرادة والقوة والشجاعة ما يجعلهم يواجهون الدنيا كلها ماداموا مؤمنين بعدالة قضيتهم.

المرجئة:

جاء فى(الملل والنحل) أن الإرجاء فى اللغة على معنيين: أحدهما: بمعنى التأخير. والثانى: بمعنى إعطاء الرجاء، أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول فصحيح لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد. وأما المعنى الثانى فظاهر، فإنهم كانوا يقولون : لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وقيل: الإرجاء تأخير على ﷺ عن الدرجة الأولى إلى الرابعة(٧).

يقول مؤلف كتاب (مسائل فى الإمامة): إن المرجئة جماعة وقفوا فى أهل الصلاة لما رأوا اختلافهم وتباينهم فى مذاهبهم وسفكهم دماءهم، وإكفار بعضهم بعضًا، وأرجأوا أمرهم فى الثواب والعقاب إلى الله ﷻ، وطمعوا فى معرفته والدخول فى جنته والمجاورة لأنبيائه، وزعموا أن أهل الصلاة كلهم - على إكفارهم بعضهم بعضًا، وسفك دمائهم واختلافهم فى

مذاهبهم ـ مؤمنون، مستكملون حقيقة الإيمان، وأن إيمانهم كإيمان جبريل وميكائيل، والملائكة المقربين، والأنبياء المرسلين، وهؤلاء هم المرجئة، وتأولوا فى مذهبهم هذا قول الله - عز وجل ـ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ (النساء:٤٨)، و قوله سبحانه: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ (الزلزلة:٧ -٨)، قالوا: فأهل الصلاة مؤمنون بالله ورسوله وكتبه والبعث والحساب والثواب والعقاب. وقد قال الله ـ عز وجل ـ: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ ﴾ (البقرة:١٤٣)[8].

إنه يصعب على المرء أن يفهم موقف المرجئة دون أن يحيط علمًا بحقيقة الإيمان. وبعيدًا عن التفاصيل التى لا يسمح المجال هنا للخوض فيها، نقول: إنه على ضوء صحيح البخارى ومسلم، وكتب الفرق والمقالات، تقول المرجئة: إن الله قال فى محكم تنزيله: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ﴾ (التغابن:٢)، أى أن المرء إما أن يكون كافرًا وإما أن يكون مؤمنًا فحسب. كذلك قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ (البقرة:٨٢).

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ (البقرة:٢٧٧)، هنا نجد أن الإيمان شىء وعمل الصالحات شىء آخر. إن المرجئة ترى أنه لو كان الإيمان منقولاً من اللغة إلى الشرع على الحد الذى يدعونه؛ لكان لا يثبت لهذا العطف معنى وليتنزل منزلة قوله: إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات. وذلك مما لا وجه له[9]، لذلك قال: الإيمان لا ينتزع عند المرجئة بارتكاب المعصية ولا تخرج الكبيرة صاحبها من دائرة الإيمان.

والإيمان عند أهل السنة قول وعمل والإيمان يزيد وينقص: ﴿ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ﴾ (الفتح:٤)، وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْاْ زَادَهُمْ هُدًى ﴾ (محمد:١٧)، كذلك ينبغى أن يكون معلومًا أن الإيمان مختلف عن الإسلام: ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا ﴾ (الحجرات:١٤)، إن كل مؤمن مسلم، لكن ليس كل مسلم مؤمنًا. ولما كان الإيمان يزيد وينقص ترتب على ذلك أن يكون الثواب كذلك. المهم هو أن الإيمان ـ وبوجه عام ـ تصديق بالقلب وإقرار باللسان والعمل بمقتضى التصديق والإقرار. والسؤال الآن ما موقف المرجئة من قضية الإيمان؟ رفعت المرجئة شعارًا يدل على رأيها هو "أنه لا يضر مع الإيمان

معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة" لأن مرتكب الكبيرة عند المرجئة مؤمن مقر بوجود الله ورسوله وبكتابه، وبما جاء به الرسول... ولهذا فإن من لم يعمل بما يؤمن به أو من يعمل بعض المعاصى مع الإيمان فإن هذا لا يعنى أن المؤمن لم يعد مؤمنًا، لأن المعصية لا تخرج صاحبها عند المرجئة من دائرة الإيمان.

وقد ذكر صاحب: (الفرق بين الفرق) أن المرجئة ثلاثة أصناف:

صنف منهم قالوا: بالإرجاء فى الإيمان وبالقدر على مذهب القدرية المعتزلة.

وصنف منهم قالوا: بالإرجاء فى الإيمان وبالجبر فى الأعمال على مذهب جهم...

وصنف ثالث خارجون عن الجبرية والقدرية[١٠].

لقد كان موقف المرجئة من مرتكب الكبيرة أو المعصية موضع نقد من فئات غير قليلة من المسلمين ولعل أبلغ من عبَّر عن هذا النقد واستهجن، بل واستنكر موقف المرجئة الإمام محمد أبو زهرة حيث قال: إنهم - المرجئة - تجاوزوا الحد فى الاستهانة بالعمل من حيث اتصاله بأصل الإيمان، ومن حيث أثره فى دخول الجنة إن كان صالحًا ودخول النار إن كان غير صالح، بل كان إثما منفيًا فاستهانوا أيضًا بأصل الإيمان فحرفوا حقيقته وجعلوه مجرد الإذعان القلبى. وإن خالفته الجوارح كانت كل الظواهر منه تدل على أنه لم يدخل قلبه إيمان وإذعان: بل تجاوز ذلك إلى القول بأن الإذعان القلبى الذى اعتبروه وحده ركن الإيمان إلى الشك فى حقائق من المعلومات البدهية؛ على أنها ليست من جوهر الإيمان فادعوا أن الجهل بالكعبة غير ضار بالإيمان، والجهل بحقيقة الخنزير غير ضار... إلخ[١١].

المعتزلة:

ترى المعتزلة أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمنًا ولا كافرًا ولا منافقًا، بل يكون فاسقًا. وهذا المذهب أخذه واصل عن أبى هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية[١٢].

ويقول القاضى عبد الجبار: إن الحديث عن المنزلة بين المنزلتين هو كلام فى الأسماء والأحكام، كلام فى أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين. لايكون اسمه اسم الكافر ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقًا.

وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن بل له منزلة بينهما[١٣].

على ضوء ذلك فإن المكلف إما أن يستحق الثواب بدرجاته حسب الأعمال

الصادرة عنه، أو يستحق العقاب بدرجاته: إن استحق العقاب العظيم فهو كافر: إما منافق أو مرتد، أى خرج عن الإيمان إلى الكفر كأن يتهود أو يتنصر أو يتمجس (يصير مجوسيًا)، أما إذا استحق مرتكب الكبيرة عقابًا دون العقاب العظيم فإنه يسمى فاسقًا، ويتبعه قولنا: متهتك، ملعون، فاجر..."[١٤]يؤكد ما نقوله من أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنًا ما ثبت أنه يستحق بارتكاب الكبيرة الذم واللعن والاستخفاف والإهانة، وثبت أن اسم المؤمن صار بالشرع اسمًا لمن يستحق المدح والتعظيم والموالاة... وعلى ذلك فإن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمنًا.

ولقد أكد ذلك الإسفرائينى فى كتابه (التبصير فى الدين): إن الفاسق عند المعتزلة لا هو مؤمن ولا هو كافر، وأنه إذا خرج من الدنيا قبل أن يتوب عن ذنوبه يخلد فى النار، ولا يجوز أن يغفر الله له البتة أو يرحمه. أى إن مرتكب الكبيرة يشبه المؤمن فى عقده ولا يشبهه فى عمله، ولكونه يشبه الكافر فى عمله ولا يشبهه فى عقده أصبح وسطًا بين الاثنين؛ أى وسطًا بين الكفر وبين الإيمان. ولهذا ذهب المعتزلة إلى أن عذابه سيكون أقل من عذاب الكافر[١٥].

لقد رفضت المعتزلة أن تطلق على صاحب الكبيرة اسم "كافر" لعدة أسباب لعل منها: أن الصحابة جميعًا اتفقوا على أن صاحب الكبيرة "لا يُحرم من الميراث، ولا يمنع من المناكحة والدفن فى مقابر المسلمين.

ومنها أيضًا أن عليًا بن أبى طالب حينما قاتل الخوارج قال فى حقهم: "كانوا إخواننا بالأمس بغوا علينا" ولهذا أطلق الإمام علىٌّ عليهم أنهم بغاة وأضاف أنهم ليسوا مسلمين لأنهم لو كانوا كذلك ما قاتلناهم!! أضف إلى هذا أن آية اللعان تؤكد عدم كفر أحد الزوجين، لأن القذف لو كان كفرًا لكان لابد من أن يخرج أحد الزوجين بفسقه عن الإسلام فتنقطع بينهما عصمة الزوجية، ومن ثم لا يحتاج إلى اللعان[١٦].

ويبدو أن القاضى عبد الجبار أدرك أن "المنزلة بين المنزلتين" لم تعد مشكلة وحسب؛ ولكنها أيضًا أضحت إشكالية كبيرة. لقد بان أنها من جملة المسائل الشائكة التى يصعب -إن لم يكن من المحال على العقل - الإدلاء فيها برأى يكون هو فصل المقال. لذلك قال القاضى: "اعلم أن هذه مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها لأنها كلام فى مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يعلم عقلاً، وإنما المعلوم عقلاً أنه إذا كان الثواب أكثر من العقاب فإن

العقاب مكفر فى جنبه، وإن كان أقل منه فإنه يكون محبطًا فى جنب ذلك العقاب... فأما أن ثواب بعض الطاعات أكبر من ثواب البعض أو عقاب بعض المعاصى أعظم من بعض، فإن ذلك مما لا مدخل للعقل فيه. بل لو خلينا وقضية العقل، لجوزنا أن يكون ثواب الإحسان إلى الغير بدرهم أعظم من ثواب الشهادتين، وأن يكون عقاب شرب الخمر أعظم من عقاب استحلالها. فحصل من هذه الجملة أن هذه المسألة مما لا سبيل للعقل فيها وإنما هى مسألة شرعية على ما قلناه"[١٧].

وسؤالنا الآن للقاضى ولمن تابعه: إذا كانت "المنزلة بين المنزلتين" هى مسألة شرعية لا دخل للعقل فيها... فلماذا خاضت المعتزلة كل هذه المعارك الفكرية وكتبت عشرات الكتب فى قضية انتهت إلى أنها شرعية وأن الأمر فيها يعود لله سبحانه، وباختصار إنها فوضت الأمر لله حينما مضت إلى أن هذه المسألة لا تعلم عقلاً... وأنها مما لا دخل للعقل فيها!!!

الأشاعرة:

أما عن موقف الأشاعرة فإنه مباين لما قاله الخوارج والمعتزلة بوجه خاص.

يقول الأشعرى: "إن الإيمان هو التصديق بالله... وأن الفاسق عنده مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه وكبيرته؛ فمن كان منه الإيمان فهو مؤمن، ولو كان الفاسق لا مؤمنًا ولا كافرًا لم يكن منه كفر ولا إيمان، ولكان لا موحدًا ولا ملحدًا، ولا وليًا ولا عدوًا. فكما استحال ذلك استحال أن يكون الفاسق لا مؤمنًا ولا كافرًا كما قالت المعتزلة"[١٨].

ويقول الجوينى: إن من مذهب أهل الحق (الأشاعرة) وصف الفاسق بكونه مؤمنًا. والدليل على تسميته مؤمنًا من حيث اللغة أنه مصدق على التحقيق، وآية ذلك فى الشرع أن الأحكام الشرعية المقيدة بخطاب المؤمنين تتوجه على الفسقة توجهها على الأتقياء إجماعًا. والفاسق يجرى مجرى المؤمن فى أحكامه: فيسهم له من المغنم، ويصرف إليه سهم المصالح، ويُذَبّ عنه، ويدفن فى مقابر المسلمين، ويصلى عليه، وكل ذلك يقطع بكونه منهم"[١٩].

إن المؤمن إذا ارتكب عند الأشاعرة معصية فإنها لا تجعله كما أشرنا كافرًا، بل إنه يظل مؤمنًا مخطئًا... ويميز الأشعرى بين خروج الإنسان من الكفر وبين أن يكون مؤمنًا فعنده أن من اعتقد الحق ليس بكافر، لأن الاعتقاد فى الحق وفى التوبة منافٍ للكفر، لكن اعتقاده هذا وحده لا يكفى لكى نعده مؤمنًا. ولذلك يقول: إن المرء لا يستحق اسم المؤمن وحده إلا إذا عرف الحق فى حدوث العالم،

وتوحيد خالقه وصانعه، وفى صحة النبوة ببعض أدلته سواء أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة أو لم يحسنها... وليس المعتقد للحق بالتقليد عنده مشركًا ولا كافرًا، وإن لم يسمه على الإطلاق مؤمنًا. وقياس أصله، يقتضى جواز المغفرة له لأنه غير مشرك ولا كافر[20].

الماتريدية:

ترى الماتريدية أن المرء إما أن يكون مؤمنًا أو كافرًا... ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ﴾ (التغابن:٢)، أما غير ذلك من أسماء فإن الماتريدية لا ترى ما تراه بعض الفرق الأخرى. وموقف الماتريدية هنا ينطلق من تحديدها لمفهوم الإيمان الذى هو عندها تصديق بالقلب: أحق ما يكون الإيمان بالقلب بالسمع والعقل جميعًا. أما السمع فنجد قول الحق: ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾ (الحجرات:١٤). هذه الآية تدل على أن الإيمان ليس قولاً باللسان ولكن بالقلب فى المقام الأول. وكذلك قول الحق سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ ﴾ (الممتحنة:١٠)، والمغزى أن الله أعلم إذا كُنَّ مؤمنات أم لا، مع أنهن – أمام الناس جميعًا - مؤمنات مهاجرات[21].

يقول البزدوى: إن الإيمان قولٌ وعملٌ ولا يُكفر أحدٌ بترك الطاعات لأن الإيمان هو التصديق، والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان، وباللسان أبلغ، فيكون كل واحد منهما ركنًا من الباب، فلا يوجد الإيمان إلا بهما، إلا عند الضرورة والعجز فإنه يكتفى بأحدهما[22].

ويقول النسفى: الإيمان هو التصديق، فمن كان مصدقًا كان مؤمنًا سواء وجد منه التصديق عن الدليل أو عن غير الدليل[23].

ولهذا فإن من هذا حاله إذا أخطأ أو عصى الله، فإن هذه المعصية لا تخرج صاحبها من دائرة الإيمان.

وقد استدلت الماتريدية فى هذا الصدد بعدة آيات منها قوله سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ (الصف:٢). وقوله سبحانه: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ ﴾(الحجرات:٩). فمن المعلوم أن إحدى الطائفتين على حق والأخرى على باطل، وقد تكونان معًا على غير حق. ومع هذا كان خطاب القرآن الكريم لهما بحسبانهما من جملة المؤمنين: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا

تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ ﴾

(الممتحنة:١).

إن مرتكب الكبيرة ومن واقع قراءة النص بفهم من المؤمنين،وإذا كان قد أخطأ فإن هذا الخطأ لا يخرجه من دائرة الإيمان، بل هو "مؤمن" كامل الإيمان. وإذا كان هذا المؤمن قد أخطأ فإن الأمر متروك لله: إن شاء حاسبه، وإن شاء عفا عنه، لأن الخطأ هنا قد يكون راجعًا لجهل أو سهو، أو سوء تقدير أو لغفلة أو لضرورة أو لترصد وسبق إصرار... وهذا كله لا يعلمه حق العلم إلا الله.

بقى أن أشير إلى أن البزدوى قال فى كتابه "أصول الدين": إن أهل الكبائر لا يخلدون فى النار، وإن خرجوا من الدنيا من غير توبة ، ولله تعالى فيهم مشيئة: إن شاء غفر لهم بشفاعة شفيع ولا يُدخلهم النار،وإن شاء أدخلهم النار ويحبسون فيها على ما يريد،ثم يخرجهم فيدخلهم الجنة بشفاعة شفيع أو من غير شفاعة شفيع، ولا يخلدهم فى النار البتة. وأما أهل الصغائر فإن صغائرهم تصير مغفورة بالحسنات وهى الصلوات الخمس وغيرها من الحسنات[٢٤].

أ.د. فيصل عون

الهوامش:

(١) عضد الدين الإيجي: المواقف مع حاشيته للسيالكوتي وحسن جلبي، المجلد الثاني ص٤٧٩، دار الطباعة العامرة، طبع حجر (د.ت)، وراجع الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، ٥٢/١، الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٥٦م.

(٢) نلينو (كرلو ألفونسو): بحوث في المعتزلة، ص١٨٠-١٨١ من كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلاميه ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ط النهضة العربية ٢٣٩/٤.

(٣) راجع أصول الدين: أبو اليسر البزدوي، ص١٤٨ وما بعدها، المكتبة الأزهرية للتراث، حققه هانز بينزلنس، القاهرة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م. وراجع د. سميرة فرحات: معجم الباقلاني في كتبه الثلاثة: التمهيد، الإنصاف،البيان، ص٦٥، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١ بيروت لبنان، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

(٤) علم الكلام ومدارسه: فيصل عون، ص٨٦-٨٧، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٥ القاهرة ٢٠٠٨م.

(٥) الخوارج والشيعة: يوليوس فلهوزن، ص٤٦، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣ ١٩٧٨م.

(٦) أصول الدين: عبد القاهر البغدادي، ص٣٣٢، استانبول، ط١ ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م.

(٧) الملل والنحل: الشهرستاني، ص١٤٢، نشره عبد اللطيف العبد.

(٨) مسائل في الإمامة: الناشئ الأكبر، ص١٩-٢٠.

(٩) شرح الأصول الخمسة: ص٧٢٩.

(١٠) الفرق بين الفرق: عبد القاهر البغدادي، ص٢٠٢ ، محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة (د.ت).

(١١) تاريخ المذاهب الإسلامية: محمد أبو زهرة ١٢٥/١، دار الفكر العربي (د.ت).

(١٢) راجع شرح الأصول الخمسة: ص١٣٧-١٣٨.

(١٣) المرجع السابق: ص٦٩٧.

(١٤) المرجع السابق: ص٧١٧.

(١٥) راجع علم الكلام ومدارسه: فيصل عون ص٢٦٤. وراجع د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٤٣٩/١، دار المعارف، الطبعة التاسعة.

(١٦) راجع عن اللعان بشيء من التفصيل: كشاف اصطلاحات الفنون: التهانوي ١٣٠٩/٢، دار قهرمان للنشر والتوزيع، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

(١٧) شرح الأصول الخمسة : ص١٣٨-١٣٩.

(١٨) كتاب اللمع: أبو الحسن الأشعري، ص١٢٣-١٢٤، تحقيق د. حمودة غرابة، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٥٥م.

(١٩) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: الجويني، ص٣٩٧، تحقيق د. محمد يوسف موسى،

وعلى عبد المنعم، مكتبة الخانجى، القاهرة ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.

(٢٠) أصول الدين: البغدادى، ص٢٤٨-٢٤٩، وراجع: تحقيق فيصل عون، علم الكلام ومدارسه ص٣٢١.

(٢١) علم الكلام ومدارسه: فيصل عون، ص٣٨.

(٢٢) أصول الدين: أبو اليسر البزدوى، ص١٥١، تحقيق: هانز بينزلنس، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ٢٠٠٦م.

(٢٣) تبصرة الأدلة: أبو المعين النسفى ج١، ص٢٥ ، تحقيق كلود سلامة ج١ المعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية، دمشق ١٩٩٠م وراجع الفرق بين الفرق للبغدادى، ص٣٥.

(٢٤) أصول الدين: البزدوى ص١٣٥، وكذلك الأشعرى فى كتابه "أصول أهل السنة والجماعة"، المسماة برسالة أهل الثغر،ص٨٨-٨٩ ، تحقيق د. محمد السيد الجلنيد، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١ ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م ،، وراجع فيصل عون: علم الكلام ومدارسه، ص٣٨١-٣٨٢.

باب الإخبار بالمستقبل باب عظيم من أعلام نُبُوَّةِ محمد _ صلى الله عليه وسلم_، وإذا أخبر الرسول _ صلى الله عليه وسلم _ بشىء من الأخبار، فلا مجال للشك فى وقوعها كما أخبر، قال تعالى : ﴿ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ ﴾(الجن:٢٦-٢٧)، وقد كان للنبى الخاتم ﷺ من أخبار المستقبل الحظ الوافر الذى أيد الله به رسالته.

عن عمرو بن أخطب الأنصارى ﷺ قال : " صلى رسول الله ﷺ يوما الفجر، وصعد على المنبر، فخطبنا حتى حضرت الظهر، فنزل، فصلى، ثم صعد المنبر، فخطبنا حتى حضرت العصر، ثم نزل، فصلى، ثم صعد المنبر حتى غربت الشمس، فأخبرنا بما كان، وبما هو كائن إلى يوم القيامة، قال : "فأعلمنا أحفظنا "(١)

وعن حذيفة _ رضى الله عنه _ قال: " قام فينا رسول _ صلى الله عليه وسلم _ مقاما، فما ترك شيئا يكون من مقامه ذلك إلى قيام الساعة إلا حدّثه، حفظه من حفظه، ونسيه من نسيه، قد علمه أصحابى هؤلاء، وإنه ليكون منه الشىء قد نسيته، فأراه، فأذكر، كما يذكر الرجل وجه الرجل إذا غاب عنه، ثمّ إذا رآه عرفه (٢)

ومن هذه الأمور التى أخبر رسول الله ﷺأنها ستقع، ما ورد عن ظهور رجل صالح فى آخر الزمان يؤيد الدين، ويظهر العدل، ويتبعه المسلمون، وقد ورد فى بعض هذه الأحاديث تلقيبه بالمهدى .

والمهدى لغة اسم مفعول من "هُدى" والهدى هو الرشاد، والدلالة كما ورد فى الصحاح (٣)

وفى لسان العرب : " الهدى : ضد الضلال، وهو الرشاد، وفى الحديث : " سنة الخلفاء الراشدين المهديين "، المهدى : الذى قد هداه الله إلى الحق، قد استعمل فى الأسماء حتى صار كالأسماء الغالبة "(٤)

وقد استعملت كلمة المهدى بمعنى من هداه الله فى عهده _صلى الله عليه وسلم_، ثم انتقلت بعد ذلك إلى معنى آخر يفيد عدة أمور تتنازعها الآراء والفرق المختلفة.

وقد وردت عدة أحاديث فيها التصريح بلقب المهدى وصفاته منها :

حديث أبى سعيد الخدرى _ رضى الله عنه _ قال : قال رسول الله _ ﷺ_ : " يخرج فى آخر أمتى المهدى، يسقيه الله الغيث، وتخرج الأرض

نباتها، ويعطى المال صحاحا، وتكثر الماشية، وتعظم الأمة، ويعيش سبعا أو ثمانيا "(٥)

ومنها : ما رواه الإمام أحمد فى مسنده قال: حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا عوف عن أبى الصديق الناجى عن أبى سعيد الخدرى ﷺ : قال رسول الله ﷺ : " لا تقوم الساعة حتى تمتلئ الأرض ظلمًا وعدوانًا، قال : ثم يخرج رجل من عترتى - أو من أهل بيتى -، يملؤها قسطًا وعدلاً، كما ملئت ظلما وعدوانا" .(٦)

ومنها : عن أبى سعيد الخدرى ﷺ قال رسول الله ﷺ: " المهدى منى، أجلى الجبهة يملأ الأرض قسطًا وعدلاً، كما ملئت ظلمًا وجورًا، ويملك سبع سنين ".(٧)

وجاء عند مسلم تنبيه على المهدى، من قوله ﷺ :" لا تزال طائفة من أمتى يقاتلون على الحق، ظاهرين إلى يوم القيامة، فينزل عيسى ابن مريم، فيقول أميرهم : تعال صلِ لنا، فيقول : لا، بعضكم على بعض أمراء، تكرمة الله هذه الأمة ".

وقد ذكر أهل العلم أن هذا الرجل الذى يتقدم ويصلى بعيسى هو المهدى، ثم بعد ذلك يتولى عيسى ابن مريم صلوات الله وسلامه عليه زمام الأمور .

وفى رواية ذكر ابن القيم أن إسنادها جيد – " فيقول أميرهم المهدى"، ولذلك قال الإمام الشوكانى رحمه الله تعالى عن هذه الأحاديث : " الأحاديث فى تواتر ما جاء فى المهدى المنتظر التى أمكن الوقوف عليها منها خمسون حديثًا، فيها الصحيح، والحسن، والضعيف المنجبر، وهى متواترة بلا شك وشبهة، بل يصدق وصف التواتر على ما دونها فى جميع الاصطلاحات المحررة فى الأصول، وأما الآثار عن الصحابة المصرحة بالمهدى فهى كثيرة أيضا، لها حكم الرفع ؛ إذ لا مجال للاجتهاد فى مثل ذلك "

أما المجمل العام لصفات المهدى كما جاءت فى الأحاديث الصحيحة :

أنه سيظهر فى آخر الزمان، وأن اسمه محمد بن عبد الله،وأنه من أهل بيت النبى ﷺ، من ولد فاطمة ﷺ، أقنى الأنف، يصلحه الله فى ليلة، تملأ الأرض قبل خلافته ظلمًا وجورًا، فيملؤها بعد خلافته قسطًا وعدلاً، وذلك فى آخر الزمان .

ومجموع الصفات الواردة لا يزيد عن الإخبار بظهور رجل من المصلحين فى آخر الزمان يرفع لواء الحق، ويعلى كلمة الله، ويمكّن للإسلام، ويكون طليعة للخير الذى يأتى بعده . يملك سبع سنين، أو ثمانية، يسقيه الله الغيث، وتُخرج الأرض نباتها، وتكثر الماشية، وتعظم الأمة، وتنعم فى عهده

نعمة لم تنعمها قط، يعطى المال صحاحًا، ويحثيه حثيًا، لا يعدّه عدا .

ينزل عيسى ابن مريم فيصلى وراءه، مما يستلزم أن يكون المهدى معاصرا خروج المسيح الدجال، لأن عيسى _ عليه السلام _ يقتله بعد نزوله من السماء .

عن الغلو فى شأن المهدى حدِّث ولا حرج، عن انتظار المهدى وتعطيل الأحكام من أجل غيابه، حتى تعطل فرائض كثيرة، ومصالح كبيرة، هذا بالنسبة للشيعة . أما أهل السنة فهم الآخرون ينتظرون، ويتطلعون، ويتفرجون بل تبارى بعض من كتب عن المهدى فتحدث عن سنة خروجه بالتحديد، وحروبه المتتالية، وتفاصيلها، ونتائجها، وكل هذا لم يرد فى نص صحيح صريح .

وجو الانتظار هذا فرّخ أدعياء للمهدوية فى كل زمان منهم مثلاً:

مهدى المغرب (عبد الله بن تومرت)٥٢٤هـ ١١٠٣م، ومهدى السودان محمد أحمد ١٣٠٣هـ ١٨٨٥م،ومحمد بن عبد الله القحطانى ١٤٠٠هـ فى السعودية،وغيرهم كثير.

المهدى فى معتقد الشيعة الاثنى عشرية:

وهو فى اعتقادهم آخر الأئمة الاثنى عشر المنصوص عليه عندهم،واسمه محمد بن الحسن العسكرى، ويلقب _ عندهم _ بالمهدى المنتظر، وصاحب الزمان .

ويعتقد الشيعة الإمامية أن الإمامة منصب إلهى، وأنها ركن من أركان الدين، لا يصح إيمان عبد حتى يعتقد فيه على النحو الذى يقولون به، فهى تمام إيمانهم، وبناء إسلامهم، وركن أحكامهم .

ويعتقدون كذلك أن إمامة هؤلاء الأئمة منصوص عليها من النبى الخاتم ﷺفقد نص على الخليفة من بعده، وهو على بن أبى طالب _فى رأيهم _ ثم على الخلفاء الاثنى عشر جميعا بأسمائهم، وآخرهم _كما يرون_ هو محمد بن الحسن العسكرى الملقّب بالمهدى المنتظر .

هذا ومن المعلوم عن أتباع هذه الفرقة أنهم يغلون فى أئمتهم غلوًا شديدًا، فيعتقدون أنهم معصومون عن الخطأ والسهو، والنسيان منذ ولادتهم حتى موتهم، بل إنهم يولدون متعلمين لا يحتاجون إلى تعليم المتعلمين (ويعتقدون أن أمرهم أمر الله _ تعالى _، ونهيهم نهيه، وطاعتهم طاعته، ومعصيتهم معصيته، ووليهم وليه، وعدوهم عدوه، ولا يجوز الرد عليهم، والراد عليهم كالراد على رسول الله ﷺ، فيجب التسليم لهم، والانقياد لأمرهم، والأخذ بقولهم) [٨].

يقول الشيخ /إحسان إلهى ظهير : " وأما الثانى عشر الموهوم، فكفى فيه القول إنهم يصرحون فى كتبهم أنفسهم أنه لم يولد ، ولم يعثر عليه،

ولم يـر لـه أثـر مـع كـل التفتـيش والتنقيـب، ثـم يحكـون حكايـات، وينســـجون الأســـاطير، ويختلقـــون القصـــص والأباطيـــل فـــى ولادتـــه وأوصافه:

إمـا موجـود ولـد، وإمـا معدوم لم يولـد غـير مولـود ومولـود ! ومعـدوم وموجود !" [٩].

وقد حكـى الإمام ابن حـزم ـ رحمـه الله ـ اضطرابهم الشديد فى شأن ذلك المولـود الـذى لم يخلق قـط، ثـم قـال : "وكـل هـذا هـوس، ولم يعقب الحسن المذكور لا ذكـرًا ولا أنثـى فهـذا أول نُـــوكِ(حمـــق) الشـــيعة، ومفتـــاح عظيماتهم".[١٠]

وقـال الإمام ابن القيم ـ رحمـه الله ـ فـى شـأن ذلـك الإمـام الموجـود فـى خيالاتهم: " إنه الحاضر فـى الأمصار، الغائـــب عـــن الأبصـــار، الـــذى ورث العصـا ، ويختم الفضـا ، دخل سـرداب سـامرًا طفـلاً صـغيرًا ، مـن أكـثر مـن خمسمائة سنة ، فلم تره بعد ذلك عين ولم يحـس فيـه بخبر، ولا أمـر، وهـم ينتظرونه كـل يوم يقفون بالخيل على باب السرداب، ويصيحون بـه أن يخـرج إليهم : " اخـرج يـا مولانـا " ثـم يرجعـون بالخيبـــة والحرمـــان، فهـــذا دأبهـــم ودأبه"[١١] .

إن حكاية المهدى فى معتقد الشيعة الاثنـى عشـرية حكايـة غريبـة نسـج الخيـــال خيوطهـــا ، وصـــاغ أحـــداثها وأحوالهـا ، وتحولـت بعـد ذلـك إلى أسـطورة مـن أسـاطير الزمـان، يمجّهـا العقـل السـليم، والفطـرة الصـحيحة .

فقـد بـدأت قصـة المهـدى ـ عنـدهم ـ بـدعوى ولـد للحســـن العســـكرى اختفـى، ثـم تطـورت إلى دعـوى أخـرى وهـى أن هـذا الولـد إمـام، ثـم تطـورت فجاءت دعوى النيابـة عـن هـذا الإمـام، ثـم ادعـاء أن هـذا المختفـى هـو المهـدى المنتظر .

إن غيبتـــه عـــن الأنظـــار، وعـــدم خروجـــه، وقيادتـــه للأمـــة، سياســـيًا، ودينيًا ، يشـكّل تحديًا كـبيرًا للقـائلين بوجـوده، ويمثّـل تناقضًـا صـارخًا مـع القـــول بضـــرورة وجـــوده . فكيـــف يمكننـا أن نقـول إن وجـوده ضـرورة لا بد منها ، ثم نقول فـى الوقت نفسـه إنـه غائب، ولا بد له أن يغيب .

يقـول أحـد علمـائهم : " لا يخفـى علينـا أنـه عليـه السـلام، وإن كـان مخفيًـا عـن الأنـام ومحجوبًـا عنهم،ولا يصل إليه أحد، ولا يعرف مكانه، إلا أن ذلـك لا ينـافى ظهـوره عنـد المضـطر المســتغيث بـه الملتجـئ إليـه، الـذى انقطعـت عنـه الأسـباب، وأغلقـت دونـه الأبـواب، فإنـه إغاثـة الملهـوف، وإجابـة المضـطر فـى تلـك الأحـوال، وإصـدار الكرامـــات البـــاهرة، والمعجـــزات الظـاهرة،هـى مـن مناصـبه الخاصـة، فعنـد الشـدة وانقطـاع الأسـباب مـن المخلوقين، وعـدم إمكـان الصـبر علـى

البلايا دنيوية أو أخروية، أو الخلاص من شر أعداء الإنس والجن، يستغيثون به، ويلتجئون إليه."[١٢]

وما ينبغى أن نؤكد عليه أن عقيدة أهل السنة فى المهدى فى وادٍ، وعقيدة الشيعة فى مهديهم فى وادٍ آخر، ولا يجوز أن ندع حقا لباطل، فكون الرافضة كذبوا فى ادعاء المهدية لإمامهم الوهمى لا يسوغ لنا عقلاً، ولا نقلاً أن نرفض الأدلة الصحيحة من سنته ﷺ تؤكد أن المهدى حقيقة.

وقد كانت قضية " المهدي والمهدية " _ ولا تزال _ قضية مثيرة للجدل، ولعل مصدر رسوخها في الوجدان الإسلامى، واستقرارها فى العقول، وتكرارها فى دورة التاريخ، يرجع بعد النصوص الواردة عن رسول الله ﷺفيها إلى كونها تمثل الأمل والطموح والاستبشار، والتطلع إلى عهد جديد تُملأُ الأرض فيه عدلاً ورخاء بعد أن ملئت ظلمًا وجورًا، ومن ثمَّ أضافوا إلى لقب " المهدى" وصف " المُنتظر".

كذلك أثّرت فكرة الشيعة عن المهدى فى بعض طوائف أهل السنة كما يقول د/ على سامى النشار : " إن فكرة الشيعة عن المهدية قد أثرت بلا شك فى فكرة مهدى أهل السنة والجماعة، والذين يبدوا أنهم اختلفوا فى حقيقة المهدى ورجعته، وأنكره البعض كما أنكره المعتزلة جميعا"[١٣]

وكلما ساءت الأحوال فى جهة من جهات العالم الإسلامى، أو تعرضت لغزو خارجى، قامت حركة إسلامية تسعى إلى الإصلاح والمقاومة، لكن _إزاء الشعور بالعجز، والانبهار بقوة الأعداء _ كانت بعض هذه الحركات تتطور أو تتحور إلى حركة ثورية يتقمص زعيمها دور "المهدى"، وكم من مُدَّعٍ للمهدية ضمن له ادعاؤه التفاف الأتباع وازدحامهم من حوله، كيف لا ؟ والمهدى عندهم منصور غالب قاهر، مؤيد بالخوارق والكرامات، ولذا فهو " المنقذ" الذى يستطيع أن يصمد أمام الأعداء، وينجز مهام المهدية فى نشر العدل والرخاء .

وكأن الغلاة فى أمر المهدى لم يقرأوا قول الله _ ﷻ _: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ ﴾ . (الرعد: ١١) فللتغيير سننه، وإذا كان المهدى سيأتى _ ونحن نؤمن بذلك _ فسيكون قائدًا للتغيير وفق سنن الله _ تعالى _ فى خلقه، ومؤيدا بنصر الله هو وعصبته المؤمنون، وهذا التأييد ليس خارجا عن سنن الله _ تعالى _، فالله ينصر من ينصره، ويتبع سنة النبى الخاتم ﷺ، الذى عاش حياته كلها فى جهاد متواصل، وملأ الأرض نورًا وعدلاً، كل ذلك أخذًا بأسباب الله فى خلقه، وما حادثة الهجرة عنا

ببعيدة، وقد كانت الحرب بين خاتم النبيين والمشركين سجالاً، وكان المؤمنون ينفرون معه خفافًا وثقالاً، فهل يكون المهدى أهدى منه أعمالاً؟ وأحسن حالاً ومالاً فيعيد للمسلمين مجدهم وعدل شرعهم بالخوارق والكرامات.

فخلاصة معتقد أهل السنة فى المهدى أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ سيبعث فى آخر الزمان إنسانًا مصلحًا يقضى على الظلم، ويقيم راية العدل دون أن يتطلب ذلك تخليدًا لحىّ، أوعودة لغائب، أو رجعة لميت، أو خرقًا لسنن الله ونواميسه فى الكون.

أ.د. محمود محمد حسين على

الهوامش:

(١) أخرجه مسلم فى الفتن. باب إخبار النبى ﷺ فيما يكون إلى قيام الساعة.
(٢) رواه البخارى (٦٦٠٤) فتح البارى ج١١ ص٤٩٤.
(٣) الصحاح : الجوهرى. ج٦ص٢٥٣٣.
(٤) لسان العرب : ج١٥ص ٣٥٣، ٣٥٤.
(٥) أخرجه الحاكم فى المستدرك ج٤ ص٥٥٨، ٥٥٧، وقال الحاكم : هذا حديث صحيح الإسناد.
(٦) رواه الإمام أحمد ج٣ ص ٣٦ مسند أبى سعيد الخدرى.
(٧) رواه أبو داود. ج٤ص١٠٧.
(٨) عقائد الإمامية : محمد رضا المظفر ص٧٠.
(٩) الشيعة وأهل البيت : ص ٢٩٤، ٢٩٥.
(١٠) الفصل فى الملل والنحل : ج٤ص ١٨١.
(١١) المنار المنيف : ص ١٥٢، ١٥٣.
(١٢) الإمام المهدى وظهوره : ص ٢٢٥.
(١٣) نشأة الفكر الفلسفى : د/ على سامى النشار : ج٢ ص٢٠٢.

المـوت

هو مفارقة الروح للجسد وصعودها إلى عالمها العلوى، وهو نهاية كل حى. قال تعالى لرسوله الكريم: ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴾(الزمر : ٣٠)، و قال تعالى: ﴿ فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ ﴿٨٣﴾ وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ ﴿٨٤﴾ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴾(الواقعة ٨٣-٨٥).

روى البخارى عن أبى سعيد الخدرى قال: قال رسول الله ﷺ:" يؤتى بالموت يوم القيامة كهيئة كبش أملح فينادى منادٍ يا أهل يأهل الجنة، فيشرئبون وينظرون، فيقول : هل تعرفون هذا فيقولون: نعم، هذا هو الموت. وكلهم قد رآه ،ثم ينادى يا أهل النار، فيشرئبون وينظرون،فيقول: هل تعرفون هذا ؟فيقولون: نعم. وكلهم قد رآه. فيذبح، ثم يقول: يا أهل الجنة خلود فلا موت، ويا أهل النار خلود فلا موت"[1].

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش:

---

(١) البخارى: (٤٧٣٠).

الميثاق

الميثاق: مشتق من الثلاثى وثق وأصل الياء فى الكلمة واو، لكنها قلبت ياء لسكونها وكسر ما قبلها مثل: الميعاد والميراث. والمراد به ـ العهد المؤكد والعقد المشدد.قال ابن فارس: "الواو والثاء والقاف كلمة تدل على عقد وإحكام"(1)

والميثاق من الوثاق، والوثاق فى الأصل قيد من حبل أو غيره تشدّ به الدابة أو الأسير، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ ﴾ (محمد:٤) (2) ومنه: واثقنى فواثقته، ووثقت الشىء توثيقا ربطته وشددته. ومنه الوثيقة، فعيلة بمعنى مفعول (3) وهو صكّ الدين أو غيره من صكوك المعاملات، وسمى العقد الذى يعقد بيعا أو شراء أو نكاحا أو غير ذلك وثيقة .

والأصل فى ذلك: أن الناس فى صلاتهم ومعاملاتهم يتعاهدون ويتواعدون ويتعاقدون؛ فمنهم من يفى، ومنهم الذين يغدرون فلا يوفون. وإذا كان ذلك محتملا فى الأمور البسيطة، فإن الأمور ذات الخطر تحتاج إلى ما يؤكد العهود ويثبت العقود ويحقق الوعود، وذلك بصورة من صور التوثيق كشهادة شهود، أو يمين منعقدة أو كتاب مكتوب، إلى غير ذلك من الصور التى دلت عليها كلمة الميثاق.

أما معناها فى الاصطلاح:

فيدور فى إطار المعنى اللغوى، غير أنه يختلف فيتحدد ويتعين تبعا للمناسبة أو السبب الذى قيلت فيه الكلمة، وتبعًا للمخاطبين الذين جاءت فيهم. وقد وردت الكلمة بصورها المختلفة فى كتاب الله فى مواضع كثيرة تربو على ثلاثة وثلاثين موضعًا، وقد تعددت معانيها، و يمكن حصر هذه المعانى فيما يلى :

أولاً: من صيغ الكلمة المختلفة:

١ - القيد المشدد للأسرى، وللمعذبين فى جهنم. وذلك فى قوله عز وجل مخاطبًا المؤمنين: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا۟ ٱلْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّۢا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾ (محمد: ٤). أى: احكموا قيود الأسارى. ومن ذلك قوله عز وجل: ﴿ فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُعَذِّبُ عَذَابَهُۥٓ أَحَدٌ ﴿٢٥﴾ وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُۥٓ أَحَدٌ ﴾ (الفجر:٢٥-٢٦)

والقيد فى الآيتين مادىّ أما فى الأسارى فواضح، وأما فى المعذبين بجهنم فدليل ماديته قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ فِى سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَٱسْلُكُوهُ ﴾ (الحاقة:٣٢)

٢ - العهد المؤكَّد والوعد المشدد، من ذلك قول يعقوب عليه السلام لأبنائه: ﴿قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُۥ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ ٱللَّهِ لَتَأْتُنَّنِى بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمْ﴾ (يوسف:٦٦).

ثانيًا: الكلمة نفسها، الميثاق:

لقد وردت كلمة الميثاق نفسها في القرآن المجيد نيفا وعشرين مرة. جمهرتها في بني إسرائيل.

١ - من ذلك قوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ (المائدة:١٢). ثم قوله عز وجل: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً﴾ (المائدة:١٣).

والمراد بالميثاق هنا العهد الوثيق القائم على إرسال الرسل وإنزال الكتب وتحديدًا رسالة موسى عليه السلام وإنزال التوراة، لكنهم كفروا بالرسول وحرفوا الكلمة– عليهم لعائن الله.

٢ـ وقد أخذ الله تعالى المواثيق على بني إسرائيل في أمور كثيرة، وقد بيَّن تعالى أنهم غدروا فيها ولم يوفوا بشيء منها، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ﴾ (البقرة: ٨٣)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ﴾ (البقرة:٨٤) وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَٰقُ ٱلْكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ وَدَرَسُوا۟ مَا فِيهِ﴾ (الأعراف: ١٦٩).

فالمراد بالميثاق هنا هو دين الله تعالى كاملاً تامًا كما ورد في الآية الأولى: ٨٣ من سورة البقرة، أو بعض فرائضه وشرائعه كما ورد في الآيات الأخرى. لكن فسادهم وصل إلى المستوى الذي أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمْ رُسُلًا ۖ كُلَّمَا جَآءَهُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا۟ وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾ (المائدة:٧٠).

٣ـ العهد الذي أخذه الله على اليهود أن يبينوا للناس صدق نبوة محمد ﷺ قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ (آل عمران: ١٨٧).

فقد أعلم الله تعالى اليهود والنصارى ببعثة الرسول ﷺ، وأنزل علاماته وأماراته في كتابيهما التوراة والإنجيل، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ

﴿ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ (الأعراف:١٥٧) .

ولذا فقد أخذ الله تعالى الميثاق على اليهود أن يبينوا للناس صدق رسالة محمد ﷺ، ويذكروا لهم تلك العلامات التى ذكرها الله تعالى فى كتابهم التوراة، لكنهم - كعهدهم - نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم، وغدروا وخانوا الميثاق، وقد أورد السيوطى عن المفسرين أنهم قالوا فى هذه الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ قالوا: هم اليهود.

﴿لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ﴾ قالوا: هو محمد ﷺ فالميثاق هنا بيان صدق رسالته ﷺ وأنه هو الذى وردت أخباره فى كتابهم التوراة، وبيانهم للناس مبنيّ على معرفتهم صدق رسالته ﷺ، كما قال الله تعالى عنهم: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ (البقرة: ١٤٦).

٤ـ عقد النكاح بما ينبغى أن يصحبه من حسن العشرة، وما يقتضيه من المعاملة بإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان، وذلك المراد بالميثاق الغليظ.

وذلك قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٢٠﴾ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾ (النساء:٢٠ -٢١).

لقد اتفقت كلمة المفسرين وجمهرة العلماء على أن المراد بقوله تعالى:

﴿مِّيثَٰقًا غَلِيظًا﴾ هو: "الإمساك بالمعروف أو التسريح بالإحسان، الوارد فى قوله تعالى من سورة البقرة: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ﴾ (البقرة: ٢٢٩) وقد روى ذلك عن جمهرة رجال الحديث وجمهرة المفسرين[٤]

٥ـ إيمان الأنبياء السابقين بمحمد ﷺ خاتما لهم، وإخبار أممهم به ﷺ، وذلك فى قوله عز وجل:

قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨١﴾ فَمَن تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ (آل عمران:٨١ -٨٢).

فالميثاق هنا هو ذلك الذى ورد فى الآية الكريمة، حيث أخذ الله تعالى الميثاق على النبيين جميعا من لدن آدم

عليه السلام حتى عيسى عليه السلام أن يحققوا أموراً ثلاثة:

الأول: أن يؤمن كل نبى منهم بمن جاء قبله من إخوانه المرسلين، وأن يُصدِّق بعضهم بعضا، وأن يبلغوا ذلك لأممهم فتؤمن أممهم بالأنبياء السابقين الذين جاءوا قبل نبيهم، وبذلك تتواصل المسيرة الخيِّرة النيِّرة عبرالتاريخ، وتتحد الأمم من خلال الرسل والرسالات ليتكوّن من الجميع قبيل واحد يدين لله تعالى بميثاق واحد، هو الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، لا يفرقون بين أحد من رسله، ومن ثم لا يفرقون بين الرسالات التى هى من مصدر واحد، وجاءت على أيدى فريق واحد، ولذا قال رسول الله ﷺ: **"الأنبياء أبناء علاّت، دينهم واحد وأمهاتهم شتى".**

الثانى: أن يؤمن كل نبى بالنبى الخاتم محمد ﷺ، ويبلغ أمته بأن تؤمن بهذا النبى الذى جاء الخبر المعصوم عنه فى كتابهم، وبذلك يؤمن جميع الأنبياء وجميع أممهم بالنبى الخاتم محمد ﷺ، ثم إن محمداً ﷺ يؤمن بجميع الأنبياء السابقين، وتؤمن أمته بهم، وبذلك تتلاحم العقيدة الإيمانية لدين الله الإسلام. فيؤمن اللاحق بالسابق، ويؤمن السابقون جميعا بذلك اللاحق العاقب الخاتم محمد ﷺ، فلا يكون هناك تفرقة بين الرسل، وتكاد الفواصل الزمنية بين الرسل والرسالات تتلاشى، وتتلاقى جميع الأمم على إيمان واثق برب واحد، ودين واحد، وقبيل واحد من الرسل والرسالات والأنبياء والنبوات.

الثالث: وهو الأهم فى آية الميثاق وكل ما ورد فيها مقدس ومهم، ونقصد هنا حقيقة الميثاق أو جماع الميثاق وملاكه، إن صح هذا، فالله عز وجل قد أخذ الميثاق على جميع النبيين: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ (آل عمران: ٨١) أن يؤمنوا بخاتمهم ﷺ إن بُعث فيهم وأن يأمروا أممهم بذلك. والآية الكريمة تحدد ذلك الميثاق بقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ﴾.

والإيمان به ونصرته يقتضى اتباعه إن اجتمعا معًا، فلو بعث رسول الله الخاتم فى وجود رسول سابق كان مقتضى الميثاق أن يترك الرسول السابق ما جاء به ويتبع محمداً ﷺ، وليس ذلك نقضا لما جاء به السابق، لأن رسالته وكتابه يشتملان على الإيمان بذلك الرسول الخاتم، وليس ذلك تشقيقاً أو تفريعًا من عندنا، بل هو منطوق حديث النبى الصحيح الذى يقول فيه الصادق **"والذى نفسى بيده لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعى"**(٥).

وهذا الميثاق قد تحقق مرة قبل بعثة الرسول، ثم تحقق بحوله تعالى مرة

ثانية بعد بعثتهﷺ ليلة الإسراء حيث بعث الله سبحانه وتعالى جميع الأنبياء والرسل فأتموا بمحمد ﷺ فى صلاة ركعتين بالمسجد الأقصى. وكان ذلك تطبيقاً عمليا للميثاق الذى أخذه الله تعالى عليهم.

ثم سيتحقق هذا بقدرة الله تعالى آخر الزمان؛ فحين ينزل عيسى ابن مريم فيقتل الدجال ويكسر الصليب؛ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، أى لا يقبلها؛ إما الإسلام، وإما القتل، وعيسى عليه السلام الذى هو رسول من رسل الله أولى العزم، ينزل آخر الزمان مؤمنًا برسول الله الخاتم، تابعًا له، ناصرًا إياه، فهو لا ينزل باعتباره رسولاً، فإن الرسالات قد ختمت، ولكنه ينزل محققاً الميثاق الذى حدده وعينه ربنا سبحانه بقوله:

﴿ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ﴾ وفى مقام الاستدلال على وجود الله ومعرفته نجد أئمة التصوف وعلماء العقيدة يستدلون على معرفته فطرة فى كل بنى آدم بآية الميثاق[٦]، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ (الأعراف ١٧٢-١٧٣) فالله قد أخذ الميثاق على بنى آدم فى مرحلة وجودية سابقة فى علم الله تسمى مرحلة وجود الذر، وأشهد المرء على نفسه أزلاً لهذه المعرفة الفطرية ولا شك أن شهادة المرء على نفسه من أقوى أنواع الإقرار، لأن من شهد على نفسه بحق فقد أقر به .

وقول الخليقة :(بلى شهدنا)هو، إقرارهم بربوبيته وأنه خالقهم، فهم حين خلقوا على الفطرة خلقوا مقرين بالخالق معترفين بوجوده شاهدين على أنفسهم بذلك، وهذا الإقرار هو حجة الله على الخليقة يوم القيامة، فهو يذكر لهم أخذه الميثاق عليهم، وإشهادهم على أنفسهم وإقرارهم على أنفسهم بهذه المعرفة لا يمكن جحده، ولهذا قال سبحانه مذكراً لهم بذلك الإقرار، قال تعالى: ﴿ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾أى كراهة أن تحتجوا يوم القيامة بغفلتكم عن ذلك الإقرار، لأن هذا لم يغفل عنه بشر بل هو من الأمور الضرورية التى لم تخل منها نفس فطرها الله، بخلاف غيرها من العلوم الضرورية التى يغفل الإنسان عنها أحياناً كالحساب والرياضة، فإنها لو تصورت لوجدها الإنسان ضرورية ولكن قد يغفل عنها فى كثير من

الأحيان لشبهة قد تطرأ على عقله أو ليس فى الدليل، بخلاف الاعتراف الفطرى بربوبية الخالق، فإنه علم ضرورى لازم لكل نفس. ولهذا كان أسلوب القرآن فى آيات المعرفة الفطرية على سبيل التذكير والتذكر قال تعالى: ﴿ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (البقرة:٢٢١)، قال تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ ﴾ (الزمر : ٢١)، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴾ (الغاشية: ٢١)، قال تعالى: ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَذْكِرَةٌ ﴾ (الحاقة :٤٨) .قال تعالى: ﴿ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾ (القمر: ٥١) .

فالقرآن فى جميع هذه الآيات وغيرها كثير يذكر الإنسان بأمور ضرورية فطرية قد ينساها المرء لعارض طارئ، أو لشبهة فاسدة أو لطريان ما يفسد فطرته التى خلق عليها، كما قال – عليه السلام – فيما يرويه عن ربه (خلقت عبادى حنفاء، فاجتالتهم الشياطين) .

وكل ما فى القرآن من ذلك إنما هو تذكير للإنسان بهذا الميثاق وتذكير له بفطرته الأولى، ومحاولة للعود به إلى حالته الصحيحة قبل طريان الشبهات عليه، وآية الميثاق قد ذكرت حجتين قد يحتج بأحدهما من فسدت فطرته، وهذا الإقرار الفطرى يدفع كلا منهما.

الحجة الأولى : احتجاجهم بالغفلة عن هذا الإقرار: قال تعالى: ﴿ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾ (الأعراف: ١٧٢)

والآية بينت أن إقرارهم بربوبيته أزلاً حجة عليهم فى ذلك، وهذا يتضمن حجة الله فى إبطال التعطيل، تعطيل الخالق عن خلقه والرب عن ربوبيته .

الحجة الثانية :احتجاجهم بشرك آبائهم ومتابعتهم فى ذلك بقولهم :﴿ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ﴾ (الأعراف: ١٧٣). فالمشركون هم آباؤنا فكيف تعاقبنا بفعلهم ؟

وذلك أن العادة جرت على أن الرجل يحذو حذوأبيه فى الصناعات والحرف فلو لم تكن نفوس هؤلاء مجبولة على الإقرار بالصانع لكانت متابعة الأبناء لآبائهم فى شركهم نوع عذر، لأن هذا هو مقتضى العادة والطبيعة، والأمر فى ذلك كما قال عليه السلام : (**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه**) .

فالفطرة السليمة هى التى تبين لمن يحتج بما سبق من العادة والمتابعة للآباء خطأ هذا الاعتقاد وبطلان الاحتجاج به.

وهذه المعرفة الفطرية سابقة على جميع ألوان التربية التى يتلقاها المرء عن بيئته فى شتى المجتمعات " وهذا يقتضى بالطبع أن العقل الذى يعرفون به التوحيد حجة مع كل أحد فى بطلان ألوان الشرك، ولا يحتاج الأمر

فى ذلك إلى واسطة" .

ولو لم يكن فى الفطرة أساس يعتمد عليه الانسان فى الأدلة العقلية التى يعلم بها إثبات الصانع لم يكن فى مجرد الرسالة حجة عليهم، لأن الرسالة جاءت للتذكير بالربوبية، والميثاق السابق بذلك، والدعوة إلى توحيد الألوهية، وهذا من أقوى حجج الله على عباده يوم القيامة . والله أعلم.

أ.د محمود مزروعة

الهوامش:

(١) المقاييس فى اللغة: ابن فارس، ص:١٠٨٢ ،دارالفكر.
(٢) مجمع البحرين: الطريحى، مج ٥ ،ص ٢٤٣ -٢٤٤.
(٣) المعجم الوسيط: مجمع اللغة، ص: ١٠٥٤ ،مكتبة الشروق الدولية. ط٤. ١٤٢٩هـ -٢٠٠٨م.
(٤) جلال الدين عبدالرحمن بن أبى بكر السيوطى جـ٢ ،ص ٢٣٧ - ٢٣٨.
(٥) المرجع السابق جـ٢ ،ص١٨٩ -١٩٠.
(٦) من هنا إلى نهاية الموضوع رأت اللجنة إضافته لتكتمل به الفائدة المطلوبة: اللجنة .

الميزان

الوزن لغة: "لوزْن ثقْل الشىء بشىء مِثْلِه كأوزان الدراهم، ومثله الرّزْن، وَزَن الشىء وزنًا وزِنَةً... ويُقال للآلة التى يُوزن بها الأشياء، ميزان، قال الجوهرى: أصله موازين، انقلبت الواو ياءً لكسرة ما قبلها، وجمعه موازين، وجائز أن تقول للميزان الواحد بأوزانه موزاين. قال الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ (الأنبياء:٤٧)

يريد نضع الميزان القسط، وفى التنزيل العزيز: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف:٨). وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾ (القارعة:٦)، ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ﴾ (القارعة:٨).

والميزان: المقدار، والميزان: العدل ووازنه: عادله وقابله. وهو وزنه وزنته ووزانه والوزن: المثقال، والجمع أوزان.."[١].

تحدث القرآن الكريم حديثًا واضحًا عن يوم القيامة، وعن الأحداث التى تجرى فيه.. حدثًا حدثًا، والمشاهد التى يشهدها الناس..مشهدًا مشهدًا.

وقد جاءت أوصاف هذا اليوم، ومشاهده منجمة فى القرآن الكريم، فلم تجئ مرة واحدة فى سورة، أو فى آيات.. ولكنها جاءت مشاهد مفرقة مشهدًا فى سورة، ومشهدًا فى سورة أخرى.. وهكذا.

والذى يقع فى النفس من عرض مشاهد القيامة فى القرآن الكريم هذا العرض "الفردى" لها.. هو أن يقع كل مشهدٍ على حدةٍ موقعًا متمكنًا من النفس، دون أن يزاحمه مشهد آخر، أو يطغى عليه. فكل مشهد من مشاهد القيامة منظور إليه على أنه أمر عظيم .. جدير بأن تحتجز له النفس كلها، وأن تُشغل به وحده وهكذا تقع المشاهد جميعها من النفس هذا الموقع الثابت الواضح.

فبعد أن يُساق الناس إلى المحشر، ويقدمون إلى الحساب، والفصل فى أمرهم، وبعد أن يُطلّع كل إنسان على صحائف أعماله بما فيها من حسنات وسيئات، يبدأ وزن الأعمال، ليعرف العبد مصيره، فالحساب لتقرير الأعمال، والوزن لإظهار مقاديرها: ليكون الجزاء بحسبها.

وقد ورد وزن الأعمال فى الكتاب والسنّة، وأجمعت عليه الأمة، فوجب الإيمان به، يقول الغزالى :" وأما الميزان فهو حق، وقد دلّت عليه قواطع السمع، وهو ممكن، فوجب التصديق به"[٢].

قال تعالى : ﴿ وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ

﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٨ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَظْلِمُونَ﴾ (الأعراف:٩،٨) وقال سبحانه: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ (الأنبياء:٤٧)، وقال: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٦ فَهُوَ فِى عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٨ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ﴾ (القارعة:٦ -٩). وقال: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝١٠٢ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ﴾ (المؤمنون:١٠٢ -١٠٣)

أقوال الفرق الإسلامية فى الميزان:

الميزان حق، فقد أثبته السلف وأهل السنَّة والجماعة من المحدثين والفقهاء، والأشاعرة والماتريدية، وجمهور المسلمين. لكن من المعتزلة من أنكره، أو بالأحرى أنكر وزن الأعمال، ومنهم من أحاله عقلاً، ومنهم من جوّزه عقلاً، وإن لم يقض بثبوته كالعلاف، وبشر بن المعتمر [٣]

وجاء " إنكار بعض المعتزلة الميزان ذهابًا منهم إلى أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها [٤] فكيف وقد انعدمت وتلاشت، قالوا: بل المراد منه العدل الثابت فى كل شىء .. وقد دفع ما تمسك به بعض المعتزلة بأن الموزون صحائف الأعمال، فإن الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال فى صحائف هى أجسام، وقيل: بل يجعل الله تعالى الأعراض أجسامًا ظلمانية"[٥]

ويذكر الغزالى: "سُئل النبى ﷺ عن هذا ؟ فقال: " تُوزن صحائف الأعمال، فإن الكِرَام الكاتبين يكتبون الأعمال فى صحائف هى أجسام، فيجعل الحسنات أجسامًا نورانية والسيئات أجسامًا فإذا وفّى الميزان خلق الله تعالى فى كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات، وهو على ما يشاء قدير"[٦]

اختلاف الآراء فى تفسير وزن الأعمال:

قال الإمام الرازى: فى تفسير وزن الأعمال قولان: الأول: فى الخبر أنه تعالى ينصب ميزانًا له لسان و كفتان يوم القيامة، يُوزن به أعمال العباد خيرها وشرها، ثم قال ابن عباس رضى الله عنهما: أما المؤمن فيؤتى بعمله فى أحسن صورة، فتوضع فى كفة الميزان فتثقل حسناته على سيئاته، فذلك قوله: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ (المؤمنون:١٠٢). الناجون، قال وهذا كما قال فى سورة الأنبياء: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ

﴿ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ﴾ (الأنبياء:٤٧).

وأما كيفية وزن الأعمال على هذا القول ففيه وجوه :

أحدهما : أن أعمال المؤمن تتصور بصورة حسنة، وأعمال الكافر بصورة قبيحة، فتوزن تلك الصورة : كما ذكره ابن عباس .

والثانى : أن الوزن يعود إلى الصحف التى تكون فيها أعمال العباد مكتوبة، وسُئل رسول الله ﷺ عما يوزن يوم القيامة فقال : (الصحف)، وهذا القول مذهب عامة المفسرين فى هذه الآية .

وعن عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الله سيخلّص رجلا من أمتى على رؤوس الخلائق يوم القيامة، فينشر عليه تسعة وتسعين سجلاً كل سجل مثل مدّ البصر..... فتخرج بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلاّ الله وأن محمدًا عبده ورسوله، فيقول : احضر وزنك، فيقول يارب : ما هذه البطاقة مع هذه السجلات، فقال : إنك لا تظلم، قال: فتوضع السجلات فى كفة والبطاقة فى كفه، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة، فلا يثقل مع اسم الله شىء"[٧].

ويُسمى هذا الحديث بحديث البطاقة، وفيه أنه تعالى فى كفة الحسنات الكتاب المشتمل.

والقول الثانى: أن المراد من الميزان العدل والقضاء، وكثير من المتأخرين ذهبوا إلى هذا القول، وقالوا : حمل لفظ الوزن على هذا المعنى سائغ فى اللغة والدليل عليه فوجب المصير إليه .

وأما بيان أن حمل لفظ الوزن على هذا المعنى جائز فى اللغة؛ فلأن العدل فى الوزن والإعطاء، لا يظهر إلاّ بالكيل والوزن فى الدنيا، فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل، ومما يقوى ذلك أن الرجل إذا لم يكن له قدرة ولا قيمة عند غيره يقال : إن فلانًا لا يقيم لفلان وزنا، قال تعالى: ﴿ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَزْنًا ﴾ (الكهف: ١٠٥)

ويُقال أيضًا : فلان استخف بفلان، ويقال: هذا الكلام فى وزن هذا وفى وزانه، أى يعادله ويساويه، مع أنه ليس هناك وزن فى الحقيقة.

إذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يكون المراد من هذه الآية ﴿ وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ﴾. هذا المعنى فقط، والدليل عليه أن الميزان، إنما يراد ليتوصل به إلى معرفة مقدار الشىء، ومقادير الثواب والعقاب لا يمكن إظهارها بالميزان، لأن أعمال العباد أعراض وهى قد فنيت وعدمت، ووزن المعدوم محال، وأيضًا فبتقدير بقائها كان وزنها مُحَالاً"[٨].

ويقول: "وأما قولهم: الموزون صحائف الأعمال، أو صور مخلوقة على حسب مقادير الأعمال" فنقول: المكلف يوم القيامة؛ إما أن يكون مُقِرًا بأنه تعالى عادل حكيم، أو لا يكون مُقِرًا بذلك، فإن كان مُقِرًا بذلك، فحينئذ كفاه حكم الله تعالى بمقادير الثواب والعقاب فى عمله بأنه عدل وصواب . وإن لم يكن مقرًا بذلك لم يعرف من رجحان كفة الحسنات على كفة السيئات أو بالعكس حصول الرجحان لاحتمال أنه تعالى أظهر ذلك الرجحان لا على سبيل العدل والإنصاف .

فثبت أن هذا الوزن لا فائدة فيه البتة.

أجاب الأولون وقالوا: "إن المكلفين يعلمون يوم القيامة أنه تعالى مُنَزَّه عن الظلم والجور، والفائدة فى وضع ذلك الميزان : أن يظهر ذلك الرجحان لأهل القيامة، فإن كان ظهور الرجحان فى طرف الحسنات، ازداد فرحه وسروره بسبب ظهور فضله وكمال درجته لأهل القيامة، وإن كان بالضد فيزداد غمه وحزنه وخوفه وفضيحته فى موقف القيامة .ثم اختلفوا فى كيفية ذلك الرجحان، فبعضهم قال: يظهر هناك نور فى رجحان الحسنات، وظلمة فى رجحان السيئات، وآخرون قالوا :بل بظهور رجحان فى الكفة"[٩].

ويتساءل الغزالى: "فإن قيل : فأى فائدة فى هذا (أى وزن الأعمال) وما معنى المحاسبة؟ قلنا : لا نطلب لفعل الله تعالى فائدة: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣)

ثم قد دللنا على هذا. ثم أى بُعْد فى أن تكون الفائدة فيه أن يُشاهد العبد مقدار أعماله، ويعلم أنه مجزى بها بالعدل، أو يتجاوز عنه باللطف.."[١٠]

ومما يدل على أن الأعمال توزن وإن كانت أعراضًا، إلا أن الله يجعلها فى صورة قابلة للوزن، وله القدرة المطلقة، إنه على كل شىء قدير.

"قوله ﷺ: "**كلمتان خفيفتان على اللسان، حبيبتان إلى الرحمن، ثقيلتان فى الميزان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم**"[١١]

وقوله ﷺ: "**الطهور شطر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان**"[١٢]

ومما يدل على أن العامل نفسه يوزن: عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال : "**إنه ليأتى الرجل العظيم السمين يوم القيامة، لا يزن عند الله جناح بعوضه**"[١٣].

وقال: اقرأوا إن شئتم ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَزۡنٗا﴾ (الكهف: ١٠٥)

وعن ابن مسعود أنه كان يجنى سواكًا من الأراك، وكان دقيق الساقين، فجعلت الريح تكفؤه، فضحك القوم، فقال رسول الله ﷺ: «مم تضحكون؟ قالوا : يا نبى الله من

دقة ساقيه. فقالﷺ والذى نفسى بيده، لهما أثقل فى الميزان من أُحد»[١٤]

هل لكل إنسان ميزان واحد أم موازين ؟

"الأظهر – فيما يذكر الإمام الرازى – إثبات موازين فى يوم القيامة لا ميزان واحد، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ (الأنبياء:٤٧) وقال: ﴿ فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٦ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴾ (القارعة: ٦ -٨).

وعلى هذا فلا يبعد أن يكون لأفعال القلوب ميزان، ولأفعال الجوارح ميزان، ولما يتعلق بالقول ميزان آخر [١٥].

وعلى هذا يكون المراد بالموازين: الموزونات، فجمع باعتبار تنوع الأعمال الموزونة.

وصف الموازين:

قال تعالى: ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ﴾ (الأنبياء:٤٧). "وصفها الله بذلك لأن الميزان قد يكون مستقيمًا، وقد يكون بخلافه، فبين أن تلك الموازين تجرى على حد العدل والقسط، وأكد ذلك بقوله: ﴿ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ﴾ (الأنبياء:٤٧). ومعنى وضعها: إحضارها، والقسط صفة الموازين وإن كان موحدًا، وهو كقولك للقوم: أنتم عدل وقال الزجاج ونضع الموازين ذوات القسط. بالوزن القسط[١٦].

وإذا كان الله تعالى وصف الوزن بالحق فى قوله تعالى: ﴿ وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ﴾ (الأعراف:٨). فلابد أن تكون الموازين حق وعدل.

أ.د. شوقى على عمر

الهوامش:

(١) ابن منظور: لسان العرب مادة "وزن".
(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٨٤ مكتبة الجندى بالقاهرة .
(٣) الآمدى: أبكار الأفكار ج٤/٣٤٥، وانظر : الاقتصاد فى الاعتقاد ص١٨٤.
(٤) انظر: الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج٢/١٦٥.
(٥) ابن أبى شريف: المسامرة شرح المسايرة ص٣٢٠ بتحقيقنا.
(٦) الاقتصاد فى الاعتقاد ص١٨٤.
(٧) الحديث أخرجه الترمذى فى صحيحة (أبواب الإيمان، باب ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إلا الله)، وابن ماجه فى سننه (كتاب الزهد، باب ٣٥) المسند ج ٢/ ٢١٣ .
(٨) نفسه ج١٤/٢٥-٢٦.
(٩) نفسه ١٤/٢٦.
(١٠) الاقتصاد فى الاعتقاد ص١٨٥.
(١١) الحديث أخرجه البخارى فى صحيحة (كتاب الدعوات، باب فضل التسبيح)، مسلم (كتاب الذكر والدعاء والتوبة، باب فضل التهليل والتسبيح والدعاء)، سنن الترمذى كتاب الدعوات.
(١٢) الحديث أخرجه مسلم فى صحيحة (كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء) سنن الدارمى (كتاب الطهارة، باب ما جاء فى الطهور).
(١٣) الحديث أخرجه البخارى فى صحيحة (كتاب التفسير باب التفسير سورة الكهف، باب (أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت أعمالهم) ، مسلم (كتاب صفة القيامة والجنة والنار).
(١٤) الحديث أخرجه الإمام أحمد فى مسنده، مسند عبد الله بن مسعود، الحاكم فى المستدرك على الصحيحين، كتاب معرفة الصحابة، باب ذكر مناقب عبد الله بن مسعود .
(١٥) التفسير الكبير ج١٤/٢٦.
(١٦) التفسير الكبير ج٢٢/١٧٦.

النار

هى دار العقاب التى أعدها الله للكفار والعصاة من المؤمنين. قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ﴾ (الكهف:٢٩) ، ﴿ هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ فِى رَبِّهِمْ ۖ فَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُءُوسِهِمُ ٱلْحَمِيمُ ﴾ (الحج:١٩). ﴿ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾ (النساء:١٤٥)

ولها أسماء عدة وردت فى آيات القرآن الكريم .

ومن أسمائها سقر . كما قال تعالى: ﴿ سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ۝ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سَقَرُ ۝ لَا تُبْقِى وَلَا تَذَرُ ﴾ (المدثر: ٢٦-٢٨).

ومن أسمائها لظى قال تعالى: ﴿ كَلَّآ ۖ إِنَّهَا لَظَىٰ ۝ نَزَّاعَةً لِّلشَّوَىٰ ﴾ (المعارج:١٥ -١٦)

ومن أسمائها السعير قال تعالى: ﴿ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ ﴾(الملك:٥).

ومن أسمائها الحطمة قال تعالى: ﴿ لَيُنۢبَذَنَّ فِى ٱلْحُطَمَةِ ۝ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْحُطَمَةُ ﴾ (الهمزة: ٤ - ٥) .

وأهلها لا يموتون من العذاب ولا يحيون الحياة الطبعية المريحة قال تعالى: ﴿ وَيَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقَى ۝ ٱلَّذِى يَصْلَى ٱلنَّارَ ٱلْكُبْرَىٰ ۝ ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ﴾ (الأعلى: ١١ -١٣) .

وكلما نضجت جلود أهلها أبدلهم الله جلودًا أخرى ليذوقوا العذاب : قال تعالى: ﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ ﴾ (النساء: ٥٦) .

وهى من الأمور الغيبية التى يحتج عليها بالنقل الصحيح من الكتاب والسنة كما صح ذلك، ويخرج بها من كان فى قلبه مثقال حبة من الإيمان فلا يخلد فيها المؤمن العاصى بل يخرج بعد استيفاء عقابه فيخرج بفضل الله وشفاعة الرسول ﷺ .

وقال الجهم بفناء النار كما قال بفناء الجنة أيضًا.

وقال العلاف من المعتزلة بفناء طرفين أهل النار وأهل الجنة . وهذا خلاف ما عليه أهل القبلة من القول بخلودهما وخلود أهلها.

أ.د. محمد السيد الجليند

النبوة - الرسالة
النبى – الرسول

أولا: الدلالة اللغوية وصلة الدلالة الشرعية بها:

لا سبيل لفهم النص القرآنى والحديث النبوى إلا بالرجوع إلى استخدامات العرب للكلمة محل التناول بالبحث، ومن نصوص القرآن ندرك القطع بكونه بلسان عربى مبين، مع بيان الحكمة من ذلك، قال تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (الزخرف: ٣) وقال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (يوسف:٢) ولهذا كان الرجوع إلى معاجم اللغة العربية قيدا لابد منه لبيان تحديد هذه المفاهيم ونبدأ به:

وردت مادة " نبأ" ومادة "نبَّأ" بمعان متعددة فى لغة العرب، منها ما له صلة بموضوع المفردة المراد تناولها بالبيان ومنها ما لا صلة له بها .

ومما هو مراد فى نبأ قولهم والنبوة الارتفاع، النَبْو العُلُو والارتفاع، والنَبْوة والنباوة والنبّى ما ارتفع من الأرض، وفى الحديث: فأتى بثلاثة قرصة فوضعت على نبى" (١)

أى على شئ مرتفع من الأرض .. والنبوة الشرف المرتفع من الأرض، ومنه الحديث: لاتصلوا على النبى(٢) أى على الأرض المرتفعة المحدورة والنبى: العَلَم – أى الجبل أو المكان العالى أو الإشارة – من أعلام الأرض التى يهتدى بها، ومنه اشتقاق النبى لأنه أرفع خلق الله وذلك لأنه يهتدى به.

وعن ابن السكيت: النبى هو الذى أنبأ عن الله فترك همزه، قال: وإن أخذت النبى من النبوة والنباوة وهى الارتفاع من الأرض، لارتفاع قدره ولأنه شرف على سائر الخلق، فأصله غير الهمز، وقيل: النبى ما نبا من الحجارة إذا نجلتها الحوافر، والنبى الطريق والأنبياء طرق الهدى، قال أبو معاذ النحوى: سمعت أعرابيا يقول: من يدلنى على النبى ؟ أى الطريق وقال الزجاج: القراءة المجتمع عليها فى النبيين والأنبياء طرح الهمزة وقد همز جماعة من أهل المدينة جميع ما فى القرآن من هذا .

واشتقاقه من نبأ وأنبأ أى أخبر، قال: والأجود ترك الهمز، لأن الاستعمال يوجب أن ما كان مهموزًا من فعيل فجمعه فعلاء، تقول: نبى وأنبياء بغير همز، فإذا همزت قلت نبى ونبآء كما تقول فى الصحيح، قال: وقد جاء أفعلاء فى الصحيح وهو قليل.

" ومن غير المهموز: حديث البراء،

قلت ورسولك الذى أرسلت، فرد على وقال " ونبيك الذى أرسلت "قال ابن الأثير، إنما رد عليه ليختلف اللفظان[٣]

قلت – أى كاتب المفردة – إنما أراد الجمع بين تثبيت النبوة وإثبات الرسالة، فليس كل رسول بنبى فى لغة العرب وبه ورد القرآن فلا رسول بالمعنى الشرعى إلا إذا كان نبيا، وإلا استوى الوصف بالإرسال مع الآخرين الذين يحملون رسائل وليس لهم نبوة .

كما أطلق العرب كلمة نبى على بعض الأمكنة وبعض النباتات وبعض عيون المياه، وهو خارج عن موضوعنا .

وأما مادة " نبأ " بالهمز فمعناها " الخبر " والجمع " أنباء " وإن لفلان نبأ " أى خبرًا والنبئ المخبر عن الله عز وجل، كلية لأنه أنبأ عنه ويجوز فيه تحقيق الهمز وتخفيفه، يقال: نبأ وأنبأ

قال سيبويه: ليس أحد من العرب إلا ويقول: تنبأ مسيلمة بالهمز غير أنهم تركوا الهمز فى النبى كما تركوه فى الذرية والبرية والخابية إلا أهل مكة فإنهم يهمزون هذه الأحرف ولا يهمزون غيرها ويخالفون العرب فى ذلك، قال:والهمز فى النبئ لغة رديئة يعنى لقلة استعمالها لا لأن القياس يمنع من ذلك، ألا ترى إلى قول سيدنا رسول الله -ﷺ- وقد قيل له يانبئ الله، فقال له: لا تنبر باسمى، فإنما أنا نبى الله، وفى رواية فقال: لست بنبئ الله

ولكنى نبى[٤] الله وذلك أنه عليه السلام أنكر الهمز فى اسمه، فرده على قائله لأنه لم يرد بما سماه.

وفى الجمع وردت صيغ عدة منها: أنبياء قال الجوهرى: وتنبأ الرجل ادعى النبوة، والنابئ الخارج من أرض إلى أرض، ويوصف به الحيوان والمطر والإنسان ومنه قول الأعرابى للرسول -ﷺ- يانبئ الله، فهمز، أى يامن خرج من مكة إلى المدينة، فأنكر الرسول عليه الهمز لأنه ليس من لغة قريش، والنبيئ الطريق الواضح[٥] .

وفى تهذيب إصلاح المنطق ورد " وكذلك النبى -ﷺ- وهو من أنبأ عن الله، فترك همزة، وإذا أخذته من النبوة، وهى الارتفاع من الأرض أى أنه شُرِّف على سائر الخلق، فأصله غير الهمز [٦].

وللعرب فى جمع كلمة نبى أراء تبلغ حدًا فى الكثرة ولكنها ليست من مراد البحث فوجب الرجوع إلى المعاجم عند الطلب .

وبهذا يدعى كل من اختاره الله للنبوة والرسالة بالنبى، لأنه علا وارتفع بهذا الاصطفاء، لأنه صار طريقا موصلا إلى الله ولأنه يخبّر من جهة ربه ويُخبّر بما أوحى إليه بهِ، عند من ذهب إلى وجوب التبليغ بعد العلم به .

إطلاقات الكلمة فى القرآن الكريم:

إذا كانت مادة نبأ ومادة " نبا " قد وردت بمعان عدة فى لغة العرب، فإن القرآن قد ذكرها بمعان محددة – على الراجح – ولم يستخدم كل دلالتها فى لغة العرب، وإنما أبرز أهم إطلاقتها ومن ذلك:

تحدث القرآن عن مادة "نبا" و"نبأ" بأسلوب الماضى والمضارع والأمر، كما ذكر المصدر، وذكر المفرد منه والجمع، وتدور المادة فى مجملها حول الخبر، سواء أتعلق الأمر بمصدر الخبر أم بمن أخبر به أم بطالب الإخبار عن أمر من الأمور أم بالوعد بالإخبار به عاجلا أو أجلا .[٧]

١ــ النبوة منصب النبى وجماع مميزاته وخصائصه التى بها يصير نبيا، وأصله النبوءة بالهمز فخفف، وقد وردت فى آل عمران ٧٩ والأنعام ٨٩ والعنكبوت ٢٧ والجاثية ١٦والحديد ٢٦ .

٣ - النبى: من يصطفيه الله من عبادة البشر، لأنه يوحى إليه بالدين والشريعة فيها هداية للناس، وأصل النبى بالهمز من أنبأ، لأنه ينبئ عن الله سبحانه أو لأنه ينبئ بما يوحى إليه، جرى فيه التخفيف بقلب الهمز ياء كما فى البرية فى البريئة، وقد قرئ فى القراءات السبعية النبئ على الأصل[٨] .ويجمع النبى على النبيين والأنبياء.

إذا ورد لفظ النبى فى الكتاب – القرآن – معرفا بأل فالمراد به محمد ﷺ، وإذا ورد منكرًا أو معرفا بالإضافة فالمراد غيره[٩]

مادة رسل فى لغة العرب:

ورد فى لسان العرب " الإرسال التوجيه، الإسم الرسالة .

والرسول بمعنى الرسالة يؤنث ويذكر، فمن أنث جمعه أرسلا، قال الشاعر .... قد أتتها أَرْسُلى
والرسول يطلق على الرسالة والمُرسَل، ومن أشعار العرب:

ألا من مبلّغ عنى خفافا
رسُولا بيت أهلك منتهاها

فأتت كلمة الرسول حيث كان بمعنى الرسالة، ومنه قول كثير عزة :

لقد كذب الواشون ما بحت عندهم
بسرّ ولا أرسلتهم برسول

وكلمة الرسول بمعنى واحد، ويستوى فيها المذكر والمؤنث، وفى التنزيل " **إنا رسول رب العالمين** "[١٠]ولم يقل رسل رب العالمين، ومن شعر العرب

أَلِكنى إليها وخير الرسول
أعلمهم بنواحى الخبر

أراد بالرسول: الرسل، فوضع الواحد موضع الجمع .

والرسول فى اللغة: الذى يتابع أخبار الذى بعثه، أخذا من قولهم جاءت الإبل رَسَلا أى متتابعة، وسمى الرسول رسولا لأنه ذو رسالة وأرسل الشىء: أطلقه وأحمله،وقوله ـ عز وجل ـ " ألم تر أنا

أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزًا "[١١] قال الزجاج في قوله تعالى " أرسلنا " وجهان:

أحدهما: أننا خلينا الشياطين وإياهم، فلم نعصمهم من القبول منهم .

الثاني: أنهم أرسلوا عليهم وقيضوا لهم بكفر هم، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ (الزخرف: ٣٦) .

قال أبو العباس: الفرق بين إرسال الله عز وجل أنبياء وإرسال الشياطين على أعدائه في قوله تعالى: " ألم تر أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين " أن إرساله الأنبياء إنما هو وحيه إليهم أن أنذروا عبادي، وإرساله الشياطين على الكافرين تخليته وإياهم ..

وبهذا يكون الإرسال في لغة العرب دالا على معان عدة أخصها بالذكر هنا: الاصطفاء والأختيار وتحميل الرسالة والتكليف بالتبليغ لها بصرف النظر عن مضمونها من حيث الخير والشر والحق والباطل وكذلك عن مصدرها فقد يكون من الله وقد يكون من الإنسان إلى الإنسان على اختلاف نوعه.

ما يترتب على النبوة والرسالة:

ورد في كتاب " من الأشباه والنظائر في القرآن الكريم " النبوة سفارة بين الله وبين ذوى العقول من عباده لإزاحة علتهم في أمور المعاش والمعاد وقد سمى المتلبس بها نبيا لأنه ينبئ بما تسكن إليه العقول الذكية وترى فيما يجيئها به من تكاليف صلاحا لأمورها واستقامة لحياتها .

وقد جاز عند اللغويين أن يكون النبي بمعنى الفاعل أي المنبئ وذلك من مثل قوله تعالى "﴿ نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾ (الحجر: ٤٩) وقوله: ﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ﴾ (آل عمران: ١٥) وقوله ﴿ أَنَا أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ ﴾ (يوسف:٤٥) كما جاز أن يكون بمعنى المفعول وذلك من مثل قوله تعالى:﴿ قَدْ نَبَّأَنَا اللَّهُ مِنْ أَخْبَارِكُمْ ﴾(التوبة: ٩٤) وقوله : ﴿ قَالَتْ مَنْ أَنبَأَكَ هَٰذَا ۖ قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (التحريم: ٣) وقالوا إنه من حق لفظ النبي أن يكون مهموزًا فيقال نبئ، غير أنه لمّا كان العرف قد جرى بأن المنبئ يصدق ويكذب فقد تجاوزوا عن هذا المهموز متى كان المتلبس به مبلغا عن الله صادقا، ونطقوا به مضعف الياء حين ظل المهموز منطلقا على مدعى النبوة والمتقول على الله، ثم

صغر لزيادة مهانته وتحقيق كذبه ففى مسيلمة وأمثاله قيل: نُبَيّئ سوء وحين جلّ النبى عن الهمز معنى جل لفظه عن الهمز صورة، وقد أبغض نبى الله محمد - ﷺ - أن يناديه رجل قائلا له: يانبئ الله فقال له لست بنبئ الله ولكنى نبى الله [١٢]

من دقائق اللغة بحق النبى والرسول:

من يدقق فى مدلول كلمة نبى ورسوله فى لغة العرب يدرك أن كلمة نبى أخصّ من كلمة رسول، بل إن القرآن الكريم قد جاء بهذا المعنى، فلم تطلق كلمة نبى فى لغة العرب بالمعنى الشرعى أو القرآن الكريم إلا على من نبئ من قبل الله بالنبوة والرسالة ولندع الخلاف فى الرسالة الآن – وأما كلمة رسول فى اللغة فإنها تطلق على كل من يحمل رسالة حقا كانت أو باطلة وبهذا جاء القرآن قال تعالى: وهو يذكر قصة يوسف عليه السلام ﴿ فَلَمَّا جَآءَهُ ٱلرَّسُولُ قَالَ ٱرۡجِعۡ إِلَىٰ رَبِّكَ ﴾ (يوسف: ٥٠) وقال بحق بلقيس ﴿ وَإِنِّي مُرۡسِلَةٌ إِلَيۡهِم بِهَدِيَّةٖ فَنَاظِرَةُۢ بِمَ يَرۡجِعُ ٱلۡمُرۡسَلُونَ ﴾ (النمل: ٣٥) وأما أدعياء النبوة فقد سماهم المسلمون بالمتنبئة للتفرقة بين المُنَبّأ ومدعى النبوة وأحيانا يذكرونه بصيغة التصغير "نبيئ" للتحقير والازدراء.

العلاقة بين النبى والرسول فى الإسلام

جمهور علماء الكلام والمفسرين وأهل الحديث متفقون على التفرقة بين الوصف بالنبوة والوصف بالرسالة، حتى غلب على الفكر الإسلامى التفرقة بينهما حين السماع أو القراءة، ومرد التفرقة بين النبى والرسول ترجع إلى الآتى:

أولا: وصف بعض الأسماء بالنبوة فقط فى القرآن والسنة والبعض الآخر بالنبوة والرسالة فى وقت واحد، قال تعالى بحق إبراهيم عليه السلام ﴿ فَلَمَّا ٱعۡتَزَلَهُمۡ وَمَا يَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَهَبۡنَا لَهُۥٓ إِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَۖ وَكُلّٗا جَعَلۡنَا نَبِيّٗا ﴾ (مريم: ٤٩) قال تعالى: ﴿ وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ إِدۡرِيسَۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقٗا نَّبِيّٗا ﴾ (مريم ٥٦) وقال بحق موسى: ﴿ وَوَهَبۡنَا لَهُۥ مِن رَّحۡمَتِنَآ أَخَاهُ هَٰرُونَ نَبِيّٗا ﴾ (مريم: ٥٣) وقال بحق زكريا ﴿ فَنَادَتۡهُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٞ يُصَلِّي فِي ٱلۡمِحۡرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحۡيَىٰ مُصَدِّقَۢا بِكَلِمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدٗا وَحَصُورٗا وَنَبِيّٗا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴾ (آل عمران: ٣٩) وأما الوصف مقترنا بالنبوة والرسالة معًا فقد ورد فى القرآن كثيرا، ومنه قول الحق بحق موسى عليه السلام ﴿ وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مُوسَىٰٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ مُخۡلَصٗا وَكَانَ رَسُولٗا نَّبِيّٗا ﴾ (مريم: ٥١) وقال بحق إسماعيل ﴿ وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ

﴿ إِسْمَٰعِيلَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صَادِقَ ٱلْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا ﴾ (مريم:٥٤) وقال بحق محمد ﷺ ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ﴾ (الأعراف: ١٥٧) ﴿ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِيِّ ٱلْأُمِّيِّ ﴾ (الأعراف: ١٥٨)

والجمع بين الوصف بالنبوة والوصف بالرسالة يؤكد الفرق بينهما

ثانيا: عطف القرآن كلمة نبى على كلمة رسول فى سورة الحج قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ﴾ (الحج: ٥٢) والعطف يقتضى المغايرة .

ثالثا: الأصل فى اللغة العربية عدم الترادف، وكل ترادف من حيث الظاهر يحمل تغايرا من حيث المعنى كما يرى علماء اللغة، وقد عرف العرب فرقا كبيرا بين إطلاقات كلمة نبى وكلمة رسول وبين النبوة والرسالة وبلغة العرب نزل القرآن، فوجب أن يفرق بينهما .

رابعا: فرقت السنة النبوية بين عدد الأنبياء وعدد الرسل فى روايات عدة فى كتب السنة منها ما رواه أحمد والنسائى عن أبى ذر ﷺ قال: " قلت يارسول الله كم المرسلون ؟ قال " ثلاثمائة وبضعة عشر جما غفيرا "[١٣]

وفى رواية ابن حيان فى صحيحه عن أبى ذر قال: قلت يارسول الله كم الأنبياء ؟ قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، قلت يارسول الله كم الرسل قال. ثلاثمائة وثلاثة عشر جم غفير " " الحديث " [١٤]

روى ابن أبى حاتم والطبرانى والبيهقى فى " الأسماء والصفات " عن أبى إمامة ﷺ أن رجلا سأل رسول الله - ﷺ - فقال يارسول الله أنبيا كان آدم ؟

"قال: نعم، نبى معلم مكلم، قال: كم كان بينه وبين نوح ؟ قال عشرة قرون، قال يارسول الله كم الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة عشر جمًا غفيرًا"[١٥]

ولهذه الأحاديث وغيرها طرق ذكرها الحافظ السيوطى فى " الأمانى التفسيرية " بتوسع [١٦] وقد نتج عن التفرقة بين النبى والرسول عند جمهور علماء المسلمين تعريفات عدة لكل من النبى والرسول نذكر منها على سبيل المثال ما يلى:

١ - الرسول: ذكر حر بعثه الله تعالى بشرع جديد يدعو الناس إليه.

النبى: يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق كأنبياء بنى إسرائيل الذين بين موسى وعيسى .

٢ - الرسول: ذكر حر بعثه الله تعالى إلى قوم بشرع جديد بالنسبة إليهم وإن لم يكن جديدًا فى نفسه كإسماعيل ـ عليه السلام ـ النبى يعمه ومن يبعث بشرع غير جديد .

٣ - الرسول: ذكر حر له تبليغ فى الجملة وإن كان بيانا وتفصيلا لشرع سابق .النبى: من أوحى إليه ولم يؤمر بتبليغ اصلا .

٤ - الرسول: من الأنبياء من جمع إلى المعجزة كتابا منزلا عليه .النبى: من لا كتاب له وإن كانت له معجزات.

٥ - الرسول: من له كتاب أو نسخ فى الجملة . النبى: من لا كتاب له ولا نسخ .

٦ - الرسول: من يأتيه الملك عليه السلام بالوحى يقظه . النبى: يقال له ولمن يوحى إليه فى المنام لاغير.

٧- النبى: من أرسل إلى قوم مؤمنين أوحى إليه أم أُمِر بالعمل بشرع من سبقه . الرسول: من أرسل إلى قوم كافرين.[١٧]

وقد شبه صاحب هذا الرأى مهمة الأنبياء فى الأمم السابقة بالعلماء فى هذه الأمة قائلا:

لأنه – أى النبى – لم يرسل إلى قوم بما لا يعرفونه، بل كان يأمر المؤمنين بما يعرفونه أنه حق، كالعالم، ولهذا قال النبى ﷺ " العلماء ورثة الأنبياء " [١٨]

٨ - الرسول: نبى اصطفاه الله فكلفه بتبليغ رسالته لخلقه .

النبى: صفة تطلق على من اصطفاه الله فى فترة ما قبل الأمر بالبلاغ وقد نتج عن هذه التعريفات قول جمهور العلماء: إن كل رسول نبى وليس كل نبى رسولا [١٩]

يقول شارح الطحاوية " قد ذكروا فروقا بين النبى والرسول وأحسنها: أن من نبأه الله بخبر السماء، إن أمره أن يبلغه غيره فهو نبى رسول، وإن لم يأمره أن يبلغ غيره فهو نبى وليس برسول، فالرسول أخص من النبى، فكل رسول نبى وليس كل نبى رسولا، ولكن الرسالة أعم من جهة نفسها وأخص من جهة أهلها، فالنبوة جزء من الرسالة، إذ الرسالة تتناول النبوة وغيرها، بخلاف الرسل، فإنهم لا يتناولون الأنبياء وغيرهم، بل الأمر بالعكس، فالرسالة أعم من جهة نفسها وأخصّ من جهة أهلها " ولعلهم أخذوا من هذا الفصل أن النبى قد يكون رسولا بشرع إلى الناس أو لايكون إلا لنفسه كما قال سبحانه فى يحيى - عليه السلام - قال تعالى: ﴿ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾(آل عمران ٣٩) فلم تشر الآية: إلى أنه مرسل بشرع أو كتاب ومن ثم صاغوا قاعدتهم التى تقول: كل مرسل نبى وليس كل نبى مرسلا "[٢٠].

ويقول صاحب تحفة المريد على

جـوهرة التوحيـد " إن التبليـغ خـاص بالرسل، وبعضهم عممه للأنبياء لأنه يجب على النبى أن يبلغ أنه نبى ليحترم " والرازى قد تناول مسائل عدة فى آية سورة الحج، وفى المسألة الأولى منها ذكر قوله " من الناس من قال: الرسول هو الذى حدث وأرسل، والنبى هو الذى نبى وليس كل نبى رسولا، وهو قول الكلبى والفراء[٢١] وقد انتصر الرازى للفرق بين النبى والرسول وذكر أدلته على ذلك فليراجع ٤٩/٢٣.

الرأى الثانى:

ونسبه الرازى فى تفسيره إلى المعتزلة قائلا: وقالت المعتزلة كل رسول نبى وكل نبى رسول ولا فرق بينهما " [٢٢] وليس الأمر قاصرا على المعتزلة بل أن كثيرين من الباحثين المعاصرين قد انتصروا لهذا الرأى وهو ما تميل إليه النفس، فلا مانع شرعًا ولا عقلاً من وصف الانسان بصفات عدة وتسميته بمسميات، ذات دلالات من وجوه مختلفة فمن حيث هو مخاطب من قبل الله بطريق الوحى مخبر بالاصطفاء ملهم بتشريعات قد توافرت لديه الأدلة على اختياره للبلاغ فهو نبى ومن حيث تحمله للرسالة وتكليفه بالبلاغ فهو رسول، وكلما أتاه نص فقد نبئ به وصار مطالبا بتبليغه فهو رسول وقد ردوا الرأى السابق بأدلة عدة نذكر منها.

أولا: الوصف بصفة لا يقتضى نفى ما عداها، فالذين ورد ذكرهم فى القرآن موصوفون بالنبوة دون الرسالة فى بعض الآيات قد وصفوا بالإرسال صراحة أو ضمنا فى آيات أخرى، ويكفى للرد على هؤلاء أنهم حين تحدثوا عن عدد الرسل ذكروا أنهم خمسة وعشرون فلم يفرقوا بين النبى والرسول حين الحصر ومنهم من استثنى آدم وإدريس للخلاف فى رسالتهم - كما يزعمون - مع أن النص على رسالة آدم ورد فى السنة المطهرة صراحة وفى أحاديث صحيحة.

ثانيا: القرآن وصف الأنبياء بما وصف به المرسلين بدلالة المنطوق ودلالة المفهوم، أما دلالة المنطوق ففى قول الحق سبحانه ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ إِلَّآ أَخَذْنَآ أَهْلَهَا بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ﴾ (الأعراف: ٩٤) ﴿ وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِىٍّ فِى ٱلْأَوَّلِينَ ۝٦ وَمَا يَأْتِيهِم مِّن نَّبِىٍّ إِلَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴾ (الزخرف: ٦-٧)

﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ بَغْيًۢا

بَيْنَهُمْۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ﴾ (البقرة: ٢١٣) وقد أمر المسلمون بقول الحق: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٦)

وبهذا أمر محمد ﷺ ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٨٤).

ويفهم من منطوق هذه النصوص أنه لافرق بين النبى والرسول من ناحية الاصطفاء والوحى والرسالة والبلاغ ووجوب الإيمان بهم بلا تفرقة فى الإيمان وأما دلالة المفهوم فهى مأخوذة من سياق النصوص التى صرحت بعداء المشركين للأنبياء مع وصف الأنبياء بالإرسال فى كثير من آى القرآن الكريم قال تعالى: ﴿وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِيٍّ فِي ٱلْأَوَّلِينَ ۝٦ وَمَا يَأْتِيهِم مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ (الزخرف: ٦-٧) وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِّنَ ٱلْمُجْرِمِينَۗ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا﴾ (الفرقان: ٣١).

وحين لعن اليهود دلت النصوص على أنهم – أى الأنبياء – بلغوا، فأذاهم اليهود إلى حد القتل، قال تعالى: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْمَسْكَنَةُۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُواْ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ (آل عمران: ١١٢)

﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَادًا لِّي مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ (آل عمران: ٧٩)

ويفهم من مجموع الآيات أن الأنبياء بلغوا، وقد ترتب على البلاغ الاستهزاء والعداء والقتل من قبل الخصم.

ثالثا: العطف الوارد فى سورة الحج لا يؤكد وجوب البلاغ على الرسل وتركه فى حق الأنبياء، بل يؤكد تبليغ كل منهما، بدليل قول الحق " إلا إذا تمنى أى بلغ أو قرأ أو ادى الرسالة والخطاب للجمع بين ما تعارف عليه الناس، وقيل هو من عطف الخاص على العام.

رابعا: الأحاديث التى فرقت بين الرسل والأنبياء فيها ضعف، كما ذكر ذلك بعض العلماء [٢٣]

والروايات فيها مضطربة من حيث الأعداد وعلى فرض التسليم بصحتها

عند من صححها يكون الوصف بالرسالة خاصًا بمن نزلت عليهم . كتب والوصف بالنبوة خاصًا بمن أوحى إليهم مأمورين بالعمل بكتب من سبقهم ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ﴾ (المائدة: ٤٤) .

خامسا: دلالة العقل :

إذا كان التبليغ واجبا على كل الناس بحسب ما يدركون من الدين أفلا يكون واجبا على النبى الذى نزل عليه وحى الله ؟

والقول بأن النبى هو من نزل عليه الوحى ولم يؤمر بتبليغه، إن هذا أمر يتنافى مع العقل بل هو عبث تنزه الله عنه، إذ كيف يتنزل وحى على إنسان اصطفاه الله ثم لا يأمره بتبليغه، إذا كان الأمر كذلك وهو ما تنزه الله تعالى عنه - فما الفائدة من تنزيل هذا الوحى(٢٤) وقد صرح القرآن بحرمة كتم العلم، قال تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ (البقرة: ١٥٩) .

وأولى الناس للعمل بهذا النص هم الأنبياء .

سادسا: فى ضوء اللغة العربية كلمة نبى أخصّ وكلمة رسول أعم، فكل نبى رسول وليس كل رسول نبيا، بعكس ما ذهب إليه علماء الكلام، بل إن العرب قد فرقوا بين النبى - أى الموحى إليه بشرع - والمتنبئ - أى مدعى النبوة .

وأما الرسول فإنها تطلق على من أوحى إليه بشرع ومن حمل رسالة إلى غيره دون اعتبار لمصدرها، وقد أطلق القرآن كلمة رسول على كل من كلف بحمل رسالة من المرسلين وغير المرسلين، كما ورد بحق يوسف وحق بلقيس، وفى السنة المطهرة قال رسول الله ﷺ " **لولا أن الرسل لا تقتل لقتلتكما**"(٢٥) وورود الكلمة غير مضافة إلى الله عز وجل أو الرب يجعلها ذات دلالات عدة، ما لم تضف أو توصف أوتعود أو تقدم بما يحدد المراد منها فى اصطلاح علماء الكلام.

النبوة والرسالة بين الكسب والاصطفاء:

ليس للكسب والاجتهاد سبيل لتحصيل النبوة وإدراك الرسالة، وإن كان الالتزام الفطرى قائما برعاية وعناية إلهية، والحق سبحانه أخبرنا بأن كثيرين ممن عرفنا اسمهم سينالون النبوة عند بلوغ أشدهم، كما فى

حديث القرآن عن إسحاق، ويعقوب، وموسى، وعيسى، ويحيى ـ عليهم السلام ـ . فلا سبيل للكسب .

وفى جوهرة التوحيد ورد " ولم تكن نبوة مكتسبة، أى لا يكتسبها العبد بمباشرة أسباب مخصوصة كملازمة الخلوة والعبادة وتناول الحلال كما زعمت الفلاسفة لعنهم الله تعالى، فالذى ذهب إليه المسلمون جميعا أن النبوة خصيصة من الله لا يبلغ العبد أن يكتسبها ويفسرونها باختصاص العبد سماع وحى من الله تعالى بحكم شرعى تكليفى .. وذهبت الفلاسفة إلى أن النبوة مكتسبة للعبد بمباشرة أسباب خاصة ويفسرونها بأنها صفاء وتجل للنفس يحدث لها من الرياضيات بالتخلى عن الأمور الذميمة والتخلق بالأخلاق الحميدة .

فالخلاف بين المسلمين وبعض الفلاسفة فى أن النبوة ليست مكتسبة أو أنها مكتسبة مبنى على الخلاف بينهما فى معناها، والقول باكتساب النبوة أقوى المسائل التى كفرت بها الفلاسفة ... ويلزم على قولهم باكتسابها تجويز نبى بعد سيدنا محمد أو معه، وذلك مستلزم لتكذيب القرآن والسنة، فقد قال تعالى: ﴿ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ (الأحزاب: ٤٠) وقال ﷺ : "وختم بى النبيون "[٢٦] وقوله عليه السلام " أنا العاقب الذى ليس بعده نبى"[٢٧]

" ونظائر القرآن تذكر الاصطفاء وإتيان الحكم والنبوة، وهما عند العلماء واحد كما تذكر لفظ الهبة تريد بها منّ الله واختياره كما فى قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ ﴾ (الحج: ٧٥) وقوله ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ (آل عمران: ٣٣) وقوله فى يوسف ﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ ﴾ (يوسف: ٢٢) وفى حق يحيى ﴿ يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ بِقُوَّةٖۖ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحُكۡمَ صَبِيّٗا ﴾ (مريم: ١٢) وفى حق هارون ﴿ وَوَهَبۡنَا لَهُۥ مِن رَّحۡمَتِنَآ أَخَاهُ هَٰرُونَ نَبِيّٗا ﴾ (مريم: ٥٣) .وتقرر بعض النظائر أن الاختيار لهذا المنصب لم يكن يأتى بأمل فيه ولا سعى له بل أوصد بابه بعد محمد فلم يعد لأحد أن يدعيه لقوله تعالى: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٖ مِّن رِّجَالِكُمۡ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ (الأحزاب: ٤٠) ولإشارة القرآن فى كثير من نظائره إلى أن الرسل كانوا من قبل هذا الرسول[٢٨]

ختم النبوة والرسالة: جمهور المسلمين على أن النبوة والرسالة قد ختمتا بنبوة محمد ﷺ وبرسالته، وإذا كان القرآن قد أخبر بأن الرسل السابقين كان يذكر بعضهم بما وقع

لمن سبقه، ويبشر بعضهم بمن يأتى بعده، وأحيانا يدعو أحدهم ربه أن يبعث نبيا إلى أمة من الأمم ويذكر بعض خصائصه كما فى دعاء إبراهيم عليه السلام ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾(البقرة:١٢٩) وسورة الأعراف والفتح قد نصتا على العلم بأمر محمد ﷺ عند اليهود، كما نصت سورة الفتح وسورة الصف على العلم ونبوة محمد ﷺ عند النصارى توطئة وإعدادًا واستعدادا فلما بعث محمد ﷺ ورد النص واضحًا وصريحًا قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّۦنَ﴾ (الأحزاب: ٤٠) كما أن جملة من قبلك وردت كثيرًا بحق المرسلين ولم ترد عبارة من بعدك بحق النبوة والرسالة فى القرآن كله ولو مرة واحدة.

والسنة النبوية قد تعددت فيها الروايات الدالة على ختم النبوة والرسالة وفى الحديث الشريف " وختم بى النبيون " [٢٩] "أنا العاقب فلا نبى بعدى "[٣٠].

وقد تعهد الحق سبحانه بحفظ كلمته الأخيرة إلى البشرية جمعاء بما يغنى عن تكرارها ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾.(الحجر: ٩) وبهذا تكون دعوى الإرسال أو التنبئ دعوى باطلة، وقد رد جمهور المسلمين كافة دعوات أدعياء النبوة والرسالة بعد محمد ﷺ بدءًا من مسيلمة الكذاب وانتهاء بمحمد رشاد خليفة وبينهما ميرزا غلام أحمد القاديانى ومحمد على الشيرازى وآخرين.

يقول شارح الطحاوية " لما ثبت أنه خاتم النبيين، علم أن من ادعى النبوة بعده فهو كاذب ولا يقال: فلو جاء المدعى للنبوة بالمعجزات الخارقة والبراهين الصادقة كيف يقال بتكذيبه ؟ لأنا نقول: هذا لا يتصور أن يوجد أو هو من باب فرض المحال، لأن الله تعالى لما أخبر أنه خاتم النبيين، فمن المحال أن يأتى مدع يدعى النبوة ولا يظهر أمارة كذبه فى دعواه [٣١]

صفات الأنبياء والمرسلين فى ضوء القرآن الكريم:

ذكر القرآن الكثير من صفات الأنبياء والمرسلين، ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

١ - صفات خِلْقية.
٢ - صفات خُلُقية .

والصفات الخِلقية أخصها بالذكر فى القرآن: البشرية، الرجولة: (الذكورة ـ البلوغ مع كمال العقل) السلامة من كل عيب يمنع من البلاغ أو يسبب نفرة عن الاستماع ويتكون

هذا الشرط من أمرين:

١ - عدم لكنة اللسان أو عجمته أو العجز التام عن الكلام و إلا تعذر البلاغ .

٢ - انتفاء قيام ضرر يقوم بالجسم يترتب عليه نفرة من السماع لسوء المظهر أو عدوى المستمع أولهما معًا .

وأما الصفات الخُلقية فأخصها بالذكر: الصدق- الأمانة- الإخلاص- الشجاعة[٣٢]

وجوب الإيمان بالأنبياء والمرسلين:

ذكر القرآن أن الإيمان بجملة المرسلين فرض عين على كل مسلم مع عدم التفاوت فى هذا الإيمان، قال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ﴾ (البقرة: ٢٨٥) كما عاب الحق على الكافرين تفريقهم بين الرسل، حيث الإيمان ببعضهم والكفر بالبعض الآخر، وامتدح المؤمنين عندما لم يفرقوا بينهم، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ۞ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا ۞ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَمۡ يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ أُوْلَٰٓئِكَ سَوۡفَ يُؤۡتِيهِمۡ أُجُورَهُمۡۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا﴾ (النساء: ١٥٠-١٥٢)

كما ذكر القرآن أن الكفر برسول يساوى الكفر بسائر الرسل، فكم وصفت الأمم السابقة بأنها كذبت المرسلين مع أنه لم يرسل إليها إلا رسول واحد، كما فى قصة نوح، وهود، وصالح، وأصحاب الأيكة، وقوم لوط، فى سورة الشعراء .

ولا يقف الأمر عند حد الإيمان بهم بل لابد من التسليم بصفات الكمال القائمة بهم فى القرآن والسنة، ورد الصفات التى نسبت إليهم من أتباعهم والتى لا يجيزها شرع ولا يقرها عقل، كالغلو فى موسى، وعيسى، ومحمد - عليهم السلام - .

وأما الإيمان التفصيلى فهو فى التسليم بنبوة كل نبى ورد اسمه صراحة فى القرآن موصوفا بالنبوة والرسالة، وليس بلازم حفظ جملة الأسماء – بالنسبة لغير المتخصصين ولكن التمييز مطلوب حتى لا يتأتى الخلط بين الأنبياء والأولياء والصالحين الوارد ذكرهم فى القرآن .

وقد جمع الحق ثمانية عشر رسولاً فى قوله تعالى ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٞ ۞ وَوَهَبۡنَا لَهُۥٓ إِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَۚ كُلًّا هَدَيۡنَاۚ وَنُوحًا هَدَيۡنَا مِن قَبۡلُۖ

﴿وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٨٤﴾ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ ۖ كُلٌّ مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿٨٥﴾ وَإِسْمَٰعِيلَ وَٱلْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا ۚ وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٨٦﴾ وَمِنْ ءَابَآئِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ وَإِخْوَٰنِهِمْ ۖ وَٱجْتَبَيْنَٰهُمْ وَهَدَيْنَٰهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الأنعام: ٠٨٣ -٠٨٧)

ويبقى سبعة وهم: آدم - هود - صالح - إدريس - ذو الكفل - شعيب - محمد - عليهم السلام - ولم يثبت من حديث صحيح نبوة أحد من الأنبياء غير من ذكرهم القرآن وما ورد بحق شيث — وغيره — فى السنة (أنزل عليه خمسون صحيفة) . نبى ضيعه قومه، فقد رده العلماء[٣٣]

ولعلها حكمة الله فى أن لا تثبت نبوة ورسالة أحد عن طريق السنة وحدها لعلم الحق بما سيصيبها، فكان الإثبات من طريق القرآن وحده لحفظ الله له، لا عن طريق السنة لحفظ الناس لها .

وقد أخطأ المؤرخون وكتاب السير والقصص الذين نقلوا عن الكتاب المقدس بعض الأسماء الموصوفة بالنبوة والرسالة على أنها من جملة المرسلين، فذكروها مقرونة بوصف النبوة والرسالة كذلك[٣٤]، بل وردت كتب التفسير فى كثير من المجملات ومثل تلك الأمور مما ينبغى التوقف فيها لأن النبوة لا تثبت إلا عن طريق الوحى أولا ، والكتاب المقدس قد تصرف فيه أهله، فصارت أدلته ظنية والقطعى منها كفانا إياه القرآن، ولو كان فى ذكر الأنبياء الذين أمسك عنهم القرآن فائدة ما تركه، فوجب التفويض والوقوف عند قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾ (غافر: ٧٨)

التفاضل بين الرسل:

إن ما ورد بحق الرسل لاتكسب نبيًا أفضلية على غيره لأنها من القاسم المشترك بين سائر المرسلين ولم يتمتع نبى بقدر من الصفات الخلقية دون من سواه من الأنبياء وأما التفاضل المشار إليه فى كتب قصص الأنبياء، وكتب التاريخ الإسلامى؛ فإنه ينقسم إلى قسمين:

الأول: ماكانت الدلالة فيه صريحة لنص قرآنى أو حديث صريح صحيح فإنه يقبل ولا يرد.

قال تعالى:﴿ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ ۚ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ

ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ (البقرة ٢٥٣)

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ (الإسراء: ٥٥). كما ورد بالسنة بعض الأحاديث التى تصرح ببعض وجوه الأفضلية للأنبياء السابقين وكذلك وجوه الأفضلية بالنسبة لمحمد عليه السلام [٣٥].

الثانى: ماكانت الدلالة فيه احتمالية وهو التفضيل الوارد فى كتب الشمائل والخصائص والتاريخ والسير بلا دليل صحيح صريح وإنما التكلف مع التماس الأدلة على ذلك وهو ما ينبغى التوقف فيه أو ردّه.

ولايحيل العقل تفاوت منزلة الأنبياء عند الله بحسب مشقة البلاغ وشدة الإيذاء وطول العمر ولذلك خصص جمهور المسلمين خمسة من المرسلين بأنهم أولو العزم من الرسل. مستشهدين بقول الحق لنبيه: ﴿فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ﴾ (الأحقاف ٣٥)

ونصواعليهم قائلين: إنهم (نوح - إبراهيم - موسى - عيسى) الذين وردت أسمائهم فى سورة الشورى الآية١٣ والحقوا بهم محمدًا عليه السلام.

بينما يرى آخرون أن سائر الأنبياء أولوا عزم بلا استثناء. وأما التكريم فمرده إلى الله العليم الخبير.

أ.د بكر زكى عوض

الهوامش:

(١) الحديث: لم أقف عليه فى كتب السنة

(٢) لم أقف عليه فى كتب السنة

(٣) لسان العرب مادة " نبأ" والحديث فى فتح البارى ٢٥٧/١ .

(٤) المستدرك ٢٣١/٢وكنز العمال ٣٢١٤٨

(٥) لسان العرب مادة " نبأ"

(٦) تهذيب إصلاح المنطق الخطيب التبريزى ص ٣٨٨

(٧) اقرأ ما كتب مفصلا حول هذا الأمر فى الكشف عن وجود القراءات السبع وعللها وحجها ٢٤٣/١ -٢٤٥

(٨) معجم ألفاظ القرآن الكريم ج٦٧٥/٢ مادة "نبأ"

(٩) من الأشباه والنظائر ص ٦٥والحديث فى المستدرك ٢٣١/٢

(١٠) مسند أحمد ٢٦٥/٥ ، ١٧٨/١٧٩،٥/٥

(١١) الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان ٢٤/٨

(١٢) المستدرك ٥٩٧/٢ –ك التاريخ –قال الذهبى وفيه السعد ليس بثقة

(١٣) الأحاديث وغيرها من ذى الصلة بها موجودة فى كتاب: آدم عليه السلام .عبد الله الغمارى .

(١٤) هذه التعريفات منقولة عن: مفاتيح الغيب للفخر الرازى ٤٨/٢٣ وروح المعانى للألوسى ١٧٢/١٧ والتعريف الثالث ورد فى السراج المنير ٥٥٩/٢ والرابع عن روح البيان ٤٩/٦

(١٥) الحديث: ابن ماجة ٢٢٣ وكنز العمال ٢٨٦٧٩

(١٦) النبوات لابن تيمية ٢٥٧/٢٥٦

(١٧) العقيدة الإسلامية – عبد الرحمن الميدانى ٣٠١،٣٠٠ راجع النبوة والأنبياء ص ١٤ والنبوات ٢٥٧شرح العقيدة الطحاوية ١٥٨

(١٨) شرح العقيدة الطحاوية ١٥٨

(١٩) من الأشباه والنظائر ٦٦

(٢٠) جوهرة التوحيد ص١٤٢

(٢١) مفاتيح الغيب ٤٩/٤٨/٢٧

(٢٢) المرجع السابق ٤٩/٢٣

(٢٣) راجع المنار ٦٠٥،٦٠٦/٧، وآدم عليه السلام . د .الغمارى

(٢٤) الإسلام كما ينبغى أن نعرفه ٧٤ بتصرف ابن هشام ٢٤٧/٤

(٢٥) ابن هشام ٢٤٧/٤

(٢٦) الحديث: البخارى ١٩/١ ومسلم ك المساجد ٣

(٢٧) الحديث: البخارى ٢٢٥/٤ مسلم ك الفضائل ١٢٥، ١٢٤

(٢٨) من الأشباه والنظائر ٦٧، ٦راجع ذلك مفصلا فى كتاب دعوة الرسل بين الكتاب المقدس والقرآن الكريم من ص ١٩إلى ص ٣٦

(٢٩) سبق تخريجه

(٣٠) البخارى ومسلم

(٣١) شرح الطحاوية تحقيق أحمد شاكر ص ١٢٥

(٣٢) راجع ذلك مفصلا فى كتاب دعوة الرسل بين الكتاب المقدس والقرآن الكريم من ص ١٩إلى ص ٣٦

(٣٣) راجع سلسلة الأحاديث الضعيفة ٢٧٩، وطبقات ابن سعد ٢/١وزاد المسير ٢٢٠/٢ والبداية والنهاية ٢٧١/٢

(٣٤) راجع تاريخ الطبرى المجلد الأول، والكامل فى التاريخ لابن الأثير ج١ والبدء والتاريخ للمقدس والنجوم الزاهرة للأتابكى والبداية والنهاية لابن كثير ج٢، ١ وقصص الأنبياء للثعلبى وبدائع الزهور فى وقائع الدهور وغيرها من الكتب، بل فى كتب التفسير عن هذا الشئ الكثير .

(٣٥) راجع كتب الفضائل فى السنة - باب فضائل النبى ﷺ - المطهرة وبخاصة الصحاح والسنن.

نحلة

الدلالة اللغوية:

إن التركيز على المعنى اللغوى لهذه المفردة سوف يمكننا من استنباط معان جديدة تتعلق بالمعنويات التى تدل عليها بعد أن وردت كثيرًا متعلقة بالمحسوسات، وقد وردت الكلمة كثيرًا فى لغة العرب، جمع ابن منظور منها الجم الغفير، ومما ورد فى مدلول هذه المفردة ما يلى:

النُّحل بالضم: إعطاؤك الإنسان شيئًا بلا استعاضة، وعمَّ به بعضهم جميع أنواع العطاء، وقيل: هو الشىء المعطى، وقد أنحله مالاً ونحله إياه. و نحْل المرأة: مهرها، والاسم النِّحلة، تقول: أعطيتها مهرها نِحلة بالكسر إذا لم ترد منها عوضا، وفى التنزيل العزيز: ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾ (النساء:٤)، وقال بعضهم: فريضة. قال بعضهم: ديانة، كما تقول فلان ينتحل كذا وكذا أى يدين به . وقيل: نحلة، أى دينا وتدينا، وقيل: أراد هبة، وقال بعضهم: هى نحلة من الله لهن أن جعل على الرجل الصداق ولم يجعل على المرأة شيئًا من الغرم، فتلك نحلة من الله للنساء، ونحلت الرجل والمرأة إذا وهبت له نحلة.

وفى التهذيب: والصداق فرض؛ لأن أهل الجاهلية كانوا لا يعطون النساء من مهورهن شيئًا، فقال الله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ (النساء:٤)، هبة من الله للنساء فريضة لهن على الأزواج... وفى الحديث: ما نحل والد ولدًا من نُحل أفضل من أدب حسن[1]، النُّحل: العطية والهبة ابتداء من غير عوض ولا استحقاق..

والنِّحلة الدعوى، وانتحل فلان شعر فلان أو قول فلان إذا ادعاه أنه قائله، وتَنَحَّله ادعاه وهو لغيره. ونحله القول: نسبه إليه، ونحلتُه القول أنحَلُه نَحْلاً إذا أضفت إليه قولا قاله غيره وادعيته عليه، ويقال نحل الشاعر قصيدة إذا نسبت إليه وهى من قول غيره، وتنحله مثله، قال الفرزدق:

إذا ما قلت قافية شرودًا

تنحلها ابن حمراء العجان

وفى حديث قتادة بن النعمان، كان بشير بن أبيرق يقول الشعر ويهجو به أصحاب النبى ﷺ وينحله بعض العرب، أى ينسبه إليهم، من النحلة وهى النسبة بالباطل.

ويقال: ما نحلتك أى ما دينك؟[2].

ومن مجموع ما ذكر نرى الكلمة تطلق على أمرين فى وقت واحد:

الأمر الأول: حق، ودلالة الكلمة فيه تدور حول الهبة ـ العطية ـ التدين ـ

الدين ـ الفريضة ـ الحق ـ الديانة.

الأمر الثانى: باطل، وذلك بادعاء ما لا يملك الإنسان، أو بنسبة ما لم يقل إليه، أو فعل الشىء ونسبته إلى الآخرين طلبًا للسلامة.

دلالة الكلمة فى معجم ألفاظ القرآن الكريم:

"نحله الشىء ينحله نحلا ونِحلة: أعطاه إياه دون عوض طيبة بها نفسه، فالنِحْلة: الإعطاء على هذه الصفة، وتطلق النحلة على المُعْطَى نفسه، وتطلق النِّحلة على الملة والدين، يقال: صدقة الفطر نحلة أى دين وفريضة.

وعندما تناولوا قول الله تعالى: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾ فسروا النحلة بالإعطاء دون عوض، وبالعطية دون عوض، وبالفريضة والدين[٣].

وفى المفردات فى غريب القرآن ورد: والنَّحلة والنِّحلة عطية على سبيل التبرع وهو أخص من الهبة، إذ كل هبة نحلة وليس كل نحلة هبة، واشتقاقه فيما أرى أنه من النحْل نظرا منه إلى فعله، فكأن نَحَلته أعطيته عطية النحل، وذلك ما نبه عليه قوله " ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ ﴾ (النحل:٦٨)

وبين الحكماء أن النَّحْل يقع على الأشياء كلها فلا يضرها بوجه وينفع أعظم نفع؛ فإنه يعطى ما فيه الشفاء كما وصفه الله تعالى، وسمى الصداق بها من حيث إنه لا يجب فى مقابلته أكثر من تمتع دون عوض مالى. وكذلك عطية الرجل ابنه، يقال نحل ابنه كذا وأنحله، ومنه نَحَلْتُ المرأةَ، قال: "صدقاتهن نحلة".

والانتحال ادعاء الشىء وتناوله، ومنه يقال فلان ينتحل الشعر، ونحل جسمه نحولا صار فى الدقة مثل النحل، ومنه النواحل للسيوف أى الرقاق الظبات تصورًا لنحولها، ويصح أن يجعل النحلة أصلا فيسمى النحل بذلك اعتبارًا بفعله والله أعلم[٤].

وأما المفسرون فقد توسعوا فى دلالة الكلمة، ومن هؤلاء نرى الزمخشرى يقول فى تناوله للفظة "النحلة" فى قول الحق سبحانه: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾ من نحله كذا إذا أعطاه ووهبه له عن طيبة من نفسه، نحلة نحلا، ومنه حديث أبى بكر ﷺ: إنى كنت نحلتك جدادًا عشرين وسقا بالعالية[٥]. وقيل نحلة من الله عطية من عنده وتفضلا منه عليهن.

وقيل: النحلة الملة، ونحلة الإسلام خير النحل، وفلان ينتحل كذا أى يدين به. و المعنى: آتوهن مهورهن نحلة أى ديانة، ويجوز أن يكون حالا من الصدقات، أى دينا من الله شرعه وفرضه[٦]..." وأما القرطبى فقد عنى بضبط الكلمة وبيان الحكم الشرعى

فى الصداق، ولم يخرج فى الدلالة اللغوية عما ذكر فى لغة العرب سابقا(٧).

دلالة الكلمة عند علماء الأديان:

أطلق ابن حزم كلمة نحلة على المعتقدات الحقة كما أطلقها على المعتقدات الباطلة.

ومن إطلاقه كلمة نحلة على المعتقد الحق قوله :" قد أكملنا بعون الله الكلام فى الملل، فلنبدأ بحول الله عز وجل فى ذكر نحل أهل الإسلام وافتراقهم فيها، وإيراد ما شغب به من شغب منهم فيما غلط فيه من نحلته، وإيراد البراهين الضرورية على إيضاح نحلة الحق من تلك النحل كما فعلنا فى الملل والحمد لله رب العالمين..."(٨).

ومن كلامه: " قد أوضحنا شنع جميع هذه الفرق فى كتاب لنا لطيف اسمه: النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبائح المردية، من أقوال أهل البدع من الفرق الأربع: المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة، ثم أضفناه إلى آخر كلامنا فى النحل من كتابنا هذا، وجملة الخير كله أن تلزموا ما نص عليه ربكم تعالى فى القرآن بلسان عربى مبين...."(٩).

وبهذا يكون ابن حزم قد أطلق كلمة ملل على اليهود والنصارى وفرقتهم، وهذا واضح حين تناول فى الباب الأول ونصف الباب الثانى من كتابه الفصل اليهود وفرقهم والنصارى وأحوالهم، ثم انتقل من هذا إلى حديثه عن " الكلام فى النحل وبيان فرق أهل الإسلام"، ولم يعالج فى هذا الأمر إلا فرق الإسلام ومن تفرق منها

وانشعب عليها، وقد ذكر أهل الاعتدال من كل فرقة كما ذكر الغالين منهم. ولم يفرق فى الوصف بينهم، بل أطلق على كل فرقة أو جماعة قامت على أسس عقدية اسم "نحلة"، وأما المذهبيات الفقهية والصوفية فلم يتطرق إليها لا من قريب ولا من بعيد.

وبهذا تكون النحلة اسما أو صفة للفرق المعتدلة فى الإسلام، كما تكون اسما أو صفة للفرق الغالية أو المارقة.

الشهرستانى وكلمة نحلة:

إذا كان ابن حزم – وهو أسبق من الشهرستانى – قد نص على ما سبق، فإن الشهرستانى قد قسم أتباع العقائد الى قسمين:

١. أتباع ديانات سماوية. وهؤلاء دعاهم بأهل الدين والملل.

٢. أتباع أهواء وديانات وضعية، وهؤلاء سماهم بأهل الأهواء والنحل.

ومن كلامه عن الفريق الأول: "من الفرق الإسلامية وغيرهم ممن لهم كتاب منزل محقق، مثل: اليهود

والنصارى، وممن له شبهة كتاب مثل المجوس والمانوية"[١٠].

وعندما فصل القول فى أرباب الديانات والملل تناول الإسلام، وذكر الكثير من الفرق الإسلامية التى وجدت فى زمنه، وما تشعب عن كل فرقة من فرقه، فذكر المعتزلة وذكر لها شعبا عشرا وذلك فى الفصل الأول وفى الفصل الثانى ذكر الجبرية وذكر لها فرقا ثلاثة وفى الفصل الثالث ذكر الصفاتية وذكر لها فرقا ثلاثة. وفى الفصل الرابع ذكر الخوارج وذكر لهم فرقا ثمانية. وفى الفصل الخامس ذكر المرجئة وذكر لهم فرقا ستا. وفى الفصل السادس ذكر الشيعة وذكر لهم خمس فرق، وما انشعب عن كل فرقة من هذه الفرق الخمس.

وفى الباب الثانى تحت عنوان الملل تناول أهل الكتاب، وهم اليهود والنصارى وفرقهم وما انشعب منها.

وفى الباب الثالث تناول من لهم شبهة كتاب، فذكر الصابئة والمجوس وما انشعب منهما، كما تناول الثنوية وفرقهم.

وأما أهل الأهواء والنحل فقد نص على مقابلتهم لأهل الأديان والملل تقابل تضاد، ومن كلامه:" أهل الأهواء والنحل من الصابئة والفلاسفة وآراء العرب فى الجاهلية وآراء الهند، وهؤلاء يقابلون أرباب الديانات تقابل تضاد، واعتمادهم على: الفطر السليمة والعقل الكامل والذهن الصافى.

فمن معطل بطال، لا يرد عليه فكره براد، ولا يهديه عقله ونظره إلى اعتقاد، ولا يرشده فكره وذهنه إلى معاد، قد ألف المحسوس وركن إليه، وظن أنه لا عالم سوى ما هو فيه من مطعم شهى ومنظر بهى، ولا عالم وراء هذا المحسوس. وهؤلاء هم الطبيعيون الدهريون لا يثبتون معقولاً ويثبتون محسوسًا.

ومن الناس من يقول بالمحسوس والمعقول، ولا يقول بحدود وأحكام، وهم الفلاسفة الدهرية.

ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام، ولا يقول بالشريعة والإسلام، وهم الصابئة.

وقد دار كلامه فى الباب الثانى من كتابه الملل والنحل حول مفردات الأقسام (السابق الإشارة إليها)"[١١].

النحل المعاصرة:

إذا كان الانتحال هو الادعاء بالباطل، وادعاء مما لا يملك الإنسان، ونسبة الشىء إلى غير مصدره، فإن الحكم بكون الفرق اليهودية والنصرانية نحلا لايشوبه شائبة؛لأنه ادعاء بالباطل من حيث المصدر والمضمون، كما أن كافة الفرق المارقة عن الإسلام وإن انتسبت إليه يمكن تسميتها "نحلة" بمعنى الانتحال

أى الكذب أو الادعاء بالباطل.

فعندما يعلن ميرزا غلام أحمد القاديانى أنه رسول وأنه مجدد وأنه يوحى إليه منتحلا لصفة النبوة والرسالة، ومنتحلا لكتابه " براهين أحمدية"، وعندما يدعى نسخ بعض الأحكام وتعديل بعضها؛ يكون منتحلا أى مدعيا بالباطل ما لا دليل له عليه.

وعندها يعلن ميرزا حسين المازندرانى أو البهاء أنه المهدى ثم النبى ثم يدعى الألوهية، يكون منتحلا فى ذلك كله، فالنبوة ختمت والرسالة تمت والكتاب أحكمت آياته، ولم يلق النبى ربه حتى نزلت الآية الكريمة:

﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ (المائدة:٣).

فما حاجة المسلمين إلى من يخفف بعض الأحكام، ويتلاعب بالصلاة والصيام، ويعيد ترتيب شهور السنة والأيام، ويغير الكعبة والقبلة من البيت الحرام إلى العراق حيث إقامته الأولى، وعكا حيث مثواه فى الرغام؟

أليس الأجدر بهذا أن تسمى بالنحلة من الانتحال وهو الادعاء الكاذب، لا من النِحَل أى الفرائض "والتدين" والتعبد والالتزام.

وخلاصة القول لدى علماء الأديان أن كلمة دين أو ملة تطلق على كل معتقد حقا كان أو باطلا، وأن كلمة نحلة قد اشتهرت عند الإطلاق على المذاهب الوضعية والفرق المارقة وأدعياء النبوة وأشياعهم من الفرق التى لا سند لها من دين أو كلام مبين.

وأما ما ذهب إليه ابن حزم من تسمية الإسلام بالنحلة وتسمية الفرق الإسلامية بالنحل، فلعله أراد المعنى البعيد للكلمة فى لغة العرب وهو التدين والفريضة والعطية بلا مقابل، والعبادة، والإسلام من حيث هو فريضة إلهية من ناحية، وترك للعمل به من ناحية ثانية، أو الهبة وذلك ليلتزم الناس به ويطبقوا تعاليمه (العبادة)، فجاز إطلاق النحلة من هذا القبيل على الإسلام.

وإطلاقها على الأهواء والاختلافات المصبوغة بالصبغة الدينية فهو من باب الدلالة الكلامية فى الانتحال، أى الكذب وادعاء ما لا دليل عليه. والله أعلم.

أ.د. بكر زكى عوض

الهوامش :

(١) الحديث الترمذى ١٩٥٢، والمستدرك ٢٦٣/٤ ومسند أحمد ٧٧/٤.
(٢) لسان العرب "مادة نحل".
(٣) معجم ألفاظ القرآن الكريم مادة "نحل" ص٦٩٠.
(٤) المفردات فى غريب القرآن مادة (نحل) ص٥٠٧، ٥٠٨.
(٥) الحديث.
(٦) الزمخشرى ٢٤٦/١ بتصرف.
(٧) القرطبى ج ١٥٩٤/٣.
(٨) الفصل ج ٨٨/٣ بتصرف.
(٩) الفصل ج ٩٢/٣.
(١٠) الملل والنحل ص٣٦.
(١١) راجع الباب الأول والثانى من الملل والنحل للشهرستانى.

مراجع للاستزادة : .

١- أبو هاجر . محمد السعيد زغلول آل بسيونى .
موسوعة أطراف الحديث النبوى، ط دار الفكر – بيروت – لبنان ط١ ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م
٢- احمد بن حنبل (الإمام) مسند أحمد بن حنبل : الموسوعة الحديثة . مؤسسة الرسالة ط ١ ١٤٢١هـ - ٢٠٠١ م
٣ - ابن العربى . أبو بكر محمد بن عبد الله : أحكام القرآن . ط دار الفكر العربى جـ٣ . ١٣٩٢هـ . ١٩٧٢ م أحكام القرآن – ط دار الكتب العلمية . بيروت – لبنان ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م
٤- ابن حزم . أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل . مكتبة السلام العالمية ط مطبعة صبيح ، سنة ١٣٤٨ هـ
٥- ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، ط مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٦ م . الناشر : دار نهضة مصر للطباعة والنشر
٦- ابن كثير : أبو الفداء عماد الدين بن كثير: تفسير القرآن العظيم . ط مكتبة الإيمان . المنصورة . ط ١
٧- ابن منظور . لسان العرب، ط دار المعارف .
٨- إخوان الصفا . رسائل إخوان الصفا ، ط الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٦ م
٩- البخارى . محمد بن إسماعيل البخارى صحيح الإمام البخارى، ط دار الفكر
١٠- البيجورى . إبراهيم البيجورى (شيخ الإسلام): شرح البيجورى على الجوهرة، ط إدارة المعاهد الأزهرية ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م
١١- البيهقى: السنن الكبرى ، تصوير بيروت .
١٢- الترمذى : سنن الترمذى، ط مصطفى الحلبى
١٣- التوحيدى . أبو حيان . محمد بن يوسف الشهير بأبى حيان: تفسير البحر المحيط ط ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م . دار الفكر العربى . بيروت
١٤- الرازى: مفتاح الغيب، ط ٣ دار إحياء التراث العربى . بيروت .
١٥- الراغب الأصفهانى أبو القاسم بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى . ط . دار إحياء التراث العربى . ببيروت . لبنان ط ١ . ١٤٢٣ هـ ٢٠٠٢ م
١٦- الزرقانى . محمد عبد العظيم الزرقانى: مناهل العرفان فى علوم القران ، نشر مكتبة زهران – الدراسة ، ط عيسى البابى الحلبى ط ٣ .
١٧- الزمخشرى: أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، ط دار المعرفة بيروت .

١٨- الشهرستانى : أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهر ستانى ط . مؤسسة الحلبى – القاهرة ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٨ م
١٩- الطحاوى : ابن أبى العز الحنفى: شرح العقيدة الطحاوية ، ط ٨ ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤ ط المكتب الاسلامى ببيروت
٢٠- القرطبى : أبو عبد الله بعد أحمد الأنصارى: تفسير القرطبى . ط دار الريان للتراث .
٢١- القيس : أبو طالب المكى القيس الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحجمها . ط مؤسسة الرسالة . ببيروت . الطباعة الثانية ١٤٠١ هـ ١٩٨١م
٢٢- سهيل زكار (دكتور) تعريب وتقديم: المعجم الموسوعى . ط دار الكتاب العربى
٢٣- عبد العزيز سيد الأهل : من الأشباه والنظائر فى القرآن الكريم . ط وزارة الأوقاف . الطبعة الثانية ١٤٢٦ هـ ١٩٨٠ م
٢٤- عوض . بكر زكى (دكتور): المدخل إلى علم مقارنة الأديان . ط وزارة الأوقاف . الطبعة الثانية ١٤٢٦ هـ ٢٠٠٥ م
دعوة الرسل بجد الكتاب المقدس والقرآن الكريم ، مكتبة رشوان ط ١ ١٩٩٣ م
٢٥- مجمع اللغة العربية . معجم ألفاظ القران الكريم ط ٢ الهيئة المصرية العامة ١٣٩٠ هـ ١٩٧٠ م
٢٦- محمد الأحمدي أبو النور (دكتور) . شذرات من علوم السنة ، وزارة الأوقاف ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م
٢٧- محمد عبده (إمام) رسالة التوحيد . مكتبة الأسرة ٢٠٠٥ م
٢٨- محمد على (مولانا) : دين الإسلام نظرة جديدة إلى الإسلام ، ط الزهراء للإعلام العربى ط ١ ١٤١٤ هـ ١٩٩٥ م
٢٩- مسلم . صحيح مسلم ط عيسى الحلبى .

النظر

المعنى اللغوى: تحمل كلمة «النظر» فى اللغة معانى مختلفة ذكرها كثير من المحققين أكثرها إيضاحًا وشمولاً ما ذكره صاحب «شرح الأصول الخمسة» بقوله: «إن النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة: فقد يذكر ويراد به تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى التماسا لرؤيته تقول العرب: نظرت إلى الهلال فلم أره.

وقد يذكر ويراد به الانتظار، قال الله تعالى: ﴿ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ (البقرة:٢٨٠) أى انتظار، وقال: ﴿ فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴾ (النمل:٣٥) أى منتظرة، وقال العبدى أو الممزق:

فإن يك صدر هذا اليوم ولى

فإن غدا لناظره قريب

أى لمنتظره، وقال الفقعسى: فإن غدا للناظرين قريب. أى للمنتظرين.

وقد يذكر ويراد به العطف والرحمة، قال الله تعالى: ﴿ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾ (آل عمران:٧٧) أى لا يرحمهم ولا يثيبهم. ويروى عن النبى صلى الله عليه وسلم « **من جرّ إزاره بطرًا لا ينظر الله إليه يوم القيامة** » أى لا يرحمه.

وقد يذكر ويراد به المقابلة، تقول العرب: دارى تنظر إلى دار فلان أى تقابلها، وتقول: إذا أخذت فى طريق كذا فنظر إليك الجبل أى قابلك فخذ عن يمينك أو شمالك.

«وإنما تتميز هذه الأنظار بعضها من بعض بما يقترن بها من القرائن، وينضاف إليها من الشواهد. على أن النظر إذا قيد بالعين لا يحتمل إلا تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئى التماسا لرؤيته، كما أنه إذا قيد بالقلب لا يحتمل إلا التفكير..» [1].

وإلى نفس هذه المعانى ينظر الآمدى حيث يقول: «والنظر فى وضع اللغة قد يطلق بمعنى الانتظار، والرؤية، والرأفة، والمقابلة، والتفكر، والاعتبار» [2]، وإن كان المعنيان الأخيران يدخلان وأمثالهما عند غيره من المحققين فى المعنى الاصطلاحى.

المعنى الاصطلاحى:

قبل تعريف النظر بمعناه الاصطلاحى يجب أن نقدم شيئا فى تصوره كما بينه السعد التفتازانى حيث يقول: «إذا حاولنا تحصيل مطلوب، فالنفس تتحرك منه فى معقولاتها طلبًا لمبادئه وتعيينًا، ثم ترجع هاهنا ترتيبًا وتأديًا إلى المطلوب، فهاهنا حركتان وملاحظات وترتيب وإزالة للموانع، وتوجه إلى المطلوب

وغاية للحركة، وحقيقة النظر مجموع الحركتين، لكن قد يكتفى ببعض الأجزاء أو اللوازم، فتفسر بالحركة الأولى أو الثانية، أو ترتيب المعلومات للتأدى إلى مجهول، أو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول أو تجريد الذهن عن الغفلات أو تحديق العقل نحو المعقولات.....» [٣].

وهذا الذى أوضحه السعد فى «المقاصد وشرحه» هو ما أوجزه الرازى قبله بقوله: «النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية، ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن» ويسوق مثالا لذلك «إنه إذا حضر فى عقلنا أن هذه الخشبة قد مستها النار، وحضر أيضا أن كل خشبة قد مستها النار فهى محترقة، حصل من مجموع العلمين الأولين علم ثالث بكون هذه الخشبة محترقة، فاستحضار العلمين الأولين لأجل أن يتوصل بهما إلى تحصيل هذا العلم الثالث هو النظر..، ويقول أيضا: حاصل الكلام فى النظر هو أن يحصل فى الذهن علمان، وهما يوجبان علما آخر، فالتوصل بذلك الموجب إلى ذلك الموجب المطلوب هو النظر"[٤] هذا من حيث تصوره.

ويخص القاضى عبد الجبار النظر بنظر القلب حيث يقول فى بيان حقيقة النظر: «فالمقصد بها بهذا الموضع ذكر نظر القلب دون غيره، وحقيقة ذلك هو الفكر، لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكرًا، ولا مفكر إلا ناظرًا بقلبه، وبهذا تُعلم الحقائق...» [٥].

ونجد تعريفًا مماثلاً لهذا لدى المتولى الشافعى(٤٧٨هـ) حيث يقول: «وأما النظر فهو فكر القلب، والتأمل فى حال المنظور لطلب حقيقة العلم أو غلبة الظن» [٦].

ومن أقدم تعريفات النظر ما ذكره الباقلانى:« النظر هو الفكر الذى يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن»[٧].

ونقل إمام الحرمين نفس تعريف الباقلانى بلفظه[٨].

وهذا التعريف يجعل الفكر أعم من النظر؛ لأنه يشمل النظر وحديث النفس، كما أنه يجعل الظن مطلوبًا للناظر وهدفًا من النظر، ومن أجل هذا انتقده الآمدى فى بعض جوانبه معللاً أن الظن إما أن يكون مطابقًا للواقع فهو العلم، وإما أن يكون غير مطابق فهو الجهل، وعليه فلا مدخل لغلبة الظن.

ويرى الآمدى أن النظر فى اصطلاح المتكلمين موضوع لبعض مسمياته فى اللغة: وهو التفكر والاعتبار؛ فالمعنى واحد. وإن كان اللفظ مختلفا. ويرى – أيضا - أن أقرب ما قيل فيه من العبارات ما قاله القاضى أبو بكر، من أن النظر: هو الفكر الذى يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن، وهو شرح لمعنى الفكر[٩].

أو هو «عبارة عن تصرف العقل فى المعلومات أو المظنونات السابقة المناسبة للمطلوب؛ بترتيب بعضها إلى بعض، توسلا بذلك إلى تحصيل ما ليس حاصلا فى العقل»[١٠].

ومن التعريفات التى انطلقت من مذاهب معينة ما ذكره «أرباب التعاليم» القائلون بالتعليم والتعلم للمجهولات من المعلومات بقولهم: «النظر: اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول: أو هو ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى إلى أمر آخر»[١١].

وهذا التعريف – فيما ذكره الإيجى – عليه إشكالان:

أحدهما: أنه غير جامع؛ لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما، أى تعريف المجهول التصورى بالفصل وحده وبالخاصة وحدها، فإن هذا التعريف من أقسام النظر مع خروجه عن حدّه، وكون التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها نذرا خداجًا كما قال ابن سينا: لا يشفى غليلا؛ لأن هذا الحدّ إنما هو لمطلق النظر، فيجب أن يندرج فيه جميع أفراده التامة والناقصة، قل استعمالها أو كثر.

وثانيهما: أنه تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع أقسامه، لا للصحيح منه فقط، وإلا وجب تقييد الظن المذكور فى الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته. ووجب أيضا أن يوضع فى الحد مكان قوله: «للتأدى» قوله: «بحيث يؤدى»؛ ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته. وإذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة أيضًا، بل هى مجهولة جهلا مركبًا، فلا يكون التعريف جامعا»[١٢].

وبشىء من التعديل أوجز الإيجى تعريفًا للنظر – على مذهبهم – بحيث يتناول جميع أقسامه فى التصورات والتصديقات بلا إشكال، فقال: « هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره»[١٣].

وأوضح الجرجانى تعريف أصحاب مذهب التعليم فقال: «واعلم أن الظاهر مذهب أصحاب التعليم وهو أن النظر: اكتساب المجهولات من المعلومات، وحينئذ نقول: لا شبهة فى أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أى معلوم اتفق، بل لا بد له من معلومات مناسبة إياه، ولا شك أيضا فى أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أى وجه كانت، بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها، ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب، فإذا حصل لنا شعور ما بأمر تصورى أو تصديقى، وحاولنا تحصيله على وجه أكمل، فلا بد أن يتحرك الذهن فى المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلوم إلى آخر حتى يجد

المعلومات المناسبة لذلك المطلوب، وهى المسماة بمباديه، ثم لا بد أيضًا أن يتحرك فى تلك المبادى ليرتبها ترتيبًا خاصًا يؤدى إلى ذلك المطلوب»[١٤].

أقسام النظر:

اتفق معظم من تكلموا فى النظر من المحققين على أنه ينقسم إلى صحيح وهو الذى يؤدى إلى المطلوب، وفاسد يقابله أى لا يؤدى إلى المطلوب، فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازًا، والسبب فى اتصافه بهما أنه لما كان المختار عند المتأخرين هو تعريف أصحاب مذهب التعليم؛ وهو أنه«ترتيب العلوم بحيث يؤدى إلى هيئة مخصوصة للتأدى إلى مجهول، ولا شك أن هذا الترتيب يتعلق بشيئين:

أحدهما: تلك العلوم التى يقع فيها الترتيب، وهى بمنزلة المادة له.

والثانى: تلك الهيئة المترتبة عليه، وهى بمنزلة الصورة له.

فإذا اتصفت كل واحدة منهما بما هو صحتها فى نفسها، اتصف الترتيب قطعا بصحته فى نفسه، أعنى تأديته إلى المطلوب، وإلا فلا»[١٥]، وهذا ما لخصه صاحب المقاصد بقوله: «النظر إن صحت مادته وصورته فصحيح، وإلا ففاسد». ثم شرح ذلك بقوله: «اتفق المحققون على أنه إن صحت المادة والصورة، فالنظر صحيح يؤدى إلى المطلوب، وإلا ففاسد لا يؤدى إليه»[١٦].

ومع هذا فإن صاحب المقاصد وشرحه لم يرتض هذا التقسيم: «فظهر فى تقسيم النظر إلى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوزا».

ويرى أنه يمكن تقسيم النظر إلى «الجلى والخفى بهذا أيضا؛ فإن أجزاء كل من المعرف والدليل قد تكون ضرورية تتفاوت فى الجلاء والخفاء، وقد تكون نظرية تنتهى إلى الضرورى بوسائط أقل أو أكثر، وكذا الصورة القياسية للأشكال»[١٧].

وقسم صاحب « شرح الأصول الخمسة» النظر باعتبار موضوعه المنظور فيه، خاصةً عند تقييده (أى النظر) بالقلب حيث يقول: «كما أن النظر إذا قيد بالقلب لا يحتمل إلا التفكير. ثم إن النظر بالقلب له أسماء من جملتها: التفكير، والبحث، والتأمل، والتدبر، والروية وغيرها، وهو على قسمين:

أحدهما: النظر فى أمور الدنيا، كالنظر فى العلاجات والتجارات.

والثانى: النظر فى أمور الدين، وذلك أيضا على قسمين:

أحدهما: النظر فى الشبه لِتُحَل.

والثانى: النظر فى الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة»[١٨].

وخص النظر هنا بالنظر فى طريق معرفة الله عندما ذكر فى أول الكتاب أن أول واجب على المكلف هو النظر فى طريق معرفة الله تعالى،

وسنتطرق إلى هذه المسألة (أول واجب على المكلف) لارتباطها بالنظر.

وفى «المغنى» قسّم النظر إلى «ما يكون صحيحا، وإلى ما لا يصح: «إن فى النظر ما يكون صحيحا، وفيه ما لا يصح لأنه لا يولد العلم، كالنظر فى أمور الدنيا؛ وفيما ليس بدليل، وفيما لا يعلمه المستدل وإن كان دليلا لكنه لا يكون فاسدا، وقد دلّ الدليل على أن لا نظر يوجب جهلاً أو ظنًا»[19].

وإلى جانب تقسيم الجوينى للنظر إلى الصحيح والفاسد فى «الإرشاد» فقد قسّمه قسمة أخرى فى «الشامل» إلى الجلى والدقيق فقال: «فصل بين جلى النظر ودقيقه». وقال: «فإن قال قائل: تفصلون بين جلى النظر ودقيقه، فافصلوا بينهما وأوضحوا حقيقتهما. قلنا: ذهب بعض المنتمين إلى الأصوليين إلى أن النظر ينقسم إلى الجلى والخفى، واستروح فيما صار إليه وارتضاه، إلا أنا وجدنا رتب النظر متفاوته: فمنها ما يلوح ويتضح من غير بحث حتى يتسرع إلى دركه الشادى والمنتهى. ومنها ما يدق ويتخصص بدركه كل بازل من النظار. فاستبان بذلك تفاوت رتب النظر»[20].

شرائط النظر:

ذكر الآمدى أن شرائط النظر «منها ما يعم الصحيح، والفاسد. ومنها ما يخص الصحيح دون الفاسد. فأما الشروط العامة: فالعقل، وانتفاء أضداد النظر، أما اشتراط العقل: فلتعذر النظر دونه... وأما اشتراط انتفاء أضداد النظر: فلأن وجود كل واحد من الضدين، متوقف على انتفاء الضد الآخر، لاستحالة الجمع بينهما. وأضداد النظر: العلم المنظور فيه»[21].

«لأن النظر لتحصيل العلم بالمنظور فيه، وذلك يستدعى عدم العلم بالمنظور فيه؛ فإن طلب تحصيل الحاصل محال، والاعتقاد بأن المنظور فيه على خلاف ما هو عليه، والنوم، والغفلة، والموت، وأما الشروط الخاصة بالنظر الصحيح، فأن يكون النظر فى الدليل دون الشبهة، وفى الوجه الذى منه يدل الدليل دون غيره. وإن اختل شىء من ذلك؛ فالنظر يكون فاسدا»[22].

ويرى صاحب المقاصد وشرحه أن «للنظر صحيحًا كان أو فاسدًا بعد شرائط العلم من الحياة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك، أمرين:

أحدهما: عدم العلم بالمطلوب إذ لا طلب مع الحصول.

ثانيهما: عدم الجهل المركب به، أعنى عدم الجزم بنقيضه، لأن ذلك يمنعه من الإقدام على الطلب»[23].

ومن الأمور التى يجب توفرها فى النظر، وإن كانت لا ترقى إلى أن تكون شرائط له، ولذا عنونها القاضى عبد الجبار بـ «فصل فى ذكر جملة من أحوال النظر»[24]:

أن النظر كالاعتقاد فى أنه يجب أن

يتعلق بغيره، وفى أنه يتعلق بالأشياء على سائر وجوهها؛ وإن كان يخالف الاعتقاد فى أنه يتعلق بكون الشىء على صفة. والنظر لا يتعلق بصفة واحدة، بل يتعلق بهل هو على صفة، أو على ضدها، أو ليس هو عليها.

ومن حقه (أى النظر) أن لا يتعلق إلا والناظر غير ساهٍ عن المنظور فيه، فهو فى هذا الوجه يخالف الاعتقاد، ويوافق الإرادة والكراهة، وإن كان لا فرق بين العلم، وبين غالب الظن والاعتقاد فى أنه يصح معها أجمع أن ينظر فى الشىء.

أنه لا يصح أن ينظر فى الشىء إلا وهو يطلب بذلك الظن أو العلم أو غيرهما؛ إلا إذا علم أن النظر يولد العلم خاصة، فلا يصح إلا أن يطلب ذلك دون غيره.

ومن حقه (أى النظر) أن يتعلق بالشىء الذى له تعلق بما نلتمس، بالنظر، العلم به أو الظن به من دليل أو أمارة.

ومن حقه أن يتعلق بعضه ببعض، كتعلق العلوم بعضها ببعض، لأنه لا يصح أن ينظر فى حدوث الأعراض إلا بعد النظر فى إثباتها.

ومن حق النظر أن يكون فيه ما يولّد العلم، إذا كان نظرًا من عاقل فى دليل معلوم له على الوجه الذى يدل، ويكون فيه ما لا يولّد العلم، بل يقتضى غالب الظن فى أمور الدنيا، وقد يكون فيه ما لا يحصل عنده الوجهان جميعا. ولا يصح أن يكون فيه ما يولّد الشبهة أو الجهل.

ومن حق النظر أن «لا يصح إلا مع الشك فى المدلول»[٢٥].

علاقة النظر بالعلم:

أو كيفية إفادة النظر العلم: فقد تنازعت الطوائف واختلف حتى رجال الطائفة الواحدة فى اقتضاء النظر العلم: هل هو بطريق التضمن الذى يمنع الانفكاك عنه عقلا، أو بطريق إجراء العادة التى يمكن نقضها؟ وهل حصول العلم عن النظر يقع بالتوليد أم بالطبع أم يقع وجوبًا أم فيضا؟

ذكر المحققون فى هذه المسألة خمسة مذاهب[٢٦]:

المذهب الأول: مذهب المعتزلة:

لقد أوجب المعتزلة على الإنسان النظر، وعدّوه محاسبا إن لم ينظر، أو لم يعلم، «فالنظر فى طريق معرفة الله أول الواجبات التى لا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه»[٢٧]، ولاءموا بين حرية التفكير وضرورة الإيمان بالله وتوحيده وعدله، وجعلوا معرفة الله يقينا أول المعارف الضرورية لنفسه، ثم أقاموا على معرفة الله يقين الالتزام بالواجبات العقلية أو الخلقية، ومعرفة وجه أداء ما افترضه الله عليه.

ورغم أن المعتزلة أثبتوا إرادة حرة للإنسان تجعله مسئولا عن الأفعال الصادرة عنه، لكن هناك من الأفعال

ما تقع بسببه وإن خرجت عن اختياره، من هنا كان قولهم بالتوليد، وأفرد القاضى عبد الجبار فصلا «فى أن النظر يولد العلم» «يدل على ذلك أن عند النظر فى الدليل يحصل اعتقاد المدلول على طريقة واحدة، إذا لم يكن هناك منع»[٢٨]، واشتهر قولهم بأن النظر يولّد العلم فى معظم الكتب الكلامية، فقد ورد فى «المواقف وشرحه» أن مذهب المعتزلة: حصول العلم بعد النظر بالتوليد، وذلك لما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى، قالوا: الفعل الصادر عنه إما بالمباشرة وإما بالتوليد»[٢٩].

فالعلم يحصل من الناظر بتوسط النظر على سبيل التوليد، فهو متولد واجب وقوعه بعد النظر، وقوع المعلول بعد العلّة التامة.

وجاء هذا من منطلق تمسكهم بفكرة الضرورة العلية فى العالم الفيزيائى، وخلعوا ذلك على بعض أفعال الإنسان. لكنه وإنصافا للحق، فإن قول المعتزلة بوجود مؤثر لبعض الحوادث غير الله تعالى، وتمسكهم بفكرة الضرورية العلية فى العالم الفيزيائى، لا يعنى أنهم تجاهلوا القدرة الإلهية، إذ إن ذلك كله بموجب ما طبع الله الأجسام والموجودات عليه[٣٠].

المذهب الثانى: هو مذهب أصحاب الطبائع والمعارف الضرورية:

كان على رأس القائلين بالطبع أبوعثمان الجاحظ، وكان «يقول فى المعارف: إنها تقع ضرورة بالطبع عند النظر فى الأدلة، ويقول فى النظر: إنه ربما وقع طبعا واضطرارا، وربما وقع اختيارًا. فمتى قويت الدواعى فى النظر، وقع اضطرارًا بالطبع؛ وإذا تساوت، وقع اختيارًا. فأما إرادة النظر، فإنه مما يقع باختيار كإرادة سائر الأفعال»[٣١]، أى أن المعرفة عند الجاحظ تقع ضرورة وطبعا عند إرادة النظر، أما النظر نفسه فربما يقع طبعا واضطرارًا، وربما يقع اختيارا، لكن إرادة النظر تقع باختيار دائما. وعلى هذا فإن الإدراك والنظر والمعرفة كلها تقع بالطبع. ويمكن القول إن معظم الأفعال الإنسانية ليس للإنسان فيها إلا الإرادة، والعلم يجرى مجرى الإحراق الواقع بالنار، مثله فى ذلك مثل سائر سنن الله الكونية.

واعتبار أبى عثمان حصول المعرفة عند النظر بالطبع شأنها فى ذلك شأن حوادث الطبيعة كان سببًا فى اتهام بعض مؤرخى الفرق الإسلامية له، ومنهم الشهرستانى والبغدادى بأنه أخذ هذا القول عن أصحاب الطبائع من فلاسفة اليونان، الذين قالوا: إن الأفعال جميعها ومنها الفكر والمعرفة تتم بفعل طبيعتها[٣٢].

لكن الإنصاف يقتضينا أن نكون مع من قالوا: إن أبا عثمان خالف أصحاب الطبائع بإقراره بوجود فعل

للإنسان يتمثل فى الإرادة، وما يحصل بعد ذلك من علم ومعرفة فهو من فعل الله بعد إرادة الإنسان.

وانتقد القاضى عبد الجبار أصحاب الطبائع والمعارف الضرورية فى أمور أهمها:

١ـ أن العلم والنظر مقدوران للإنسان كسائر أفعاله الأخرى، ولذا وجب أن يكونا اختياريين ومن فعله.

٢ـ لو أن العلم والنظر كانا ضروريين لما اختلف فيهما العقلاء، ولأصبحا من باب المعارف التى تلجئ إلى اعتقاد صورة واحدة فيها كسواد الليل وبياض النهار.

٣ـ إذا كان العلم ومنه العلم بالله ضروريا؛ فإنه يجب ألا ينتفى بشك وشبهة، والمعلوم خلاف ذلك.

٤ـ أن العلم إذا كان ضروريا؛ فإنه يجب أن يكون صفة للأمور المشاهدة التى تظهر الضرورة فيها على أوضح صورة، كما فى العلم بأن الزجاج ينكسر، وليس من العلم ما هو ضرورى على هذه الصورة إلا مبادئ العقل[٣٣].

الثالث: مذهب الأشاعرة:

مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى أن حصول العلم عقيب النظر بالعادة من غير وجوب عنه أو عليه تعالى، وإنما ذهب إلى ذلك بناء على أن جميع الممكنات مستندة عنده إلى الله سبحانه ابتداءً بلا واسطة، وعلى أنه قادر مختار، فلا يجب عنه صدور شئ منها، ولا يجب عليه أيضا، ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض؛ كالإحراق عقيب مماسة النار، والرى بعد شرب الماء، فليس للماسة والشرب مدخل فى وجود الإحراق والرى، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى..... وإذا تكرر صدور فعل منه، وكان دائما أو أكثريا، يقال: "إنه فعله بإجراء العادة، وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلا فهو خارق للعادة أو نادر»[٣٤].

ويختم الجرجانى شرحه لمذهب الشيخ الأشعرى بقوله: «ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر، ولا مؤثر إلا الله تعالى، فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه، وهو دائمى أو أكثرى فيكون عاديا»[٣٥].

والذى عليه الشيخ الأشعرى هو مذهب معظم الأشاعرة من بعده، بيد أن بعضهم نحا مَنْحىً آخر كالإمام الرازى، وسنشير إليه بعد قليل.

الرابع: مذهب الحكماء:

أنه (أى كيفية إفادة النظر العلم) بسبيل الإعداد، فإن المبدأ الذى تستند إليه الحوادث فى عالمنا هذا موجب عندهم، عام الفيض، ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه ذلك الفيض. والاختلاف فى

الفيض إنما بحسب اختلاف استعدادات القوابل؛ فالنظر يعد الذهن إعدادًا تامًا، والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبًا، أى لزوما عقليا [٣٦].

الخامس مذهب الإمام الرازى:

لم يرتض الإمام الرازى جميع الآراء التى قيلت فى كيفية إفادة النظر العلم، فلم يوافق المعتزلة فى قولهم بالتولد، ولم يأخذ برأى الأشعرى فى قوله بالعادة«فالأصح عنده هو القول بوجوب العلم بعد النظر، لا على سبيل الإيجاب والتولد كما هو رأى الحكماء والمعتزلة، بل على سبيل «اللزوم العقلى» فكل من علم أن العالم متغير، وكل متغير ممكن، فمع حضور هذين العلمين فى الذهن، يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن، والعلم بهذا الامتناع ضرورى» [٣٧].

ويعقب الطوسى على مذهب الرازى بقوله: لقد وافق الرازى الأشعرى فى كون العلم من فعل الله تعالى، إذ يقول: « الصحيح أن النظر يستلزم العلم اليقينى، لما ذكرنا أنه مع حصول تينك المقدمتين (العالم متغير، وكل متغير ممكن) يمتنع أن لا يحصل العلم بالمطلوب، إلا أنه غير مؤثر فيه، لأنا سنقيم الأدلة على أن المؤثر ليس إلا الواحد وهو الله تعالى. » ووافق المعتزلة فى كونه واجب الوقوع بعد النظر، فقوله بالوجوب يقترب من قولهم: «فهو متولد واجب وقوعه بعد النظر».

وخالف الأشعرى فى قوله:" ليس بممتنع أن لا يخلقه، وخالف المعتزلة فى أنه من فعل الناظر» [٣٨]. يقول مولى حسن جلبى: « إن مراد الإمام نفى التوليد من فعل العبد لا نفى التوليد من النظر من حيث هو؛ لأن عدم وقوع العلم بقدرة العبد لا ينافى تولده من النظر الذى هو فعل الله تعالى عنده أيضا. فلو قال الشارح (أى الطوسى) فى تحرير مذهب الإمام: غير متولد من فعل العبد، وقال هاهنا: فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقيبه واقعا بقدرته لا بقدرة العبد؛ لكان أظهر» [٣٩].

ويضيف الطوسى أن الإمام الرازى استدل على الوجوب بالمثال الذى ذكره، وله أن يدّعى ذلك فى جميع اللوازم مع الملزومات. وللأشعرى أن يمنع قوله:«فمع حضور هذين العلمين فى الذهن يستحيل أن لا يحصل العلم بالنتيجة» بخوارق العادات، فإن العاقل يحكم باستحالة وقوع النطق من الجمادات، وقد يحدث ذلك عند ظهور المعجز من الأنبياء [٤٠].

وترجع جذور مذهب الإمام الرازى فى كيفية إفادة النظر العلم إلى إمام الحرمين بل إلى الباقلانى قبله، وقد أشار إلى ذلك صاحب المواقف ونصير الدين الطوسى فى عجالة. وعبارة إمام الحرمين تفيد ذلك صراحة: « إذا كان النظر لا يولد العلم، ولا يوجبه إيجاب

العلة معلولها، فما معنى تضمنه له؟ قلنا: المراد بذلك أن النظر الصحيح إذا استبق، وانتفت الآفات بعده، فيتيقن عقلا ثبوت العلم بالمنظور فيه؛ فثبوتهما كذلك حتم من غير أن يوجب أحدهما الثانى أو يوجده أو يولده»[41].

وجوب النظر:

النظر فى معرفة الله تعالى واجب إجماعًا من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم من طوائف الأمة. خلافا لطائفة قليلة منهم لا ينخرق الإجماع بمخالفتها وهم الذين أطلق عليهم وَصْف الحشوية، أما معرفته تعالى فواجبة على الأمة.

واختلف فى طريق ثبوت وجوب النظر، أى طريق الثبوت أو مدرك وجوبه، فهو عند الأشاعرة السمع، خلافا للمعتزلة فى قولهم: إن مدرك وجوبه العقل دون الشرع.

واحتج الأشاعرة على وجوبه من جهة الشرع بمسلكين:

المسلك الأول: التمسك بظواهر النصوص الدالة على وجوب النظر، من مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ (يونس:١٠١) وقوله تعالى: ﴿فَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحۡمَتِ ٱللَّهِ كَيۡفَ يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآ﴾ (الروم:٥٠) وهذا أمر بالنظر، والأمر للوجوب، كما هو الظاهر المتبادر منه.

وأيضا لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٖ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ (آل عمران:١٩٠)، قال النبى ﷺ: «ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها». وهذا وعيد لمن يترك الفكر والنظر فيها وهو دليل الوجوب؛ إذ لا وعيد على ترك غير الواجب[42].

المسلك الثانى: وهو المعتمد فى إثبات وجوب النظر: إن معرفة الله تعالى واجبة إجماعًا من المسلمين كافة، وهى لا تتم إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب كوجوبه»[43]. وقد أورد الآمدى على هذا المسلك عدة إشكالات وفندها واحدًا واحدًا[44] وتبعه فيها صاحب «المواقف وشرحه»[45].

وأورد ابن تيمية كلام الآمدى فى المسلك الثانى، وعقّب عليه بقوله: «وكذلك ذكر هذا غير واحد من أئمة الكلام من أصحاب الأشعرى وغيرهم، ذكروا أن المعرفة بالله تعالى قد تحصل ضرورة، وأنهم مع قولهم بوجوب النظر، فإنهم يقولون: بإيمان العامة: إما لحصول المعرفة لهم ضرورة وإما لكونهم حصل لهم من النظر ما يقتضى المعرفة، وإما لصحة الإيمان بدون المعرفة، ونقلوا صحة إيمان العامة عن جميعهم[46]. والملاحظ أن ابن تيمية يرتضى على الجملة ما قالوا به.

أول واجب على المكلف:

تنازع العلماء في أول واجب على المكلف بعد سنّ البلوغ والعقل، هل هو النظر أو المعرفة؟ فذهب بعضهم إلى أن أول واجب على المكلف معرفة الله، وذهب المحققون إلى أن أول واجب عليه هو النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الصانع. وسوف نتناول آراء الفرق الكبرى في الإسلام

أولاً: عند المعتزلة:

ذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن أول واجب على الإنسان من حيث هو مكلف - أي مسئول مسئولية أخلاقية ودينية - التخلّي عن الاعتقادات والظنون السابقة؛ لأن الظن لا يغنى من الحق شيئا. وبعد تجريد الإنسان عقله من الاعتقادات الباطلة المبنية على الظن والتقليد الأعمى؛ فإن أول واجب على العاقل المكلّف النظر المؤدى إلى معرفة الله، ولا يجوز أن يصل أحد سنّ البلوغ حتى يعرف الله. ولا شك أن الإنسان بعد الشك والنظر، سيصل إلى درجة من المعرفة أفضل مما لو بقى على تقليده واعتقاداته، ذلك أن القول (بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا) غير مقبول عقلا، ولن يعفى صاحبه من أن يكون آثما.

والشك عنده من الأمور المباحة، إن لم يكن من الأمور المستحسنة، وليس إثما ولا قبحا، وإنما يقبح الشك لو ظل الإنسان على حالة من الشك، وإنما يحسن في ابتداء الطريق حتى يصل إلى المعرفة التي عندها تسكن نفسه. ولم يكن يقين قط إلا وسبقه شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره، حتى كان بينهما حال شك، ومن ثم وجب الشك، ووجبت معرفة مواضع الشك، وحالاته الموجبة له، ليعرف بها مواضع اليقين وحالاته الموجبة له[٤٧].

وجه وجوب الشك:

إن حال الإنسان في سلوكه واعتقاده، كحال المسافر عليه أن يسأل ويبحث قبل أن يقدم على السفر، حتى لا يضل أو يسلك طريقا فيه هلاكه. ولما كانت الدواعي العملية عند المعتزلة هي التي تفرض على المكلف الشك في الاعتقادات والعادات الأخلاقية، كان الغرض من الشك أن يتحرز الإنسان من الضرر، ليصل إلى معرفة تمكنه من أداء الواجبات العقلية والشرعية، ويكون عندها أقرب إلى الإيمان والصلاح؛ فالعلم بأن طعاما لذيذًا، ولكنه مسموم، صارف له عن تناوله، ولن يتسنى للإنسان المكلف أداء ما يجب عليه إلا بعلم توصّل إليه بالنظر بعد مرور بشك[٤٨].

وذهب أبو هاشم الجبائي إلى مثل ما ذهب إليه العلاف حيث قال: أول واجب على المكلف الشك في الله، إذ لابد على أصله من تقديم الشك على النظر؛ لأن الشك - في رأيه - هو الذي يدفع إلى النظر «ومن هذا الضرب من الشك

قال: الشك في الله حسن[٤٩]. وقد ناقش ابن تيمية هذا القول وأظهر بطلانه[٥٠].

ويعقب إمام الحرمين على هذا القول بأنه «خروج منه عن قول الأمة، وتوصل منه إلى هدم أصله؛ وذلك أن كل واجب مأمور به، وتقدير الأمر بالشك متناقض؛ إذ لا يثبت الأمر إلا مع العلم بالأمر، واعتقاد ثبوته والعلم به مع التشكيك فيه متناقضان.. وهذا القول مردود لفظا ومعنى»[٥١].

ويرد نصير الدين الطوسي على القائلين بالشك بأن هذا ليس بصحيح؛ لأن الشك لا يكون مقدورا، وإن كان مقدورا فلا يكون مرادًا للعاقل[٥٢]، وكذلك رد بمثل هذا السعد التفتازاني[٥٣]. وبرأينا ليس شرطا أن يكون الشك هو الدافع إلى النظر، فقد يكون النظر -وهذا في الغالب الأعم - لزيادة اليقين، فإبراهيم عليه السلام لم يكن شاكا.

أما صاحب «شرح الأصول الخمسة» فقد بدأ كتابه بقوله — بعد أن حمد الله - إن سأل سائل فقال: «ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى؛ لأنه تعالى لا يُعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر»[٥٤].

وذهب إلى أن «سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى، ومعرفة الله لا تحصل إلا بالنظر، فيجب أن يكون النظر أول الواجبات»[٥٥]. ثم بين المراد بقوله: «إن النظر في طريق معرفة الله أول الواجبات أنه من الواجبات التي لا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه»[٥٦].

والواجبات عنده «على ضربين: عقلي وشرعي، فالعقليات نحو ردّ الوديعة، وقضاء الدَّيْن، وشكر النعمة، فما من شيء منها إلا ويجوز انفكاك المكلف عنه بحال من الأحوال. وأما الشرعيات، فالشرط فيها إيقاعها على وجه القربة والعبادة إلى الله تعالى، وذلك لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى»[٥٧].

وبعد مناقشة كثير من التساؤلات حول أول واجب على المكلف مثل: «لماذا لا يكون النظر في وجوب النظر أول الواجبات؟ لماذا لا يكون العلم؟ لماذا لا يكون الخوف الذي يحصل عند ترك النظر أول الواجبات؟، لماذا لا تكون مشاهدة الأدلة والنظر في أحوال القادرين أول الواجبات؟ - ينتهي من هذا إلى أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات العقلية»[٥٨].

أما الواجبات الشرعية فقد قسّمها إلى قسمين:

أحدهما: ما هو من باب الوصف والقول والعبادة.

والآخر: ما هو خارج من هذا الباب:

أما الأول: فهو كالإقرار بالشهادتين وما يجري هذا المجرى.

والثانى: «هو من باب الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك، وكلا الوجهين متأخر عن معرفة الله»[٥٩].

ولعل قول القاضى أقرب إلى رأى كثير من المحققين من أهل السنّة والجماعة كالماتريدى والباقلانى والبغدادى وابن فورك وغيرهم كما سنرى.

ثانيا: عند الأشاعرة:

تباينت عبارات الأشاعرة فى أول واجب على المكلف منذ شيخهم الأول. «فالأكثر ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعرى على أنه معرفة الله تعالى؛ إذ هو أصل المعارف والعقائد الدينية، وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية»[٦٠].

وقال التفتازانى: قال الشيخ: «معرفة الله تعالى لكونها مبنى الواجبات»[٦١].

وذكر الطوسى فى «شرحه للمحصل» أنه حكى عن أبى الحسن الأشعرى أن أول الواجبات هو العلم بالله تعالى[٦٢] وقد أقر الولالى المكناسى أن أول واجب معرفة الله تعالى، وهو قول الشيخ أبى الحسن الأشعرى، وإنما كانت أول واجب عنده؛ لأنها هى الأصل، أى مبنى جميع الواجبات؛ إذ لا يمكن الإقرار بوجوب واجب، ولا العمل به، حتى تحصل المعرفة بالله تعالى»[٦٣].

وقال فيما أورده ابن تيمية: «قال الأشعرى فى بعض كتبه: قال بعض أصحابنا أول الواجبات الإقرار بالله تعالى وبرسله وكتبه ودين الإسلام.

وقال أيضا: لو سأل سائل عمن ورد من الصين ورأى الاختلاف، ماذا يلزمه؟ فقال عنه جوابان:

أحدهما: أنه يلزمه النظر ليعرف الحق فيتبعه.

والثانى: يلزمه اتباع الحق وقبول الإسلام، ثم تصحيح المعرفة بالنظر والاستدلال على أقل ما يجزئه»[٦٤].

لقد فرق الشيخ الأشعرى بين أول واجب بالنسبة للمسلم المقر بدين الإسلام، وبين غير المسلم، وهو ما عبّر عنه «بمن ورد من الصين».

وكذلك كان للقاضى الباقلانى رأيان:

أحدهما: «أول واجب، أول جزء من النظر؛ لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه، فأول جزء من النظر واجب، وهو متقدم على النظر، المتقدم على المعرفة»[٦٥].

وهذا القول فيه تصريح بأنه القصد إلى النظر، يقول الجوينى: «والذى اختاره القاضى - رضى الله عنه - التصريح بالمقصد؛ فإنه قال: أول واجب على المكلف أول جزء من النظر على الترتيب المشروط فيه»[٦٦].

الثانى: وهو أقرب إلى منهج القرآن وقبس منه، يقول فى (الإنصاف): على الإنسان أن يعلم أن أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد، النظر فى

آياته والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة[٦٧].

وقد نسب الإيجى إلى القاضى القول بالقصد إلى النظر وقال القاضى واختاره ابن فورك وإمام الحرمين: إنه القصد إلى النظر؛ لأن النظر فعل اختيارى مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه[٦٨]، وتابعه التفتازانى[٦٩].

وقال ابن فورك بالقصد أو الإرادة، يقول الجوينى: «وقال الأستاذ أبوبكر، أول واجب على المكلف إرادة النظر، إذ الإرادة تتقدم على المراد»[٧٠].

كذلك ذهب إمام الحرمين إلى «أن أول ما يجب على العاقل البالغ، باستكمال سنّ البلوغ أو الحلم شرعا، القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدوث العالم»[٧١].

ويبدو أن القصد عند الجوينى لا ينفصل عن فعل النظر، فهذا هو الواقع فى معظم الأفعال وخاصة إذا كان الفعل فكريا أو وجدانيا، يوضح ذلك ما ذكره القاضى عبد الجبار بقوله: «فإن قيل هلا جعلتم العلم بالله تعالى أول الواجبات، فإنه هو المقصود بالباب؟ قلنا: إنه وإن كان كذلك إلا أنه يتأخر فى الحصول عن النظر ولا يحصل إلا به، فيجب أن يكون النظر أول الواجبات. فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون القصد إلى النظر واختياره أول الواجبات؛ فإن النظر لا يحصل إلا به، قلنا: ليس كذلك لأن النظر مجرد الفعل، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة، وحيث يقع مع القصد فالقصد يقع تبعا له، وصار الحال فيه كالحال فى إرادة الأكل مع الأكل، فكما أن الأكل لا يحتاج إلى الإرادة، وحيث تقع معه إنما تقع تبعا للأكل، والمقصود هو الكل، كذلك هاهنا... فعلم أن مجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة»[٧٢]. ويلمس هذا بوضوح فى الأعمال الذهنية والوجدانية.

ولم يفصل ابن تيمية - أيضا - بين القصد إلى النظر والنظر، حيث يقول: «ومن هؤلاء من يقول: أول واجب هو القصد إلى النظر، وهو نزاع لفظى؛ فإن العمل الاختيارى مطلقا مشروط بالإرادة»[٧٣].

ويرى الرازى أن الاختلاف فى أول الواجبات، أهو المعرفة أم النظر أم القصد إلى النظر اختلاف لفظى «اختلفوا فى أول الواجبات، فمنهم من قال: هو المعرفة، ومنهم من قال: هو النظر المفيد للمعرفة، ومنهم من قال: هو القصد إلى ذلك النظر. وهو خلاف لفظى؛ لأنه إن كان المراد به أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول، فلا شك أنه المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند من لا يجعلها

مقدورة، وإن كان المراد به أول الواجبات كيف كان، فلا شك أنه القصد»[٧٤].

وإذا كنا مع القائلين بمقارنة أو ملازمة القصد للفعل، فإنه يمكن القول: إذا كان المراد بالقصد: التوجه والتجرد عن العوارض الشاغلة، وتوجيه الفكر والقلب إلى المنظور فيه، بقطع العلائق المنافية له، فلعل هذا ما يقصده القائلون به، وأنه متقدم على النظر.

والنظر قد يجب فى حال دون حال، وعلى شخص دون شخص، فوجوبه من العوارض التى تجب على بعض الناس فى بعض الأحوال، لا من اللوازم العامة؛ فكل علم وجب، ولم يحصل إلا بالنظر وجب النظر، وأما إذا حصل العلم ضرورة، أو حصل بطريق آخر؛ لم يجب النظر: «فإذا كان الناس يتنوعون فى الوجوب وترتيب الواجبات، ويتنوعون فى الحصول وترتيب الحاصلات، لم يمكن أن يجعل ما يخص بعضهم شاملاً لجميعهم»[٧٥].

فيم النظر؟

يرى ابن تيمية – ويشاركه فى ذلك معظم علماء الأمة – أن «النظر مطلقًا غير إيجاب النظر فى الطريق المعين، طريقه كون الأعراض حادثة وهى لازمة للأجسام، فإن هذه لا يقول بوجوبها أحد من أئمة المسلمين الذين يعرفون ما جاء به الرسول ﷺ ويتبعونه»[٧٦].

والقرآن العزيز ليس فيه أن النظر أول الواجبات، ولا فيه إيجاب النظر على كل أحد، وإنما فيه الأمر بالنظر لبعض الناس. ومن هذا يفهم أنه واجب على من لم يحصل له الإيمان إلا به، بل هو واجب على كل من لا يؤدى واجبًا إلا به. وإذا صح وجوب النظر، فالواجب على المكلف النظر والتفكر فى مخلوقات الله البديعة الصنعة، اللطيفة الحكمة، أى قراءة الكون، أى قراءة كتاب الله المفتوح، فأول آية نزلت من القرآن الكريم: ﴿ ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴾ (العلق: ١) أى اقرأ ما خلق الله العالم، الموجودات بأسرها.

أ.د. شوقى على عمر

الهوامش:

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص٤٤ -٤٥ تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة بالقاهرة سنة١٩٦٥م، والمغنى ٤/١٢ .

(٢) نفسه ، والآمدى : أبكار الأفكار ١٢٥/١ تحقيق د. أحمد محمد المهدى، مطبعة دار الكتب المصرية سنة ٢٠٠٢م.

(٣) المقاصد وشرحه ١/ ٢٢٧ ، وانظر شرح الجرجانى على المواقف ٢٠١/١ -٢.

(٤) الرازى : معالم أصول الدين ص٥ على هامش المحصل ، الطبعة الأولى .

(٥) المغنى ٤/١٢، وانظر : شرح الأصول الخمسة ص٤٥ .

(٦) الغنية فى أصول الدين ص٥٢ تحقيق عماد الدين حيدر، ط أولى سنة ١٤٠٦هـ .

(٧) الجوينى : الإرشاد ص٣، الإيجى: المواقف ص ٢١ ، الآمدى : أبكار الأفكار ١٢٥/١ .

(٨) الإرشاد ص٣.

(٩) أبكار الأفكار ج١٢٥/١.

(١٠) إحكام الأحكام٨/١ -٩ .

(١١) الإيجى: المواقف ص ٢٢ ، والمواقف بشرح الجرجانى١٩٦/١.

(١٢) نفسه ص ٢٢ ، المواقف بشرح الجرجانى ١٩٧/١ - ١٩٩.

(١٣) نفسه ص ٢٢ ، المواقف بشرح الجرجانى ٢٠٠/١ .

(١٤) المواقف بشرح الجرجانى ٢٠١/١ -٢٠٢ .

(١٥) المواقف بشرح الجرجانى٢٠٣/١ - ٢٠٤ ، وانظر : الجوينى: الإرشاد ص٧، الآمدى: أبكار الأفكار١٣٦/١.

(١٦) شرح المقاصد٢٣٤/١.

(١٧) نفسه٢٣٥/١ .

(١٨) شرح الأصول الخمسة ص٤٥، والمغنى ٤/١٢ .

(١٩) المغنى ٦٩/١٢ .

(٢٠) الشامل . ص ١٠١، وانظر : أبكار الأفكار ١٥٤/١ .

(٢١) الآمدى : أبكار الأفكار ١١٧/١ -١١٩ .

(٢٢) نفسه ١٢٨/١ -١٣٥، وانظر: الإرشاد ص ٦، ٧ . المواقف ٢٢ -٢٣ .

(٢٣) التفتازانى : شرح المقاصد ١٥٥/١ - ١٥٦ .

(٢٤) المغنى ٩/١٢ - ١٢.

(٢٥) نفسه .

(٢٦) يرى صاحب المواقف أن المذاهب التى يعتد بها - فى هذا - ثلاثة مبنية على أصول مختلفة.

(٢٧) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٧٠ .

(٢٨) المغنى ج١٢/٧٧ - ٩٩، الجوينى : الإرشاد ص٦، المواقف ص٢٧ .

(٢٩) شرح المواقف ٢٤٣/١، الآمدى : أبكار الأفكار١/١٥٠.

(٣٠) انظر: د أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ج١ (المعتزلة).

(٣١) انظر: المغنى ٣١٦/١٢، شرح الأصول الخمسة ص٥٦.

(٣٢) الشهرستانى: الملل والنحل ٧١/١ تخريج محمد بن فتح الله بدران - مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة ثانية.

(٣٣) انظر: المغنى ج٣١٦/١٢ وما بعدها .

(٣٤) المواقف وشرحه ٢٤١/١ - ٢٤٣ .

(٣٥) شرح المواقف ٢٤٣/١.

(٣٦) المواقف وشرحه ٢٤٦/١ .

(٣٧) المحصل ص١٣٦ تحقيق د. حسين أتاى، شرح المواقف ٢٤٦/١ .

(٣٨) الطوسى : شرح المحصل ص٢٩ ط أولى.

(٣٩) حاشية مولى حسن جلبى على شرح المواقف ٢٤٦/١.

(٤٠) شرح المحصل ص٢٩ ط. أولى.

(٤١) الإرشاد ص ٦ - ٧، وانظر: د محمد عبد الفضيل القوصى: هوامش على العقيدة النظامية، ص٢٢، ط ثانية مكتبة الإيمان سنة ٢٠٠٦.

(٤٢) الآمدى : أبكار الأفكار ١٥٥/١، المواقف وشرحه ٢٥١/١ .

(٤٣) المواقف وشرحه ٢٥٢/١، الجوينى: الشامل ص١١٩ - ١٢٠، الإرشاد ٨ -١١، شرح المواقف٢٦٢/١.

(٤٤) أبكار الأفكار ١٥٦/١ - ١٦٩، وانظر: المحصل ص ١٣٤ -١٣٦ تحقيق حسين أتاى.

(٤٥) المواقف وشرحه٢٥٢/١ - ٢٧٥.

(٤٦) درء تعارض العقل والنقل ٣٥٧/٧.

(٤٧) د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ص٢١٨ وما بعدها .

(٤٨) انظر: المغنى ٣٤٧/١٢ وما بعدها.

(٤٩) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ص١٢١، الآمدى : أبكار الأفكار ١٧٠/١، ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل٤١٩/٧ .

(٥٠) درء تعارض العقل والنقل ٤١٩/٧ - ٤٢١ .

(٥١) الشامل ص١٢١ .

(٥٢) شرح المحصل ص ٢٩ الطبعة الأولى .

(٥٣) شرح المقاصد٢٧٢/١ - ٢٧٣.

(٥٤) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص٣٩.

(٥٥) نفسه ص ٦٩ .

(٥٦) نفسه ص ٧٠.

(٥٧) نفسه .

(٥٨) نفسه ص٧٠ - ٧٥ .

(٥٩) السابق ص٧٥ وما بعدها.

(٦٠) المواقف وشرحه ٢٧٥/١ - ٢١٦.

(٦١) شرح المقاصد ٢٧١/١ .

(٦٢) شرح المحصل ص٢٨ الطبعة الأولى.

(٦٣) أشرف المقاصد شرح المقاصد ٨٦/١ الطبعة الأولى.

(٦٤) درء تعارض العقل والنقل ٤٠٧/٧ - ٤٠٨.

(٦٥) شرح المواقف ٢٧٦/١ .

(٦٦) الجوينى: الشامل ١٢١ ، وانظر: شرح المقاصد ٢٧٢/١.

(٦٧) الإنصاف ص٢٠ ، تحقيق الشيخ زاهد الكوثرى، ط سنة ١٩٥٠.

(٦٨) المواقف وشرحه ٢٧٦/١ ، الآمدى : أبكار الأفكار ١٧٠/١.

(٦٩)شرح المقاصد ٢٧٢/١ .

(٧٠) الشامل ص ١٢١ .

(٧١) الإرشاد ص ٣.

(٧٢) شرح الأصول الخمسة ص٧٢.

(٧٣) درء تعارض العقل والنقل ٣٥٣/٧ .

(٧٤) المحصل ص ١٣٦ ، تحقيق حسين أتاى .

(٧٥) درء تعارض العقل والنقل ٢١/٨ .

(٧٦) نفسه ٣٥٨/٨ .

النفخ فى الصور

الصور: القرن، وبه فسّر المفسرون قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ ﴾ (الحاقة:١٣) ونحوه، وأما أبو على فالصور هنا عنده جمع صورة، قال أبو الهيثم: اعترض قوم فأنكروا أن يكون الصور قرنًا، كما أنكروا العرش والميزان والصراط، وادعوا أن الصور جمع الصورة، كما أن الصوف جمع الصوفة .. ورووا ذلك عن أبى عبيدة؛ قال أبو الهيثم: وهذا خطأ فاحش وتحريف لكلمات الله عز وجل عن مواضعها، لأن الله عز وجل قال: ﴿ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ﴾ (غافر:٦٤) ففتح الواو؛ قال: ولا نعلم أحدًا من القراء قرأها "فأحسن صوركم". وكذلك قال: ﴿ وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ ﴾ (الكهف:٩٩). أو قرأ: ﴿ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ﴾(غافر:٦٤).

فقد افترى الكذب وبدّل كتاب الله.. قال الفراء: كل جمع على لفظ الواحد الذّكر سبق جمعه واحدته، فواحدته بزيادة هاء فيه، وذلك مثل الصوف والوبر والشعر والقطن، فكل واحدة من هذه الأسماء اسم لجميع جنسه، فإذا أفردت واحدته زيدت فيها هاء، لأن جميع هذا الباب سبق واحدته.. أما الصور القرن فهو واحد لا يجوز أن يقال: واحدته صورة؛ وإنما تجمع صورة الإنسان صورًا، لأن واحدته سبقت جمعه . وفى حديث أبى سعيد الخدرى قال: قال رسول الله ﷺ: «كيف أنعم وصاحب القرن قد التقمه، وحنى جبهته، وأصغى سمعه، ينتظر متى يؤمرُ ؟ قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله ؟ قال:" قولوا: حسبنا الله ونعم الوكيل»[1].

قال الأزهرى: قد احتج أبو الهيثم فأحسن الاحتجاج، قال: ولا يجوز عندى غير ما ذهب إليه، وهو قول أهل السنة والجماعة"[2].

ولقد أورد الإمام الرازى الكلام السابق فى " تفسيره " وعقّب على ذلك بقوله: وأقول: ومما يقوى هذا الوجه أنه لو كان المراد نفخ الروح فى تلك الصور لأضاف تعالى ذلك النفخ إلى نفسه؛ لأن نفخ الأرواح فى الصور يضيفه الله إلى نفسه كما قال: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى ﴾ (الحجر:٢٩). وقال: ﴿ فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا ﴾ (الأنبياء:٩١). وقال: ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ﴾ (المؤمنون:١٤) وأما نفخ الصور بمعنى النفخ فى القرن، فإنه تعالى

يضيفه لا إلى نفسه كما قال: ﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ﴾ (المدثر:٨). وقال: ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ (الزمر:٦٨). فهذا تمام القول فى هذا البحث، والله أعلم بالصواب"[٣].

المراد بالصور فى القرآن والسنة:

الصور: "قرن ينفخ فيه يدعى به الناس إلى المحشر ... والله تعالى يعرف الناس أمور الآخرة بأمثال ما شوهد فى الدنيا، ومن عادة الناس النفخ فى البوق عند الأسفار وفى العساكر"[٤].

وقال أيضًا فى موضع آخر: "الصور آلة إذا نفخ فيها يظهر صوت عظيم، جعله الله تعالى علامة لخراب الدنيا ولإعادة الأموات، روى عن رسول ﷺ: "أنه قرن ينفخ فيه"[٥].. والنفخ فى الصور استعارة والمراد منه البعث والحشر"[٦].

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: جاء أعرابى إلى النبى ﷺ فقال: ما الصور؟ قال: "قرن ينفخ فيه".

وأورد الإمام الرازى اختلاف العلماء فى الوقت الذى ينقر فى الناقور، أهو النفخة الأولى أم النفخة الثانية ؟.

فالقول الأول: أنه هو النفخة الأولى. قال الحليمى فى "كتاب المنهاج": وقد سمى الله عز وجل الصور باسمين: أحدهما الصور، والآخر الناقور، وذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ ۝ فَذَٰلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ ۝ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ﴾ (المدثر:٨ -١٠)

وقول المفسرين: إن الناقور هو الصور، ثم لا شك أن الصور وإن كان هو الذى ينفخ فيه النفختان جميعًا، فإن نفخة الإصعاق تخالف نفخة الإحياء أو صيحة الإحياء.

ويذكر ما قاله الحليمى: "وجاء فى الأخبار: أن فى الصور ثُقُبا بعدد الأرواح كلها، وأنها تجمع فى تلك الثقب فى النفخة الثانية، فيخرج عند النفخ من كل ثقبة روح إلى الجسد الذى نزع منه، فيعود الجسد حيًا بإذن الله تعالى، فيحتمل أن يكون الصور محتويًا على آلتين ينقر فى أحدهما وينفخ فى الأخرى، فإذا نفخ فيه للإصعاق جمع بين النقر والنفخ، لتكون الصيحة أشد وأعظم، وإذا نفخ فيه للإحياء لم ينقر فيه، واقتصر على النفخ؛ لأن المراد إرسال الأرواح من ثقب الصور إلى أجسادها لا تنقيرها من أجسادها، والنفخة الأولى للتنقير، وهو نظير صوت الرعد، فإنه إذا اشتد فربما مات سامعه، والصيحة الشديدة التى يصيحها رجل بصبى فيفزع منه فيموت. هذا آخر كلام الحليمى رحمه الله"[٧].

لكن الرازى لم يرتض كلام الحليمى حيث يقول معقبا على الكلام السابق: "ولى فيه إشكال: وهو أن هذا يقتضى أن يكون النقر إنما يحصل عند صيحة الإصعاق، وذلك اليوم غير شديد على الكافرين، لأنهم يموتون فى تلك الساعة، إنما اليوم الشديد على الكافرين عند صيحة الإحياء، ولذلك يقولون: ﴿ يَٰلَيۡتَهَا كَانَتِ ٱلۡقَاضِيَةَ ﴾ (الحاقة:٢٧) أى يا ليتنا بقينا على الموتة الأولى. والقول الثانى : إنه النفخة الثانية، وذلك لأن الناقور هو الذى ينقر فيه، أى ينكت، فيجوز أنه إذا أريد أن ينفخ فى المرة الثانية نقر أولاً، فيسمى ناقورًا لهذا المعنى". ويضيف الرازى: "وأقول: فى هذا اللفظ بحث: وهو أن الناقور فاعول من النقر، كالهاضوم ما يهضم به، والحاطوم ما يحطم به، فكان ينبغى أن يكون الناقور ما ينقر به لا ما ينقر فيه"(٨).

الأدلة من القرآن والسنة:

ذكر النفخ فى الصور فى عشر آيات من القرآن الكريم، وورد فيه عدة أحاديث منها ما ذكرنا، فوجب الإيمان به. وقد جاءت النصوص القرآنية بنفختين:

النفخة الأولى: وتسمى نفخة الصعق أو الفزع ،ويشير إليها قوله تعالى: ﴿ وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۖ ﴾ (الزمر: ٦٨). وقوله تعالى: ﴿ وَيَوۡمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۚ وَكُلٌّ أَتَوۡهُ دَٰخِرِينَ ﴾ (النمل:٨٧).

يقول الإمام الرازى: "اعلم أن هذا هو العلامة الثانية لقيام القيامة. أما قوله: ﴿ وَيَوۡمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ ﴾ (النمل:٨٧). أنه شىء شبيه بالقرن، وأن إسرافيل عليه السلام ينفخ فيه بإذن الله تعالى، فإذا سمع الناس ذلك الصوت وهو فى الشدة بحيث لا تحتمله طبائعهم يفزعون عنده ويصعقون ويموتون، وهو كقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ ﴾ (المدثر: ٨) وهذا قول الأكثرين.

أما قوله: ﴿ فَفَزِعَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ ﴾ (النمل:٨٧) فاعلم أنه إنما قال: (ففزع)، ولم يقل فيفزع للإشعار بتحقيق الفزع وثبوته، وأنه كائن لا محالة؛ لأن الفعل الماضى يدل على وجود الفعل وكونه مقطوعًا به، والمراد فزعهم عند النفخة الأولى"(٩).

النفخة الثانية: وتسمى نفخة البعث أو النشر أو النشور، ويشير إليها قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخۡرَىٰ فَإِذَا هُمۡ قِيَامٞ يَنظُرُونَ ﴾ (الزمر:٦٨). وقوله ﴿ وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلۡأَجۡدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ

يَنسِلُونَ ۝ قَالُواْ يَٰوَيۡلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرۡقَدِنَاۜۗ هَٰذَا مَا وَعَدَ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَصَدَقَ ٱلۡمُرۡسَلُونَ ﴾ (يس ٥١ -٥٢) وقولـه: ﴿ وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَجَمَعۡنَٰهُمۡ جَمۡعٗا ﴾ (الكهف٩٩). وقوله: ﴿ يَوۡمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَتَأۡتُونَ أَفۡوَاجٗا ﴾ (النبأ١٨) .

يقول الإمام الرازى: "لفظ القرآن دلّ على أن هذه النفخة متأخرة عن النفخة الأولى؛ لأن لفظ "ثم" يفيد التراخى، قال الحسن: دلّ على أن هذه النفخة الأولى، وروى عن النبى ﷺ: "أن بينهما أربعين"[١٠] ولا أدرى أربعون يومًا أو شهرًا أو أربعون سنة أو أربعون ألف سنة.

قوله: (أخرى)، تقدير الكلام: ونفخ فى الصور نفخة واحدة، ثم نفخ فيه نفخة أخرى. وإنما حسن الحذف لدلالة (أخرى) عليها ولكونها معلومة"[١١].

وقال الحليمى: "وإذا أحيى الله تبارك وتعالى الناس كلهم، قاموا بمجلس ينظرون ما يراد بهم، لقوله تعالى:

﴿ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخۡرَىٰ فَإِذَا هُمۡ قِيَامٞ يَنظُرُونَ ﴾ (الزمر:٦٨).

وقد أخبر الله عز وجل عن الكفار أنهم يقولون: ﴿ يَٰوَيۡلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرۡقَدِنَا ﴾ (يس:٥٢) وأنهم يقولون: ﴿ يَٰوَيۡلَنَا هَٰذَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ ﴾(الصافات :٢٠)

فتقول الملائكة: ﴿ هَٰذَا يَوۡمُ ٱلۡفَصۡلِ ٱلَّذِي كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴾ (الصافات:٢١).

ثم يعرض الجميع إلى موقف العرض والحساب، وهو الساهرة، قال الله عز وجل: ﴿ فَإِنَّمَا هِيَ زَجۡرَةٞ وَٰحِدَةٞ ۝ فَإِذَا هُم بِٱلسَّاهِرَةِ ﴾ (النازعات: ١٣ - ١٤).

والساهرة عند أهل اللغة: وجه الأرض، ويقال: إن الساهرة أرض معروفة عند بيت المقدس، والمعنى: فإذا هم قد صاروا على وجه الأرض بعد أن كانوا فى جوفها"[١٢].

ا.د. شوقى على عمر

الهوامش:

(١) الحديث أورده البغوى فى شرح السنة ، كتاب الرقاق، باب النفخ فى الصور. وهو فى مسند الإمام أحمد، مسند أبى سعيد الخدرى. سنن الترمذى كتاب التفسير، (سورة آل عمران)، قوله تعالى: **(الذين قال لهم النـــاس إن الناس قد جمعوا لكم...)**.

(٢) لسان العرب، مادة: صور.

(٣) التفسير الكبير: ج١٣ / ٣٣ -٣٤. ج٢٢ / ١١٤.

(٤) الرازى: التفسير الكبير ج٢٢/ ١١٤.

(٥) الحديث أورده أبو داود فى سننه ، كتاب السنة، باب فى ذكر البعث والصور . وأورده الألبانى فى (الجامع الصغير وزيادته) ح رقم ٧٣١٠، وقال: صحيح.

(٦) التفسير الكبير: ج٢٣/١٢١.

(٧) الرازى: التفسير الكبير ج٣/١٩٦. و الحليمى: كتاب المنهاج فى شعب الإيمان ج١/٤٣٤، تحقيق حلمى محمد فوده، ط. أولى دار الفكر سنة ١٩٧٩م.

(٨) التفسير الكبير: ج٣/١٩٦-١٩٧.

(٩) التفسر الكبير :ج٢٤/٢١٩-٢٢٠.

(١٠) الحديث أورده البخارى فى صحيحه ، كتاب التفسير، باب تفسيرسورة الزمر، قوله تعالى: **(ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن الأرض إلا من شاء الله)**، وصحيح مسلم ، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ما بين النفختين

(١١) التفسير الكبير: ج٢٧/١٨.

(١٢) كتاب المنهاج: ج١ /٤٤٠-٤٤١.

النفس والروح

مسألة البحث فى النفس والروح الإنسانية بواسطة العقل المطلق فى ذاته ذات طبيعة متناقضة فى أساسها. وذلك لأنه مهما تكن زاوية البحث والنظر إليها فإنها تؤدى فى النهاية إلى حلول متضادة، وفى الوقت نفسه تكون محتملة على حد سواء، لأن العقل فى بحثه هنا لا يحكمه حاكم، وما الحاكم إلا الفرد المتقلب من خلال ذاته تارة، وتارة من خلال شعوره، وطورًا نتيجة اللاشعور.

كل هذا لأن النفس الإنسانية من المسائل الغيبية، وهذا متفق عليه عقلاً ومن جهة أخرى نلمس أن السلف الصالح ومن اتبعهم فى دراستهم للنفس والروح الإنسانية اعتمدوا على القرآن الكريم والسنة النبوية.

وقبل أن نذكر تعريف النفس والروح عند علماء الكلام لابد من الكلام على النفس والروح فى القرآن الكريم والسنة. لأن القرآن الكريم هو المنبع الصافى الذى ينهل منه جميع المسلمين علومهم ومعارفهم.

النفس فى القرآن الكريم:

ذكرت النفس والروح فى القرآن الكريم بصفة خاصة إجمالاً دون تفصيل، ولم يذكر القرآن الكريم طبيعة الروح بكل حقائقها ودقائقها.

أما كلمة النفس فقد وردت فى القرآن الكريم بمعان متعددة، وقبل الدخول فى ذكر معانى النفس التى جاءت فى القرآن الكريم يجب تناول مصطلحى النفس والروح بالمفهوم العام -والمعنى السائد بين عامة الناس -وهل هناك ما يبين الفصل أو يوضح الترابط بينهما؟

فى المفهوم العام يبدو أنه ليس هناك مفارقة بين لفظى النفس والروح، وأنهما ذكرتا بمعنى واحد، وأن اللفظين مختلفان والدلالة واحدة فى النهاية، وهذا ما يظهر لدى السلف الصالح ومن اتبعهم، وبالطبع كان منهجهم قائمًا على القرآن الكريم، ونفس الشىء نلمسه فى المصطلح الفلسفى. فمثلاً: ابن سينا يورد مصطلح النفس تارة، والروح أخرى دون أدنى مفارقة بينهما. ولكن فى المفهوم القرآنى نلمس تباينا طفيفا بين المصطلحين، وخير شاهد على هذا القول: الآيات القرآنية.

فالنفس فى القرآن الكريم تتصف بصفات السوء والشر والاطمئنان والخير والحسن والقبح، وهى فى أغلب صورها متعلقة بالأرض فى أعمالها سواء كانت حسنة أو سيئة -أى فى مجموعها الكلى تندرج تحت صفة الانفعالات- ومن الآيات القرآنية هى التى توضح لنا التباين الطفيف بين المصطلحين: النفس و الروح:

قال تعالى: ﴿ هُنَالِكَ تَبْلُواْ كُلُّ نَفْسٍ مَّآ أَسْلَفَتْ ﴾ (يونس:٣٠). و قال تعالى: ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ ﴾ (الزمر: ٥٦). وقال تعالى: ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴾ (النازعات:٤٠ -٤١).

وأما الروح فدائمًا تتصف بالغموض والطهارة والسرية والعلو. والآيات القرآنية توضح لنا هذا مثل قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الإسراء:٨٥).

أما المفهوم الفلسفى للمصطلحين فهناك من ذهب إلى أن النفس تدل على جوهرية الفرد بالذات، فهى أوسع معنى من الروح، ويحدد لنا أحد فلاسفة العرب وهو قسطا بن لوقا فى رسالة تحت عنوان "الفرق بين النفس والروح" وجهة نظره فيقول: "إن الروح جسم، والنفس غير جسم، وأن الروح يحوى فى البدن، وأن النفس لا يحويها البدن، وأن الروح إذا فارقت البدن بطل، والنفس تبطل أفعالها من البدن ولا تبطل هى فى ذاتها. وأن النفس تحرك البدن وتنيله الحس، والروح تفعل ذلك بغير حس، وأن النفس تحرك البدن وتنيله الحس والحياة بأنها أول علة لذلك البدن وفاعلة فيه، والروح تفعل ذلك وهى علة ثانية. فالروح إذن علة قريبة لحياة البدن وحسه وحركته وباقى أفعاله[1].

معانى النفس فى القرآن الكريم:

من البين أن النفس وردت على صور متعددة المعانى فى عدة آيات قرآنية، وأنها فى مجموعها وردت فى ٣٦٧ موضعًا. وفى الوقت نفسه ذكرت كلمة النفس فى حالات الإفراد والتثنية والجمع والإضافة. وأكثر ما تدل فى القرآن على الإنسان، كما أتت غالبًا للدلالة على ذات الشىء وحقيقته.

جاءت النفس فى القرآن الكريم بهذه المعانى:

١ـ النفس بمعنى ذات الشىء وحقيقته، مثل قوله تعالى: ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ (الذاريات:٢١)، وقولة تعالى: ﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓ ﴾ (يوسف:٥٣). وقوله تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ (المدثر:٣٨).

وقوله تعالى: ﴿ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ ﴾ (البقرة:٥٤)، وقوله تعالى: ﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ (البقرة: ٩) لأن ضررها يلحقهم ومكرها يحيق بهم، كما تقول: فلان يضار فلانا وما يضار إلا نفسه: أى دائرة الضرار راجعة إليه وغير متخطية إياه[2]... فهذه بعض من الآيات التى تدل فى جملتها على أن النفس يراد بها ذات الشىء وحقيقته.

٢ـ النفس بمعنى القلب والضمير، مثل قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ (المائدة:١١٦)، يقول الطبري في تفسيره: تعلم ما في نفسي، إنك يارب لا يخفي عليك ما أضمرته نفسي مما لم أنطق به، ولم أظهره بجوارحي، فكيف بما قد نطقت به و أظهرته بجوارحي. "ولا أعلم ما في نفسك". يقول: ولا أعلم ما أخفيته عني فلم تطلعني به . ويقول الزمخشري في تفسيره: تعلم ما في نفسي " في قلبي،

وقوله تعالى: ﴿رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ ۚ إِن تَكُونُوا۟ صَٰلِحِينَ﴾ (الإسراء:٢٥). وقولة تعالى: ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ ۗ وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة:٢٨٤). ويقول الزمخشري: أي مما أظهر منه أو أضمره[٣].

ومثل قوله تعالى: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِۦ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ﴾ (يوسف:٧٧) فأضمرها.

ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ﴾ (ق:١٦). أي ما يخطر ببال الإنسان ويهجس في ضميره من حديث النفس[٤].

٣ـ وردت كلمة النفس بمعنى الروح التي بها الحياة، مثل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الزمر:٤٢).

يقول الزمخشري في تفسير هذه الآية: وتوفيها إماتتها. وهو أن يسلب ما هي به حية حاسة دراكة من صحة أجزائها وسلامتها، لآن عند سلب الصحة كأن ذاتها قد سلبت.

﴿وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾، يريد ويتوفى الأنفس التي لم تمت في منامها: أي يتوفاها حين تنام تشبيها للنائمين بالموتى، ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ﴾ (الأنعام:٦٠). حيث لا يميزون ولا يتصرفون، كما أن الموتى كذلك. وكذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَٰفِرُونَ﴾ (التوبة:٥٥).

بمعنى: ويريد الله أن يديم عليهم نعمته إلى أن يموتوا وهم كافرون ملتهون بالتمتع عن النظر للعاقبة[٥].

٤. وتأتي كلمة النفس ويراد منها معين، وتشير إلى أشخاص معينين، مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ (النساء:١).

أي فرعكم من أصل واحد وهو نفس آدم أبيكم[٦]، وكذلك يقول الطبري: وأما

خلقكم من نفس واحدة فمن آدم عليه السلام[٧].

وقوله تعالى: ﴿ هِىَ رَٰوَدَتْنِى عَن نَّفْسِى ﴾ (يوسف:٢٦). قالها يوسف عليه السلام لما قذفته امرأة العزيز من إرادته الفاحشة منها، مكذبًا لها فيما قذفته به[٨].

وقوله تعالى: ﴿ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةًۢ بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا نُّكْرًا ﴾ (الكهف:٧٤).

فهذه صور من الآيات التى تدل فى مجموعها على أن النفس قصد بها الإشارة إلى معين وتشير إلى أشخاص معينين.

٥- النفس بمعنى الجنس والعشيرة:

مثل قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (التوبة:١٢٨)، ومن أنفسكم من جنسكم ومن نسبكم عربى قريشىّ مثلكم[٩]. وقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ (آل عمران:١٦٤). ومثل قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الروم:٢١).

بمعنى: ﴿ مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا ﴾ (الروم:٢١). من شكل أنفسكم وجنسها لا من جنس آخر[١٠]،

٦- النفس بمعنى أنها موجهة للخير والشر.

مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴾ (النازعات:٤٠). "ونهى النفس" الأمارة بالسوء "ضد الهوى" المردى، وهو اتباع الشهوات، وزجرها عنه وضبطها بالصبر والتوطيد على إيثار الخير[١١]. ومثل قوله تعالى: ﴿ لَآ أُقْسِمُ بِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ ﴾ (القيامة:١ -٢).

يعنى "بالنفس اللوامة" النفس المتقية التى تلوم النفوس، أى النفس التى لا تزال تلوم نفسها وهكذا فإن النفس فى القرآن الكريم وردت بهذه المعانى المتعددة، ومن هنا يقال إن للنفس عدة إطلاقات ومعان. واتضح أن النفس فى القرآن الكريم تدل غالبًا على الذات فى جملتها، ومجموعها الجامع بين الجسم والروح، وأما إذا أخذت النفس وحدها. فإنها تدل على إضافة الحياة من الله سبحانه وتعالى، وتأتى أيضًا بمعان متعددة مثل التمييز والإدراك، وتأتى بمعنى الجنس والعشيرة، ووردت أيضًا بمعنى القلب والضمير... وهكذا.

ثم هى تشير إلى عنصر الدوافع والنشاط الحيوى، أكثر من دلالتها على المعنى الواعى أو المفكر فيه: فهى لفظ عام يشمل الإنسان كله، ولا يختصر بالدلالة على التفكير أو الفهم[١٢]، بل يشمل فى مجموعه الكلى النشاط الحيوى والدوافع والانفعالات و الفهم والتفكير والإدراك.

ويقول الزمخشرى فى هذا الصدد:

والنفس ذات الشيء وحقيقته، يقال: إن عندي كذا نفسًا، ثم قيل للقلب نفس لأن النفس به، ألا ترى إلى قولهم: المرء بأصغريه، وكذلك بمعنى الروح، وللدم نفس لأن قوامها بالدم، وللماء نفس لفرط حاجتها إليه، قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (الأنبياء:٣٠)، وقولهم فلان يؤامر نفسيه: إذا تردد في الأمر واتجه له رأيان وداعيان لا يدري على أيهما يعرج، كأنهم أرادوا داعي النفس وهاجس النفس فسموهما نفسين، إما لصدورهما عن النفس، وإما لأن الداعيين لما كانا المشيرين عليه والآمرين له شبهوهما بذاتين فسموهما نفسين. ويجوز أن يراد به قلوبهم ودواعيهم وآراؤهم[١٣]، أي أنه من الممكن أن تطلق كلمة النفس ويراد بها الناحية الإدراكية في الإنسان دون أن تختص النفس بهذا اختصاصًا كليًا مانعًا لغيره، وبهذا يتضح أن كلمة (النفس) في القرآن الكريم لم توضع للدلالة على شيء معين في ذاته دون أن تطلق على غيره.

الروح في القرآن الكريم:

وردت كلمة الروح في القرآن الكريم في خمسة وعشرين موضعًا، وهذه الكلمة أقل ذكرًا من كلمة النفس، وهذه النصوص تدل على أن الروح مخلوقة من قبل الله سبحانه وتعالى، وأنه قدر آجالها وأرزاقها. وهي غالبًا مضافة إلى الله سبحانه وتعالى. وأكثر ما تدل عليه هو: الحياة، ولم ترد قط للدلالة على البدن وحده، ولا للدلالة على كلمة البدن والنفس معًا. ومع هذا فإن هذه الكلمة تطلق على عدة معان:

١. وردت كلمة الروح بمعنى أنها مخلوقة لله تعالى: وهذا ما ذهب إليه ابن القيم بقوله: إن بارئها وفاطرها سبحانه صور النسم وقدر خلقها، وآجالها وأعمالها، واستخرج تلك الصور من مادتها ثم أعادها إليها، ولا تدل على أنها - الروح - خلقت خلقا مستقرًا ثم استمرت موجودة حية عالمة ناطقة كلها في موضع واحد[١٤].

والآيات القرآنية خير شاهد على هذا، مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء:٩١)، ونفخ الروح في الجسد عبارة عن إحيائه[١٥]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر:٢٩). أي إذا خلقته، ودل بإضافة الروح إلى ذاته على أنه خلق عجيب لا يعلم كنهه إلا هو[١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ (النساء:١٧١).

ويجوز أن يراد بقوله تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ الأمران معًا أي أنه خلق بنفخ الملك المعبر عنه بالروح وبروح القدس في أمه نفخًا كان كالأثر الذي يحصل باقتران الزوجية، وكان مؤيدًا بهذه الروح مدة

حياته، ولذلك غلبت عليه الروحانية، وظهرت آيات الله فيه زمن الطفولة وزمن الرجولة[١٧].

ونلاحظ من هذه الآيات أن كلمة الروح وردت وهى تدل على أنها مخلوقة ومربوبة لله سبحانه وتعالى، وهذا ما أكد عليه ابن القيم فى مواضع عديدة، منها قوله: فَنَفَخْتُهُ فى آدم هل هو فعل له أو مفعول؟ وعلى كل تقدير فالروح الذى نفخ منها فى آدم روح مخلوقة غير قديمة، وهى مادة روح آدم، فروحه أولى أن تكون حادثة مخلوقة وهو المراد[١٨].

واستعملت كلمة الروح فى الدلالة على الملك الخاص، مثل قوله تعالى: ﴿ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ﴾ (النحل:١٠٢).

وهو جبريل عليه السلام، وأضيف إلى القدس وهو المطهر[١٩]. ومثل قوله تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴾ (الشعراء:١٩٣-١٩٤)، ومثل قوله تعالى: ﴿ يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ ﴾ (غافر:١٥).

وقد تطلق كلمة الروح على القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ﴾ (الشورى:٥٢).

﴿ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ﴾ يريد ما أوحى إليه من القرآن، لأن الخلق يحيون به فى دينهم كما يحيا الجسد بالروح[٢٠].

إن كلمة الروح من حيث ذاتها وردت على أنها مخلوقة من قبل الله سبحانه وتعالى، وقد تطلق على الملك والوحى والقرآن، وهى فى حقيقتها من أمر الله سبحانه وتعالى، وهذا يوضح خفاءها وغموضها، هذا على الوجه العام المتعارف عليه.

وقد يراد بها ـ زيادة على ذلك ـ القوة والثبات والنصرة التى يؤيد بها من شاء من عباده المؤمنين، كما قال تعالى: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ﴾ (المجادلة:٢٢)

وقد يراد بها الروح التى سأل عنها اليهود، وأكثر السلف بل كلهم على أن الروح المسئول عنها فى الآية[٢١]، ليست أرواح بنى آدم، بل هو الروح الذى أخبر الله عنه فى كتابه أنه يقوم يوم القيامة مع الملائكة، وهو ملك عظيم، فأجيبوا بأنه من أمر الله، وأنه الروح المذكور فى قوله: ﴿ يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴾ (النبأ:٣٨)، والروح المذكور فى قوله تعالى: ﴿ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ﴾ (القدر:٤).

ثم قد يراد به المسيح ابن مريم، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ ﴾ (النساء:١٧١).

وهذا كله بالنسبة لاطلاقات كلمة

الروح فى القرآن الكريم، وأما أرواح بنى آدم التى بها الحياة فيرى ابن القيم: " أنها لم تقع تسميتها فى القرآن إلا بالنفس[٢٢]، واستشهد ابن القيم لرأيه هذا بآيات قرآنية موجهة إلى الذات الإنسانية، وهى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ﴾ (الفجر:٢٧)، وقوله تعالى: ﴿وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ (القيامة:٢)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ (يوسف:٥٣) وقوله تعالى: ﴿أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ﴾ (الأنعام:٩٣)، وقال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ (آل عمران:١٨٥)، وأما فى السنة فجاءت بلفظ النفس والروح[٢٣].

النفس والروح فى السنة النبوية:

اختلف أهل الحديث والأثر فى مسألة النفس والروح. وهل هما شىء واحد أو شيئان مختلفان؟

ذهب فريق من أهل الأثر إلى أن النفس والروح شىء واحد، وذهب الفريق الآخر إلى أن الروح غير النفس.

الرأى الأول: قال جمهورهم: إن مسماهما واحد[٢٤]، وسندهم حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ: «**أن المؤمن ينزل به الموت ويعاين ما يعاين يود لو خرجت نفسه والله تعالى يحب لقاءه، وان المؤمن تصعد روحه إلى السماء فتأتيه أرواح المؤمنين فيخبرونه عن معارفه من أهل الدنيا**»[٢٥].

ويقول ابن القيم: فسميت النفس روحًا لحصول الحياة بها، وسميت نفسًا إما من الشىء النفيس لنفاستها وشرفها، وإما من تنفس الشىء إذا خرج، فلكثرة خروجها ودخولها فى البدن سميت نفسًا[٢٦].

الرأى الثانى: وهو رأى بعض علماء الحديث، وفيه يذهبون إلى أن الروح غير النفس، قال مقاتل بن سليمان: "للإنسان حياة وروح ونفس، فإذا نام خرجت نفسه التى يعقل بها الأشياء ولم تفارق الجسد، بل تخرج كحبل ممتد له شعاع، فيرى الرؤيا بالنفس التى خرجت منه. وتبقى الحياة والروح فى الجسد. فيهما يتقلب ويتنفس، فإذا حرك رجعت إليه أسرع من طرفة عين. فإذا أراد الله عز وجل أن يميته فى المنام أمسك تلك النفس التى خرجت، وقال أيضًا: إذا نام خرجت نفسه فصعدت إلى فوق فإذا رأت الرؤيا رجعت فأخبرت الروح، ويخبره الروح، فيصبح يعلم أنه قد رأى كيت وكيت[٢٧].

قال ابن عباس ـ رضى الله عنهما ـ: فى ابن آدم نفس وروح بينهما مثل شعاع الشمس، فالنفس التى بها العقل والتمييز، والروح التى بها النَّفَس والتحريك، فإذا نام العبد قبض الله نفسه، ولم يقبض روحه[٢٨].

والزمخشرى رفض هذا الرأى بقوله: لأن الله عز وجل علق التوفى والموت والمنام جميعًا بالأنفس[٢٩]. ويلاحظ فى قول الذين قالوا: بأن النفس غير الروح أنهم لا يعتمدون فى قولهم هذا على آيات قرآنية

صريحة ولا أحاديث نبوية. بل اعتمدوا على إرسال القول دون سند يؤيد وجهة نظرهم هذه.

وابن القيم يقول في هذه المسألة: إن الروح والنفس بمعنى واحد، ويقال فاضت نفسه وخرجت نفسه وفارقت نفسه، كما يقال خرجت روحه وفارقت(٣٠).

لم تردااللفظتان في آية واحدة لكي لا تحصل دلالة قاطعة على أن هناك فرقًا واختلافًا بين الكلمتين والاختلاف واقع في اللفظ فقط دون المعنى.

والإمام الغزالي يرى في المعنى العام لكلمة النفس أنه الجوهر القائم في الإنسان من حيث هو حقيقته، هذا الجوهر الذي يسميه الحكماء النفس الناطقة. و يسمية القرآن النفس المطمئنة والروح الأمري. ويسميه الصوفية القلب. والخلاف بين هذه الكلمات على حد تعبير الغزالي في الأسامي، والمعنى واحد لا خلاف فيه(٣١).

وبهذا يتضح أن كلمتي النفس والروح في الحقيقة.. واحد، وترد كل منهما بعدة معان بحسب الموقف الخاص بها. وتطلق كلمة النفس إذا كانت متصلة بالبدن، وأما إذا وجدت مجردة بدون البدن فتسمى بالروح لسموها وعلوها.

هذا ما ارتضاه الطحاوي في عقيدته: "فالتحقيق أن النفس تطلق على أمور، وكذلك الروح، فيتحد مدلولها تارة، ويختلف تارة، فالنفس تطلق على الروح. ولكن غالبًا ما يسمى نفسًا إذا كانت متصلة بالبدن، وأما إذا أخذت مجردة فتسمية الروح أغلب عليها(٣٢).

تعريف النفس والروح لغة واصطلاحًا:

إن البحث في أمر النفس والروح الإنسانية من الأمور والقضايا التي تعددت فيها الآراء ووجهات النظر، وكثرت فيها الأقاويل؛ لذا كان لزامًا عرض هذه الآراء الفلسفية والكلامية والصوفية، ثم بعد ذلك تعرض على الكتاب والسنة النبوية من خلال ابن قيم الجوزية، وذلك بهدف بلورة هذه التعريفات في ضوء المعايير القرآنية.

ومن المعلوم أن دراسة مسألة النفس والروح الإنسانية لم تكن من القضايا التي شغلت بال المفكرين المحدثين والمعاصرين فقط، بل هي أيضًا وجدت منذ وجد الإنسان على أرض المعمورة، ومن ثم حظيت النفس والروح الإنسانية بالدراسة في جميع الفلسفات اليونانية، والهندية، والإسلامية، والأوروبية، وسوف يتضح من خلال هذه المدارس أن أمر النفس والروح لم ينته بالباحثين إلى رأي واحد مجمع عليه، والسبب في هذا راجع إلى غموض الرؤية حول النفس، والروح، ولا يرتاب أحد في أنها موجودة، كما لا يشك في أنها مدركة، ومن خلال هذه النظرة المتفق عليها ذهب كل باحث إلى ذكر تعريف خاص به للروح الإنسانية.

أما الماديون فهم لا يعترفون إلا بالمادة وما ينجم عنها، ومن ثمَّ فالنفس عندهم

نتيجة ووظيفة للمادة، وفى الناحية المقابلة كان المثاليون يردون كل شىء إلى النفس، لأنها وحدها عندهم هى الحقيقة، وما عداها إنما هو صور وأوهام، وبين الماديين والمثاليين يقف المعتدلون من جمهور المسلمين.

ومن المعروف أن الروح شىء مفارق ومخالف للبدن، والإنسان أكثر من جسم حى، ففى الإنسان ركيزة أساسية تجعل منه كائنًا آخر، ألا وهى الروح. وبهذه الركيزة زود بطاقات من أبرزها طاقة المعرفة، وطاقة القوة، وطاقة الانسلاخ عن البدن وهى عاملة فكرها. فهو مخلوق ذو طبيعة مزدوجة فيه القدرة على الارتفاع إلى أقصى المدى حيث يكون الحق، وفيه أيضًا القدرة على الهبوط إلى الحضيض، وبتلك الركيزة (الروح) نرى الإنسان قادرًا على التفكير المعنوى والتفكير الحسى على حد سواء.

ومن أهم التعريفات التى قيلت فى النفس والروح الإنسانية:

النفس والروح فى معاجم اللغة العربية، ويراد بها هذه المعانى:

١ـ النفس: الروح.

٢ـ النفس: الدم، وإنما سمى الدم نفسًا لأن النفس تخرج بخروجه.

٣ـ النفس: يعبر بها عن الإنسان جميعه كقولهم: عندى ثلاثة أنفس. أى ثلاثة رجال.

٤ـ ونفس الشىء: ذاته يقال رأيت فلانًا نفسه، وجاءنى بنفسه[٣٣].

النفس والروح فى المعاجم الفلسفية:

الروح: ما به حياة الأنفس، وهو اسم للنفس لكون النفس بعض الروح، أو لكونها مبدأ الحياة العضوية والانفعالية. ولها فى الاصطلاح ستة معان:

١ـ الروح مبدأ الحياة فى البدن؛ فإن من شرط حياة هذا البدن سريان الروح فيه كسريان ماء الورد فى الورد[٣٤].

٢ـ الروح هو الريح المتردد فى مخارق الإنسان ومنافذه، وهى عند قدماء الأطباء جسم بخارى لطيف يتولد من القلب، وينتشر بواسطة العروق الضوارب فى سائر أجزاء البدن، ومنه الأرواح الحيوانية. وعند ديكارت وأصحابه[٣٥]: هى أجزاء لطيفة من الدم تذهب من القلب إلى الدماغ ثم تنتشر منه بواسطة الأعصاب فى سائر أجزاء البدن[٣٦]. نستنتج من هذه المقولة أن الروح جسم مادى لطيف ذو ثقل وأبعاد، وأنها غير ساكنة.

٣ـ الروح: هى اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان، الراكبة على الروح الحيوانى، نازلة من عالم الأمر، تعجز العقول عن إدراك كنهها وتلك الروح قد تكون مجددة، وقد تكون منطبعة فى البدن[٣٧].

٤ـ التعريف الرابع للروح قدمه أبوالبركات البغدادى، وهو معروف بمعارضته الشديدة لأرسطو والمدرسة المشائية، وتعريفه للروح الإنسانية فيه شىء من الاستقلالية برأيه، وهو يقول: النفس قوة حالّة فى البدن تفعل فيه وبه

ما تصدر عنه من الأفعال والحركات المختلفة الأوقات والجهات، بشعور ومعرفة مميزة لها بحسبها، ويحصل له بها كماله النوعى وتحفظه عليه[٣٨].

٥ـ عند المحققين من أئمة علماء الكلام وحجة الإسلام الإمام الغزالى، وأكثر الصوفية وجمهور الفلاسفة أنها جوهر مجرد -ليس جسمًا ولا جسمانيًا- متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا تعلق الجزء بالكل، ولا تعلق الحال بالمحل، إنه صادق باق بعد خراب البدن، مدرك للكليات و الجزئيات[٣٩].

٦ـ أما التعريف السادس للروح فيأتى من قبل أهل الفلسفة المادية: وهى عندهم أمر ثانوى بالنسبة للطبيعة، وكانت الروح عند الماديين القدماء أكبر جزء عقلى فى النفس تسيطر على الجسد كله. وفى القرنين السابع عشر والثامن عشر اعتبر بعض الماديين من أمثال هوبز، ولوك، الروح مجرد شكل للمعرفة الحسية، كذلك فإن المادية الجدلية لا ترد ما هو روحى إلى المحصلة البسيطة للإحساسات، كما ترفض تصور أنها شىء قائم مستقل عن المادة؛ فما هو روحى هو وظيفة المادة فى أعلى أشكالها العضوية[٤٠].

لقد شغلت دراسة النفس والروح الإنسانية جانبًا كبيرًا فى الفكر الإسلامى فاشتغل بها كل من ساهم فيه بنصيب أو أدلى فيه برأى.

من هنا كانت دراسة النفس والروح الإنسانية قاسمًا مشتركًا فى الفكر الإسلامى، فهى عند الصوفية، صوفية أهل السنة، وصوفية الفلاسفة، كما أنها عند المتكلمين وفلاسفة الإسلام، وإن كانت طريقة البحث -أى من ناحيتها النظرية والعملية، ومعالجة الموضوعات النفسية -تختلف لدى من تناولها، كل حسب اهتمامه وانشغاله بهذا العلم أو ذاك.

فعناصر وقواعد دراسة النفس والروح عند صوفية أهل السنة، تختلف عن عناصر وقواعد دراسة صوفية الفلاسفة، وذلك من بعض الوجوه. وكذلك اختلف المتكلمون عن غيرهم بقواعدهم العقلية فى دراسة النفس والروح، حتى الفرقة الواحدة، تعددت فيها وجهات النظر فى أمر النفس والروح.

النفس والروح عند المتكلمين:

عكف المتكلمون الأوائل على دراسة النفس والروح الإنسانية فى ناحيتها النظرية، ونلمس هذا من خلال بحوثهم الكثيرة، ويأتى هذا الكم الوفير فى بحوثهم النفسية والروحية نتيجة لكثرة الفرق الكلامية، وبالتالى كانت آراؤهم فى النفس والروح والحياة متضاربة ومتعددة.

لقد اختلف المعتزلة والأشاعرة فى الروح والنفس والحياة، وهل الروح هى الحياة أو غيرها؟ وهل النفس هى الروح أو بينهما فرق؟ وهل الروح جسم مادى أو جوهر روحى؟ ففريق ذهب إلى إنكار

النفس جملة، وقال لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسي.

ومال أبو الهذيل محمد بن العلاف[41]. إلى أن النفس عرض من الأعراض، وهي كسائر أعراض الجسم. وذهب الباقلاني[42]، ومن تبعه من الأشاعرة إلى أن النفس هي النسيم الداخل الخارج بالتنفس.

وذهب النظام إلى أن النفس جوهر ليست جسمًا ولا عرضًا، ولا لها طول ولا عرض ولا عمق، وهي الفعالة المدبرة.

وفريق آخر، منهم "جعفر بن حرب"[43] سكت عن هذه المسألة، وقال: "لا ندرى الروح جوهر أو جسم". وحجتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ (الإسراء: ٨٥).

وقال قائلون إن الحياة هي الحرارة الغريزية. وذهب فريق إلى أن الروح ليس شيئًا أكثر من اعتدال الطبائع الأربع.

وذهب الجبائي[44] إلى أن الروح جسم، وأنها غير الحياة، والحياة عرض، وأن الروح لا تجوز عليها الأعراض[45].

ولا بد في البداية من التساؤل عما إذا كانت هذه الآراء المختلفة التي قيلت في النفس الإنسانية من قبل المتكلمين، يمكن أن نسميها دراسات نفسية بالمعنى العلمي؟

قيل في هذه الدراسات: "وإنما هي في الحقيقة آراء وخواطر متناثرة غير متكاملة، لم تصل بعد إلى درجة النظرية العلمية القائمة على القوانين العلمية، كذلك نلاحظ فيها تأثير الأفكار الأجنبية، وعلى الأخص الأفكار اليونانية، التي انتشرت في العالم الإسلامي آنذاك[46]. وعلى الرغم من هذا فإنه يبدو أن المتكلمين درسوا النفس الإنسانية دراسة شبه شاملة لجميع قواها وصورها العملية بعدما درسوها من الناحية الغيبية، ومن الممكن أنهم في دراساتهم للنفس الإنسانية، وفي أقل تقدير، قد أرسوا الأساس لمن تلاهم لدراسة الإنسان، وذلك ملحوظ من خلال آرائهم في هذا الموضع متعدد الجوانب.

فمثلا في مسألة حقيقة النفس، هل هي جزء من أجزاء البدن، أو عرض من الأعراض، أو جوهر مجرد؟ ويلاحظ أنه حتى في القول الواحد كثرت وجهات النظر، وذلك يتضح عندما قالوا: بأن النفس جسم، واختلفوا في معنى الجسم وتعريفه، وهذا يؤدى إلى إعمال الفكر والتأمل في القول، وقبوله إذا كان صوابًا أو الإعراض عنه، بحثًا عما هو أقرب إلى الصواب والإحكام، وذلك ما يحتم على الباحث أن يعرض آراءهم في الجسم والنفس والروح.

مسمى الجسم عند المتكلمين:

من الأمور التي لابد من توضيحها قبل البدء في مناقشة الذين تصوروا النفس جسمًا ماديًا، الإشارة إلى مسمى الجسم في اصطلاح المتفلسفة والمتكلمين، فهو "أعم من مسماه في لغة العرب، وعرف

أهل العرف، فإن الفلاسفة يطلقون الجسم على قابل الأبعاد الثلاثة خفيفاً كان أو ثقيلاً، مرئياً كان أو غير مرئى، فيسمون الهواء جسماً، والنار جسماً والماء جسماً، وكذلك الدخان والبخار والكواكب، ولا يعرف فى لغة العرب تسمية شىء من ذلك جسماً البتة فهذه لغتهم[٤٧]، لأن الجسم فى لغة العرب هو البدن وهو الجسد كما قال غير واحد من أهل اللغة، فلفظ الجسم يشبه لفظ الجسد وهو الغليظ الكثيف، والعرب تقول: "هذا جسيم وهذا أجسم من هذا. أى: أغلظ منه. قال تعالى: ﴿وَزَادَهُۥ بَسۡطَةً فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِ﴾(البقرة:٢٤٧)، وقوله: ﴿وَإِذَا رَأَيۡتَهُمۡ تُعۡجِبُكَ أَجۡسَامُهُمۡۖ وَإِن يَقُولُواْ تَسۡمَعۡ لِقَوۡلِهِمۡۖ﴾ (المنافقون:٤).

ثم قد يراد بالجسم نفس الغلظ والكثافة ويراد به الغليظ الكثيف[٤٨]. وعندما ندرس الجسم هنا نريد به اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين، أى الجسم الطبيعى المعرّف بأنه: "جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة[٤٩]".

تصور المتكلمين للنفس:

وقف المتكلمون الأوائل فى دراستهم للنفس الإنسانية عدة مواقف، بين قول قائل بأنها مادة، آخر بأنها جوهر مجرد عن المادة، وقول ثالث ذهب إلى أنها عرض من الأعراض التى تطرأ على الجوهر، وكل منهم صال وجال؛ وأخذ يؤيد قوله بالأدلة والحجج والبراهين، غير أنه يجب عند بحث النفس والروح الإنسانية، أن لا يعزب عن أذهاننا طريقة أهل الكلام العامة فى إطلاق الأسماء، فهم يسمون القادر الحى: الإنسان، ويلقبون الكلام فى ذلك بأنه كلام فى الإنسان. وإن كان الحى من البهائم ليس بإنسان، ومرادهم هو الحى، إنساناً كان أو بهيمة، والمتفلسفون يسمونه نفساً، ويضعون الكلام فى ذلك فى النفس والعبارة تختلف دون المقصد[٥٠]. وفيما يلى آراء الفرق الكلامية فى تصورها للنفس.

أولاً: فرقة المعتزلة: لها عدة آراء فى تصورها للنفس الإنسانية، منها:

أ. بعض المعتزلة أنكر وجود النفس كجوهر روحانى مستقل عن البدن ومتميز عنه، بمعنى أن النفس والجسد يعبران عن شىء واحد وهو الإنسان، وهذا هو رأى أبوالهذيل، ومعمر، وهشام الفوطى، و النظام.

وبناءً على هذا، أنكروا الجواهر المجردة عن المادة لأنهم " قالوا: "لا جوهر إلا المتميز". أى: القابل للآثار الحسية، وما ذلك إلا لأنهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها[٥١]. لأن الجوهر الفرد عندهم هو العنصر الأول فى تكوين الأجسام. وأن الجسم عندهم ينتهى بالتجزئة إلى حد لا يقبل التجزئة والانقسام. ومن هنا قالوا: إن الإنسان عبارة عن هذه النية المحسوسة. ومن

أوضح الأمثلة على هذا التصور المادى ما ذهب إليه الأصم المعتزلى الذى قال: " لَسْتُ أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذى أراه وأشاهده"[٥٢]. وكان يقول: النفس هى هذا البدن بعينه لا غير، وإنما جرى عليها هذا الذكر على جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشىء. لا على أنها معنى غير البدن"[٥٣].

ويقول أبو الهذيل: إنه هذا الجسد الظاهر المرئى الآكل الشارب، وحياته غيره. ويجوز أن تكون الحياة عرضًا، ويجوز أن تكون جسمًا"[٥٤].

ويقول النظام: إنه الروح، وهو الحياة المشابكة لهذا الجسد، وأنه فى الجسد على جهة المداخلة، وهو جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد، وهو قوى حى عالم بذاته"[٥٥]، والمفهوم من قوله هذا أن الروح جسم لطيف وهى الحياة، وأنه فى الجسد على هيئة المداخلة والمساكنة.

ويتضح لنا هذا أكثر فى قوله: " إن روح الإنسان جسم لطيف، وهى أفضل ما فى الإنسان، وهى تشابك البدن بأجزائه وهو آلتها، والإنسان فى الحقيقة هو الروح، وليست العلوم والإرادات سوى حركات النفس"[٥٦].

فالنفس عند النظام، جسم لطيف نورانى مداخل للبدن على هيئة المساكنة، ويقول الدكتور عرفان عبد الحميد فى كتابه (الفلسفة الإسلامية): إن هذا التصور المادى المعتدل للنفس قال به بادئ الأمر النظام المعتزلى، وصار فيما بعد رأى الأكثرية من أهل السنة، وكذلك أخذ به الجوينى (المتوفى سنة ٤٧٨هـ) والرازى(المتوفى سنة ٦٠٦هـ) وابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨هـ) وابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١ هـ)"[٥٧]. وهذا عرفان، ما يدفع الباحث إلى أن يشير إلى رأى الحارث المحاسبى (المتوفى سنة ٢٤٣هـ) وهو الذى عاصر النظام، يقول المحاسبى فى الروح: "فما ظنك بالروح إذا كان هو المجذوب عن كل عرق ومفصل وأصل كل شعر وبشرة ، من أعلاه وأسفله وجميع بدنه"[٥٨]. وهذا القول يدل على أن الروح جسم لطيف منتشر فى البدن كله. وهو قول معتدل فى النفس الإنسانية، وبهذا يكون المحاسبى قد قال به. فإذا لم يكن قد سبق النظام، فإنه يعتبر تاريخيًا، موازيًا للنظام ومشتركًا معه فى هذا الرأى.

أما بالنسبة لمسمى النفس والروح عند النظام: أهما اسمان لمعنى واحد أم أن هناك اختلافًا بينهما؟

الظاهر أن الروح عند النظام هى جسم لطيف، وهى النفس، وزعم أن الروح حى بنفسه، وعلى هذا فالنفس والروح عند النظام اسمان لمعنى واحد، وهو ما تكون به الحياة وحقيقة الإنسان. وهذا ما ارتضاه ابن القيم من بعده فى أن النفس والروح بمعنى واحد. وذلك عندما قال: "أما الروح التى تتوفى وتقبض فهى روح واحدة، وهى النفس"[٥٩].

ولكن ما هو مفهوم العلاقة بين الروح

والجسد عند النظام؟

فى الواقع ليس هناك نص للنظام يوضح فيه هذه العلاقة صراحة، ولكن المفهوم من قوله، إن الروح هى الحياة المشابكة لهذا الجسد، وأنها فى الجسد على جهة المداخلة، وأنه جوهر واحد غير مختلف، وهو قوى حى عالم بذاته[٦٠]، أن هذه العلاقة التى بين الروح والجسد، ما هى إلا علاقة وحدة كلية تنفى عن نفسها فكرة الثنائية وهذا التعلق ليس ضعيفًا يسهل زواله بأدنى سبب.. وليس أيضًا تعلقًا فى غاية القوة بحيث إذا زال التعلق بطل المتعلق[٦١].

والنظام فى تعريفه للنفس حين قال: "إن البدن آفة عليه" يبدو متأثرًا إلى حد ما بالأفلاطونية المحدثة[٦٢] التى ترى: "أن البدن سجن للنفس، فهو أصل شقائها على هذه الأرض، وأصل نقائضها وشرورها[٦٣]. وبهذه النظرة نلمس أن النظام المعتزلى فى آرائه النفسية عمومًا أو غالبًا، يظهر عليه طابع الحسية من جهة، والروحانية الأفلاطونية من جهة أخرى.

ومن الذين تصوروا النفس جسمًا ماديًا: بشر بن المعتمر[٦٤] الذى قال فى الإنسان: "إنه هذا الجسد الظاهر والروح الذى تحيا به، وهما بمجموعهما حيان، وقال فى موضع آخر: إن البدن هو الحى بالروح، والروح هى الحياة، والإنسان هو البدن[٦٥]، وبشْر فى قوله هذا سائر على منهج النظام. وبالتالى تكون آراؤه هى نفس آراء النظام، وخاصة فى مفهوم العلاقة بين الروح والجسد، وذلك أن العلاقة التى بين الروح والجسد، ما هى إلا علاقة وحدة كلية تنفى عن نفسها فكرة الثنائية، وهذا واضح فى النص السابق عندما قال: "إنه هذا الجسد الظاهر والروح الذى يحيا به، وهما بمجموعهما حيان"[٦٦].

وهشام الفوطى ذهب مذهب بشر بن المعتمر فى الإنسان لكنه يزعم أن الجسد موات، والروح هو الفعال المدرك للأشياء، وهو نور من الأنوار[٦٧].

وإذا عدنا إلى العلاف المعتزلى: المتوفى سنة ٢٣٥ هـ، لدراسة الجوهر الفرد والجسم عنده، لاستيضاح رأيه فى حقيقة النفس، فإنه يبدو فى مسألة العلاقة بين الجزء الذى لا ينقسم وبين الجسم. وأنه مال للرأى عند أوائل المعتزلة أمثال أبى الهذيل الذى عرف الجسم بقوله: " هو ماله يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل.. وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء: أحدهما يمين، والآخر شمال، وأحدهما ظهر والآخر بطن. وأحدهما أعلى، والآخر أسفل، وأن الجزء الواحد الذى لا يتجزأ يماس ستة أمثاله، وأنه يتحرك ويسكن، ويجامع غيره، ويجوز عليه السكون والمماسة، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئًا من الأعراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع الستة هذه الأجزاء فإذا اجتمعت فهى الجسم، وحينئذ يحتمل ما وصفناه[٦٨].

وقد اعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع لأفراده"؛ لأن المتبادر منه أن الجسم توجد فيه هذه الأبعاد بالفعل وأنها مناط الجسمية، ولا شك أن الجسم ليس جسمًا بما فيه من الأبعاد بالفعل، لأن الخط قد يوجد فى الجسم بالفعل كما فى الكرة. وأن السطح لازم لوجوده لا لماهيته[٦٩].

ويعتبر العلاف أول مفكر إسلامى أدخل فكرة "الجزء الذى لا يتجزأ، فى المباحث الفلسفية. وهذا المذهب قد عرف من قبل فى الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية. فالمسألة فى بحثها -على هذا النحو - تبدو غريبة عن المناخ الفكرى الإسلامى السائد عند المعتزلة، وربما فيما بعد حبذت عند الأشاعرة، وهذه النظرية ترجع فى أساسها إلى مؤسسها الأول ليوسبس، والذى طورها من بعد ديمقريطس[٧٠].

أما عن كيفية نشوء الأجسام عند العلاف، فهو يرجع نشوء الأجسام وانحلالها إلى اتصال الذرات وانفصالها أثناء حركتها وسكونها، ويرجع وجود الذرات نفسها ووجود الحركة والسكون فيها إلى خالق خارج عنها. وهو الله، أما المفهوم عند ديمقريطس فى عملية نشوء الأجسام فذلك عن طريق تركيب الذرات الذى يؤدى إلى الوجود الذاتى للذرات فى العالم الطبيعى، وبهذا يتم التمييز بين النظرتين. فنظرة العلاف ميتافيزيقية، أما نظرة ديمقريطس فهى من حيث المضمون الفكرى نزعة مادية بمستواها التكوينى الوجودى، وبهذا يتضح أن النفس عند أبى الهذيل جسم مؤلف من جزء معين، ولا يكون هناك جسم إلا إذا تكون من جزءين، ودون ذلك يكون جوهر.

أما بالنسبة لمسمى النفس والروح، أهما اسمان لمعنى واحد أم أن هناك اختلافًا وفرقًا بينهما؟ وهل الروح هى الحياة أو غيرها؟ يرى أبو الهذيل أن النفس معنى غير الروح، والروح غير الحياة، والحياة عنده عرض، وزعم أنه قد يجوز أن يكون الإنسان فى حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة واستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا﴾ (الزمر:٤٢). وهذا ما وضحه القاضى عبد الجبار فى كتابه المغنى عندما قال: فالمراد عندنا أنه -أى أبى الهذيل -ذهب إلى أن الحى لا يكون حيًا إلا بعرض يحله وبروح تحصل فيه، وسماها جميعًا حياة، ولهذا قال: إن الحياة يجوز أن تكون عرضًا، ويجوز أن تكون جسمًا، وهذا خلاف فى العبارة، لأن الروح عبارة عن النفس المترددة فى مخارق الإنسان، ولذلك وصفها الله تعالى بالنفث والنفخ، وذلك من صفات الأجسام الدقيقة[٧١].

أما بالنسبة للتفرقة التى قال بها، وهى التى بين النفس والروح، فإنه لم يبين

نقاط الاختلاف، ولم يتسن العثور على نص يوضح هذا الاختلاف القائم بين النفس والروح بشيء من التفصيل. أما قوله :إن الإنسان قد يجوز أن يكون في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة، وهو يستشهد بالآية القرآنية السابقة، فإنه يمكن القول: إن المقصود من الآية الكريمة عند المفسرين، غير المعنى الذي قاله العلاف، فعلى سبيل المثال يقول الزمخشري في تفسيره لهذه الآية: ﴿الأنفس﴾ وتوفيها وإماتتها وهو أن يسلب ما هي به حية حاسة دراكة من صحة أجزائها وسلامتها لأنها عند سلب الصحة كأن ذاتها قد سلبت التي لم تمت في منامها": يريد ويتوفى الأنفس التي لم تمت في منامها: أي يتوفاها حين تنام تشبيهًا للنائمين بالموتى، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيۡلِ ﴾

(الأنعام:٦٠) .

حيث لا يميزون ولا يتصرفون، كما أن الموتى كذلك. "فيمسك" الأنفس التي قضى عليها الموت "الحقيقي: أي لا يردها في وقتها حية (ويرسل الأخرى) النائمة" إلى أجل مسمى" إلى وقت ضربه لموتها[٧٢].

ثانيًا: فرقة الأشاعرة في تصورها للنفس الإنسانية:

هناك دراسات وبحوث في النفس الإنسانية، لهذه الفرقة[٧٣]، من ناحيتها النظرية والعملية، وبالنسبة للناحية النظرية منها، فإنها في مجملها تندرج تحت رأي واحد، وهو أن النفس الإنسانية عبارة عن عرض من الأعراض التي تعرض للجوهر، وتوشك مصادرهم أن تخلو من الآراء الأخرى، التي قيلت في النفس الإنسانية من قبل فرقة المعتزلة وغيرهم، إلا أن إمام الحرمين يعد بحق القائل الأول - بين الأشاعرة - بروحية النفس وخلودها؛ فهي في رأيه جوهر روحي فالباقلاني[٧٤] ذهب إلى أن الروح عرض وهو الحياة. وما يدل على هذا قوله: "فكل شيء قرب عدمه وزواله، موصوف بذلك -أي بالعرض - وهذه صفة المعاني القائمة بالأجسام، فوجب وصفها في قضية العقل بأنها أعراض[٧٥]". فالروح عنده هنا عرض، لأنها صفة وقائمة بالجسم.

وقبل الدخول في الكلام على العرض عند الباقلاني لابد من البحث في المحدثات عنده، وصولاً إلى العرض.

لقد قسم الباقلاني المحدثات: إلى : جوهر، وجسم، وعرض.

وإذا كان العالم عند الباقلاني حادثًا وهو لا يخلو من أن يكون جسمًا مؤلفًا أو جوهرًا منفردًا أو عرضًا محمولاً[٧٦]"، وحيث إنه أقام مذهبه في حدوث العالم على هذه القسمة، فلابد من تناول الجوهر والجسم والعرض بالبحث والدراسة.

الجوهر: قسم الباقلاني المحدثات إلى: جوهر، وجسم، وعرض، وعرف الجوهر: " بأنه هو الذي يقبل من كل

جنس من أجناس الأعراض عرضًا واحدًا[٧٧]. وفى موضع آخر عرفه بأنه: الذى له حيز والحيز هو المكان، أو ما يقدر تقدير المكان على أنه يوجه فيه غيره[٧٨].

وهذا التعريف يتفق مع تعريفات المتكلمين القائلين بالجوهر الفرد، الذى ينتهى بالتجزئة إلى حد لا يقبل التجزئة والانقسام. ولكنه يختلف مع تعريف الفلاسفة له، بأنه ممكن موجود لا فى موضوع[٧٩]، والمراد بالموضوع محل يُقَوِّم الحال. فالمحل أعم من الموضوع، لأنه قد يكون مقومًا للحال كحلول الأعراض فى الجواهر. وقد لا يكون مقومًا للحال. كحلول الصورة فى الهيولى.

والمفارق للجسم إن تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس، وإن لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير بل تعلق به تعلق التأثير فهو العقل[٨٠]. وهذا القول من قبل الفلاسفة مبنى على قولهم بالمجردات من جهة، ونفيهم للجوهر الفرد من جهة أخرى.

أ.د يوسف محمود الصديقى

الهوامش:

(١) انظر: د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص١٧٤.
(٢) الزمخشري: تفسير الكشاف ج ١ص١٧٤.
(٣) المرجع السابق: ج ١ ص ٤٠٦.
(٤) المرجع السابق: ج٤ ص٥.
(٥) المرجع السابق: ج٢ ص١٩٦.
(٦) المرجع السابق: ج ٢ ص ١٩٦.
(٧) الطبرى :تفسير الطبرى ج٧ ص٥١٤.
(٨) المرجع السابق: ج١٦ص٥٣.
(٩) تفسير الكشاف ج٢ ص٢٢٢.
(١٠)المرجع السابق: ج٣ ص٢١٨.
(١١) الزمخشرى تفسير الكشاف ج ٤ ص ٢١٦.
(١٢) د عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، ص٥٥.
(١٣) الزمخشرى: تفسير الكشاف ج١ ص١٧٥.
(١٤) ابن القيم: كتاب الروح، ص٢١٧.
(١٥) الزمخشرى: تفسير الكشاف، ج ٢ ص٥٨٢.
(١٦) المرجع السابق:، ج ٣، ص٢٤١.
(١٧) محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج٢، ص٨٣.
(١٨) ابن القيم: كتاب الروح، ص٢١٠.
(١٩) الزمخشرى: تفسير الكشاف، ج ٢ ص٤٢٨.
(٢٠) المرجع السابق:جـ ٣، ص ٤٦٧.
(٢١) الزمخشرى: تفسير الكشاف جـ ٣، ص٤٦٧.
(٢٢) ابن القيم: كتاب الروح ص٢٠٧.
(٢٣) المرجع السابق:، ص٢٠٧.
(٢٤) ابن القيم: كتاب الروح، ص ٢٩٢، تحقيق: محمد الإسكندربلدا، طبعة: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢م.
(٢٥) صحيح مسلم: كتاب الذكر، حديث رقم ١٥.
(٢٦) ابن القيم كتاب الروح ص٢٩٢ (تحقيق محمد الإسكندربلدا)
(٢٧) المرجع السابق: ص٢٩٢.
(٢٨) ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ (الإسراء ٨٥) الزمخشرى تفسير الكشاب، ج ٣ ص٤٠٠.
(٢٩) المرجع السابق:، ج ٣ ص٤٠٠.
(٣٠) ابن القيم: كتاب الروح، ص٢٩٢.
(٣٢) انظر: الدكتور عبدالكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، ص٦١ -٦٢.
(٣٣) على بن على بن محمد الحنفي: شرح الطحاوية فى العقيدة السلفية، ج ٢ ص١٥٤ - تحقيق: الدكتور عبدالرحمن عميرة، طبعة: مكتبة المعارف -الرياض -سنة ١٩٨٢م.

(٣٤) ابن منظور: لسان العرب، ج٤٦ ص٤٥ طبعه دار المعارف مصر د. ت.

(٣٥) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٣، ص٢٦

(٣٦) للمزيد انظر: رينيه ديكارت: مقال عن المنهج ص ١٥٢، وما بعدها (ترجمة: محمود محمد الخضيرى مراجعة د. محمد حلمى طبعة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥، الطبعة الثالثة).

(٣٧) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٣ ص ٢٦.

(٣٨) الجرجانى: التعريفات ص ٩٩ طبعة الحلبى، مصر سنة ١٩٣٨م.

(٣٩) د. يحيى هويدى: دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص٢٥٨.

(٤٠) عبدالرحمن البرقوقى: الهدية السعيدية فى الحكمة الطبيعية ص ٢٠٨، طبعة المنار الإسلامية سنة ١٣٢٢ هـ.

(٤١) لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين: الموسوعة الفلسفية ص ٢٣١ إشراف: روزنتال ويؤدين، ترجمة سمير كرم، طبعة دار الطليعة بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٨١م.

(٤٢) العلاف: هو أبو الهذيل محمد بن العلاف. ولد سنة ١٣١ هـ، أو سنة ١٣٤ هـ، وتوفى عام ١٤٢/ م، وهو من أصل غير عربى ويعتبر من الطبقة السادسة من المعتزلة. (انظر د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج١، ص ٤٣٣ وما بعدها.

(٤٣) الباقلانى: هو القاضى أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلانى، من كبار متكلمى الأشاعرة ولد بالبصرة فى الربع الثانى من القرن الرابع الهجرى وكان قوى الحجة شديد الوطأة على المخالفين من المعتزلة والروافض والمجسمة، وغيرهم من الفرق المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة وتوفى فى بغداد عام ١٠١٣م (انظر: معجم أعلام الفكر الإنسانى، تصدير: د. إبرا هيم مد كور، ج١ ص ٨٤٩ -٨٥٦".

(٤٤) جعفر بن حرب: من المعتزلة والجعفرية هم أصحاب الجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب ظهر فى أيام المعتصم (انظر: ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج ١ص ٣٤".

(٤٥) الجبائى: هو أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى. ولقب الجبائى نسبة إلى جبا من أعمال خوزستان ولد عام د ٢٣٥ هـ وترأس مدرسة المعتزلة عام٢٦٧هـ وتوفى سنة ٣٠٣ هـ"انظر: د. أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام ص/٢٩٧، وما بعدها. ط: الرابعة سنة ١٩٨٢م.

(٤٦) الشريف الجرجان: شرح المواقف.، ج ٢ ص ٣٢٦ وما بعدها - وابن حزم: الفصل فى الملل والنحل ج٥ ص٧٤ والأشعرى: مقالات الإسلاميين ج ٢، ٢٩.

(٤٧) انظر د. نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا، ص ٢٤.

(٤٨) ابن منظور: لسان العرب، ج ١، ص ٦٢٤ الناشر: دار المعارف - مصر - دت.

(٤٩) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، ج ٣، ص ٤ ٣، طبعة: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣م.

(٥٠) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، ج ١ص ٣٦٦، والإيجى: المواقف بشرح الجرجانى، ج ٢ ص ١٩٣ طبعة إسطنبول.

(٥١) وذلك مثل قولهم: والذى نقوله أن الحى هو هذا الشخص، وقال فى موضع آخر: إن الإنسان هو الأجزاء المبنية دون البنية والصورة ولا يجرى هذا الإسم عليه إلا على ما كان من لحم ودم وإن لم يكن حياً (انظر: القاضى عبد الجبار: كتاب المغنى ج ١١٠ التكليف ص٣١٢، تحقيق: محمد على النجار، د. عبد الحليم النجار، الناشر: المؤسسة المصرية - مصر سنة ١٣٨٥هـ -١٩٦٥م.

(٥٢) الشريف الجرجانى: شرح المواقف، ج ٢، ١٩١.

(٥٣) القاضى عبد الجبار: المغنى، ج ١١، ص ٣١٠.
(٥٤) المصدر نفسه.
(٥٥) القاضى عبدالجبار: المغنى ج ١١ ص ٣١٠ (تحقيق محمد على النجار، د. عبدالحليم النجار) طبعة: الحلبى ١٣٨٥هـ.
(٥٦) حى عالم بذاته: أى أوجد نفسه، وهنا رد عليه القاضى عبد الجبار بقوله: فإن الإنسان لو كان حيًا بنفسه لوجب كونه مستحقًا لسائر الصفات التى يستحقها القديم لنفسه لأنه لا يجوز فى الشيئين أن يشتركا فى صفة من صفات النفس دون سائر صفات النفس" (انظر: المغنى: للقاضى عبدالجبار، ج١١، ص٣٢٣).
(٥٧) الشريف الجرجانى: شرح المواقف ج ٢ ص ٤٨١ .. ودى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص١١١ (ترجمة د. عبدالهادى أبو ريده. الطبعة الخامسة. طبعة مكتبة النهضة المصرية د. ت).
(٥٨) انظر: الدكتور عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية. ص ١٠٠ الطبعة الثانية سنة ١٩٨٤م. الناشر مؤسسة الرسالة بيروت.
(٥٩) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله ص ١٣٩، (تحقيق: عبد القادر أحمد عطا) الطبعة الرابعة سنة ١٩٨٥ الناشر دار الكتب العلمية -بيروت.
(٦٠) ابن القيم: كتاب الروح ص ٢٩٢ (تحقيق: ث. محمد الإسكندريلدا).
(٦١) القاضى عبد الجبار: المغنى، ج ١١، ص ٣٣٩.
(٦٢) الجرجانى: كتاب شرح المواقف ج ٢ ص٣٢٧.
(٦٣) الأفلاطونية المحدثة: أو مذهب الإسكندرانيين كما يسميها العرب لأنها انطلقت من الإسكندرية فى القرون الأولى للميلاد وهى وليدة أفكار أفلاطون القديمة ومؤسس هذا المذهب أمونيوس سكاس ومن أكبر مؤيديه تلميذه أفلوطين.
وربما عد مؤسس المذهب. وفلسفة أفلوطين هى مزيج من آراء أفلاطون. والرواقين. وفيلون. ومن الأفكار الهندية. والنسك الشرقى والديانات الشعبية المنتشرة آنذاك. فهى فلسفة تمتاز بعمق الشعور الصوفى والمثالية الأفلاطونية، أى تغلب عليها الناحية الذاتية بدلاً من الناحية الموضوعية. (انظر: د. محمد عبدالرحمن مرحبا: كتاب من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. من ص ٢١٧ إلى ٢٤٥، الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٣. الناشر: عويدات - بيروت)..
(٦٤) د محمد عبدالرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص٢٤١.
(٦٥) بشر بن المعتمر: له قصيدة تحتوى على أربعين ألف بيت ردّ فيها على جميع المخالفين له. توفى سنة ٢١٠ هـ. وهو الذى أحدث القول بالتوليد. (انظر: الشريف الجرجانى: شرح المواقف ج ٢ ص٤٨١" القاضى عبدالجبار: المغنى ج ١١ ص٣١٠.
(٦٦) المصدر السابق، ج ١١ ص٣١٠.
(٦٧) نفس المصدر.
(٦٨) القاضى عبد الجبار: المغنى ج ١١ ص ٣١٠.
(٦٩) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج ٢ ص د.
(٧٠) التفتازانى: شرح المقاصد ج١، ص٢٦٦.
(٧١) ديمقريطس: وجد فى القرن ٤٦٠ - ٣٧٠ قبل الميلاد. وهو فيلسوف مادى قديم.
(٧٢) القاضى عبد الجبار: المغنى ج ١١ ص ٣٣٨.

(٧٣) الزمخشرى: تفسير الكشاف ج ٣ ص ٤٠٠، الناشر: دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

(٧٤) فرقة الأشعرية: يعتبر مؤسسها الرسمى أبوالحسن على بن إسماعيل بن عبد الله إسحق بن سالم بن عبد الله بن موسى الأشعرى، ولد فى سنة ستين ومائتين من الهجرة فى البصرة وسكن بغداد إلى أن توفى بها وقد كانت هذه الفرقة منذ تأسيسها معارضة للمعتزلة بشتى اتجاهاتها. كما عارضت فى نفس الوقت خصوم المعتزلة من مشبهة ومجسمة ومرجئة.

إن أول ما نلاحظه من عقائد الأشعرية على العموم هو "التوسط بين الإفراط والتفريط" فإذا كانت المعتزلة والجهمية والرافضة قد عطلوا وأبطلوا، فقالوا: لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء ولا إرادة، وقالت الحشوية والمجسمة والمكيفة والمحددة، إن لله علمًا لا كالعلوم وسمعًا لا كالأسماع. والأشعرى بعد هذا انتقل إلى السلفية كما يروى ابن النديم بقوله: كان الأشعرى معتزليًا، ثم تاب من القول بالعدل، وخلق القرآن، فى المسجد الجامع بالبصرة، من يوم جمعة: رقى كرسيًا ونادى بأعلى صوته: من عرفنى فقد عرفنى ومن لم يعرفنى، فأنا أعرفه نفسى أنا فلان بن فلان، كنت قلت بخلق القرآن، وأن الله لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع (انظر: ابن النديم: الفهرست ص ٢٧١، طبعة مصر - سنة ١٣٤٨هـ ١٩٢٩م

وأبو الحسن الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة - ٩ -١٩٢ (تحقيق دكتورة فوقية حسين، طبعة دار الأنصار، مصر الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ١٩٧٧م.

(٧٥) (انظر: معجم أعلام الفكر الإنسانى، تصدير: د. إبراهيم مدكور ٨٤٩/١ وما بعدها).

(٧٦) الباقلانى: الإنصاف، ص١٧ (تحقيق: الإمام محمد زاهد الكوثرى. الطبعة الثانية. الناشر: مؤسسة الخانجى سنة ١٣٨٢ هـ -١٩٦٣م

(٧٧) الباقلانى: الإنصاف، مرجع سابق، ص١٧.

(٧٨) انباقلانى: التمهيد، ص٤١ (تحقيق محمود محمد الخضيرى والدكتور محمد عبدالهادى أبو ريده، طبعة دار الفكر، القاهرة، سنة ١٣٦٦هـ ١٩٤٧م.

(٧٩) الباقلانى الإنصاف، ص ١٦.

(٨٠) الشريف الجرجانى: شرح المواقف، ج ٢ ص ٣٤٠، صح ١٩٠.

(٨١) الشريف الجرجانى: شرح المواقف، ج٢،ص١٩٠.

الوجود والماهية

الوجود: هو تحقيق الشىء وتعينه خارج الذهن، ويسمى الوجود الحسى للأشياء، وللوجود بصفة عامة مستويات ودرجات فهناك الوجود الذهنى للأشياء كتصور الذهن لشىء معين قبل وجوده وذلك كما يفعل المهندس حال تصوره للعمارة قبل وجودها، فهذا وجود ذهنى، فإذا رسمها على الورق انتقلت من الوجود الذهنى إلى الوجود اللفظى، فإذا قام ببنائها خارجًا تحول وجودها إلى الوجود الحسى. وهذا ما أشار إليه أبو حامد الغزالى فى رسالته (معيار العلم).

ويرى ابن سينا أن لفظ الوجود لا يحتاج إلى تعريف أكثر من مجرد تصور الشىء فى الذهن، وليس هناك أكثر من مجرد تصور الشىء ذهنيًا حتى يُعرف وجوده به.

أما الماهية: فهى حقيقة الشىء المسئول عنها (بما هو) بمعنى: ما حقيقة الشىء، ما ماهيته، فهى كلمة تستعمل فى التعبير عن حقيقة الشىء المتصورة عقلاً بصرف النظر عن الوجود الحسى الخارجى لها. والأمورُ المتصورة فى الذهن لها مراتب وجودية يسأل عنها، فمن حيث هى مقولة فى جواب ما هو تسمى ماهية الشىء، ومن حيث تحققها فى الخارج الحسى وتعينها فيه تسمى حقيقة الشىء ووجوده، ومن حيث تميزها عن غيرها بخصائصها المميزة لها عن غيرها تسمى (هوية الشىء) ومن حيث توارد الصفات عليها تسمى جوهرًا، وقيل: إن ماهية الشىء ما به الشىء هو هو[١].

وأضاف الجرجانى فى شرحه على المواقف أن للماهية اعتبارات كثيرة، فتارة تستعمل مقيدة بشرط مخصص لها كماهية الإنسان المشروطة بمخصصات فرد بعينه فإنها تكون موجودة فى الخارج مقيدة بشرطها، وقد توجد بلا شرط مقيد كتصور العقل لماهية الإنسان المطلق عن كل قيد، وتسمى ماهية بلا شرط. وهذه لا توجد إلا فى الذهن بخلاف الماهية المقيدة بشرطها[٢]، واختلفت كلمة علماء الكلام فى علاقة الماهية بالوجود.

فيرى بعضهم أن الوجود والماهية كلمتان مقولتان بالاشتراك اللفظى على الوجود الواجب والوجود الممكن وأن الماهية هى نفس الوجود.

واختار هذا الرأى بعض المعتزلة أمثال أبى الحسين البصرى والملاحمى[٣]، وذهب آخرون إلى القول بأن الوجود مستقل عن الماهية زائد عليها وهو مقول بالاشتراك المعنوى على الواجب والممكن؛ وهذا رأى

أبى هاشم من المعتزلة وبعض الأشاعرة كالرازى[٤] .

وهناك رأى ثالث يقول : إن الوجود الإلهى فقط هو عين الذات فى حق الله تعالى ولا انفصال بينهما .

أما الممكنات فإن الماهية منفصلة عن وجودها ، ولها ماهيات زائدة على وجودها ، وأشار إلى ذلك ابن سينا فى الإشارات والتنبيهات[٥] .

أ.د. محمد السيد الجليند

الهوامش:

(١) التعريفات: للجرجانى.

(٢) المواقف: ٣/٢٦-٣٠، تطور المذاهب الاعتزالى بعد القرن الرابع الهجرى / محمد الكساسبة ص٩٥ : ١٠٠، مخطوط بدار العلوم.

(٣) الفائق: للملاحمى ص٤٦ عن رسالة محمد الكساسبة ص٩٦.

(٤) المغنى للقاضى عبد الجبار، ٥/٢٣٢، شرح الأصول الخمسة ص١٧٦.

(٥) الإشارات بشرح الطوسى ص١٤٠، وانظر تفصيلات فى: تطور المذهب الاعتزالى محمد الكساسبة ص٩٥-١٠٠ .

الوحى

الوحى فى لغة العرب :

أطلق العرب كلمة وحى على تصرفات شتى منها :

الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفى وكل ما ألقيته إلى غيرك . ويطلق الوحى على المكتوب وعلى الكتاب أيضا ، وفى حديث الحارث الأعور قال علقمة : قرأت القرآن فى سنتين، فقال الحارث : القرآن هين، الوحى أشد منه [1] أراد بالقرآن القراءة وبالوحى الكتابة والخط .

وأوحى إليه ألهمه ، وفى التنزيل العزيز ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ ﴾ (النحل: ٦٨) وفيه ﴿ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ﴾ (الزلزلة : ٥) أى إليها ، فمعنى هذا أمرها ، وأوحى "وفى التنزيل العزيز ﴿ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُواْ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ (مريم :١١) والوحى ما يوحيه الله إلى أنبيائه، وسمى الوحى إلى الأنبياء وحيا لأن الملك أسره على الخلق وخص به النبى ﷺ المبعوث إليه وكل إسرار يسمى وحيا ، وقال تعالى: ﴿ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ﴾ (الأنعام : ١١٢) أى يُسِرُّ بعضهم على بعض. ويكون الوحى للأمر والإشارة والإلهام والإلقاء فى القلب [2]

وفى المفردات فى غريب القرآن ورد أصل الوحى الإشارة الشريعة . ولتضَمُّن السرعة قيل : أمر وَحِىّ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح وبالكتابة . وقد حمل على ذلك قوله تعالى عن زكريا ﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُواْ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ (مريم: ١١)

فقد قيل رَمَزَ، وقيل، أشار وقيل كتب. وعلى هذه الوجوه ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ﴾ (الأنعام: ١١٢) وقوله " ﴿ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ ﴾ (الأنعام :١٢١) .

..... ويقال للكلمة الإلهية التى تلقى إلى أنبيائه وأوليائه وحى . وذلك أَضْرُبُ، حسبما دل عليه قوله ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ﴾ (الشورى: ٥١)

وذلك إما برسول بشاهد ترى ذاته ويسمع كلامه كتبليغ جبريل عليه السلام للنبى فى صورة معينة ، وإما

بسماع من غير معاينة كسمع موسى كلام الله، وإما بإلقاء فى الروع كما ذكر عليه السلام " إن روح القدس نفث فى روعى " وإما بإلهام نحو قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ (القصص: ٧) وإما بتسخير نحو قوله ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾ (النحل: ٦٨) وإما برؤية مناسبة كما قال عليه الصلاة والسلام " انقطع الوحى وبقيت المبشرات وعندما سئل عليه السلام عن المبشرات قال: الرؤيا الصالحة يراها الرجل أو تُرَى له "[٣] وسمع الكلام معاينة دل عليه قوله ﴿أَوْ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾ (الشورى: ٥١) وتبليغ جبريل فى صورة معينة دل عليه قوله ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ﴾ (الشورى: ٥١)

وما أرسل الله رسولا إلا وأوحى إليه، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٢٥) وأما الوحى إلى الحواريين فهو بواسطة عيسى عليه السلام، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا﴾ (المائدة: ١١١)

وأما الوحى إلى الملائكة فبواسطة اللوح والقلم كما قيل، وقوله ﴿وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ (فصلت: ١٢) فإن كان الوحى إلى أهل السماء فقط فالموحى إليهم محذوف ذكره، كأنه قال: أوحى إلى الملائكة لأن أهل السماءهم الملائكة .. وإن كان الموحى إليه هى السموات فذلك تسخير عند من يجعل السماء غير حى، ونطق عند من جعله حيا[٤].

ومن مجموع آيات القرآن التى تناولت مادة الوحى ندرك الآتى:

١ - الوحى إلى الأنبياء والمرسلين لتبليغ الخلق مراد الحق، وهو المشهور عند الإطلاق، ويطلق الوحى فى هذه الحالة على القول الموحى به وعلى عملية التبليغ من قبل الله وعلى الإلقاء فى القلب، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٤) وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أُنذِرُكُم بِٱلْوَحْىِ ۚ وَلَا يَسْمَعُ ٱلصُّمُّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ﴾ (الأنبياء: ٤٥) وقال تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ﴾ (طه: ١١٤)

٢ - الوحى إلى الأولياء والصالحين من غير المرسلين، كما فى قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ

ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴾(القصص : ٧). وقال تعالى: ﴿ إِذۡ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ ﴾ (طه: ٣٨)

وحديث الملائكة المستفيض مع مريم فى سورة آل عمران وسورة مريم، هو من هذا القبيل وبخاصة أنه كان قبل أن يكون المسيح عليه السلام موجودًا.

ويلحق بهذا حواريو المسيح الذين ألهمهم الله الإيمان به وبالمسيح عليه السلام فآمنوا وأعلنوا إسلامهم.

ومنه تعليم الله للخضر- عليه السلام - العلم اللدنى "وهو نور معرفة يقذفه الله فى قلب من شاء من خلقه قال تعالى:

﴿ فَوَجَدَا عَبۡدٗا مِّنۡ عِبَادِنَآ ءَاتَيۡنَٰهُ رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِنَا وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا ﴾(الكهف:٦٥).

٣- الوحى إلى الملائكة وذلك فى قول الحق سبحانه : ﴿ إِذۡ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمۡ فَثَبِّتُواْ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْۚ سَأُلۡقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلرُّعۡبَ فَٱضۡرِبُواْ فَوۡقَ ٱلۡأَعۡنَاقِ وَٱضۡرِبُواْ مِنۡهُمۡ كُلَّ بَنَانٖ ﴾(الأنفال:١٢)

٤- الوحى إلى السماء والأرض وذلك فى قول الحق سبحانه : ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي يَوۡمَيۡنِ وَأَوۡحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمۡرَهَاۚ ﴾ (فصلت : ١٢) وعن الأرض ورد قول الحق سبحانه: ﴿ إِذَا زُلۡزِلَتِ ٱلۡأَرۡضُ زِلۡزَالَهَا ۝١ وَأَخۡرَجَتِ ٱلۡأَرۡضُ أَثۡقَالَهَا ۝٢ وَقَالَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَا لَهَا ۝٣ يَوۡمَئِذٖ تُحَدِّثُ أَخۡبَارَهَا ۝٤ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوۡحَىٰ لَهَا﴾ (الزلزلة ١ -٥).

٥ - الوحى إلى بعض الحشرات، وذلك فى قول الحق سبحانه :﴿ وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ أَنِ ٱتَّخِذِي مِنَ ٱلۡجِبَالِ بُيُوتٗا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعۡرِشُونَ ﴾(النحل٦٨)

ويمكن القول : إن الله ألهم الطير المرسلة على أصحاب الفيل بما هو منوط بها وما أرسلت من أجله: قال تعالى : ﴿ وَأَرۡسَلَ عَلَيۡهِمۡ طَيۡرًا أَبَابِيلَ ۝٣ تَرۡمِيهِم بِحِجَارَةٖ مِّن سِجِّيلٖ ۝٤ فَجَعَلَهُمۡ كَعَصۡفٖ مَّأۡكُولِۭ ﴾(الفيل :٣ -٥)

صور أخرى من الوحى :

إذا كانت النصوص السابقة تعبر عن الدلالة اللغوية والشرعية للوحى الإلهى، فإن الوحى بالمعنى اللغوى قد ورد فى بعض آيات القرآن الكريم، مستندًا إلى الشياطين :

١- وحى شياطين الإنس والجن إلى بعضهم برفض النبوة والرسالة وعدم قبولها قال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّٗا شَيَٰطِينَ ٱلۡإِنسِ وَٱلۡجِنِّ يُوحِي بَعۡضُهُمۡ إِلَىٰ بَعۡضٖ زُخۡرُفَ ٱلۡقَوۡلِ

غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴾ (الأنعام :١١٢) .

٢ــ وحــى الشــيطان إلى الإنســان الفاسـد أو الفاسـق بتحـريم الحـلال أو تحليل الحـرام ومسـاندته حـال الجـدل بالباطـل، وذلـك واضـح فـى قـول الحـق سـبحانه :﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ ۗ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾ (الأنعام :١٢١) .

٣. ادعاء الوحى وذلك إخبار غيبى وقع فـى زمـن النبـوة ولا يـزال قائمـا حتـى الآن، بدءًا من مسيلمة الكذاب وتباعا بسـجاح والأسـود العنسـى وخالـد بـن نهيرة، وتبعهم فـى زعمهم هـذا : أحمد القاديـانى، ومحمـد علـى الشـيرازى اللـذين شـكلا القاديانيـة والبهائيـة بزعمهم الـوحى إليهم، قـال تعـالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَن قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ ۗ ﴾ (الأنعام : ٩٣)

الوحى التشريعى مقصور على الرجال

إذا كان الوحى بمعانيه المختلفة قد ورد فـى القـرآن بحـق طوائـف شـتى مـن الخلـق فـإن وحـى النبـوة والرسـالة قـد اقتصـر علـى الرجـال دون النســاء، ونصـوص القـرآن واضحة الدلالـة فـى هذا، قال تعالى بحق المرسلين السابقين على محمد ﷺ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ ۗ﴾ (يوسف:١٠٩) .

وقال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ ۚ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ﴾ (النحل: ٤٣) . وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ ۖ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (الأنبياء:٧)

وقال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ (الأنبياء: ٢٥) وعلى هذا انعقد إجمـاع المسـلمين علـى قصـر النبـوة والرسالة على الرجال دون النساء، ولهم فى ذلك وجوه من الحكمة قد ذكرت منفصلة فى غير هذا البحث[٥].

وعندما ادعت سجاح النبوة، عجب مـن أمرهـا أحـد أتباعهـا وقـال قولتـه المشهورة:

صارت نبيتنا أنثى نطوف بها
وأصبح أنبياء الله ذكرانا

ولم يخـالف فـى وحـى النبـوة مـن المسـلمين إلا بعـض علمـاء الأنـدلس المسـلمين، وقـد انتصـر ابـن حـزم لهذا وعقد له فصلا وبذل كل جهد لإقامة الـدليل علـى مـا ذهـب إليـه[٦]، وردُّ مـا ذهـب ميسـور ومسـتطاع فضـلا عـن مخالفتـه جمهـور المسـلمين، إلا أن

حرصه على التفرقة بين النبوة والرسالة وقولهُ بنبوة النساء دون إرسالهم، غير مقبول ومن الذين نص على نبوتهم السيدة / سارة، ومريم، وأم موسى، وامرأة فرعون.

وقد أغفل بعض النصوص التى تبطل نبوة هؤلاء، كما اعتمد على الانتقاء فى حديث: "كَمُل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا أربع" فأخذ من النساء مريم، وآسية، وترك من الحديث فاطمة بنت محمد، وخديجة بنت خويلد ولم يقل أحد بنبوتهم [(٧)].

صور الوحى الإلهى إلى الرسل.

عرف الإمام محمد عبده الوحى بقوله: إنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت.

ويفرق بينه وبين الإلهام بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلب على غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والخوف والسرور [(٨)].

والزرقانى فى مناهل العرفان قد جمع صور الوحى بعد تعريفه له قائلا " أما الوحى فمعناه فى لسان الشرع، أن يُعْلِمَ الله من اصطفاه من عباده كل ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرية خفية، غير معتادة للبشر ويكون على أنواع شتى:

" منه ما يكون مكالمة بين العبد وربه، كما كلم الله موسى تكليما " ومنه ما يكون إلهاما يقذفه الله فى قلب مصطفاه على وجه من العلم الضرورى لا يستطيع له دفعا ولا يجد فيه شكا، ومنه ما يكون مناما صادقا يجيئ فى تحقيقه ووقوعه كما يجيئ فلق الصبح فى تبلجه، ومنه ما يكون بواسطة أمين الوحى جبريل عليه السلام: وهو ملك كريم وفيه قيل قال تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴾ (التكوير ١٩-٢١).

وهذا النوع هو أشهر الأنواع وأكثرها، ووحى القرآن كله من هذا القبيل، وهوالمصطلح عليه بالوحى الجلىّ، قال الله فى سورة الشعراء:

قال تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴾ (الشعراء: ١٩٣ -١٩٥).

ثم إن ملك الوحى يهبط هو الآخر على أساليب شتى، فتارة يظهر للرسول فى صورته الحقيقية الملكية، وتارة يظهر فى صورة إنسان يراه الحاضرون ويستمعون إليه دون أن يعرفوه، وتارة يهبط على الرسول خفية فلا يرى. ولكن يظهر أثر التغير والانفعال على

صاحب الرسالة فيغط غطيط النائم، ويغيب غيبة كأنها غشية أو إغماء وما هى فى شيئ من الغشية والإغماء، إن هى إلا استغراق فى لقاء الملك الروحانى، وانخلاع عن حالته البشرية العادية، فيؤثر ذلك على الجسم فيغط ويثقل ثقلا شديدا، قد يتصبب منه الجبين عرقا فى اليوم الشديد البرد .

وقد يكون وقع الوحى على الرسول ﷺ كوقع الجَرس إذا صلْصَل فى أذن سامعه، وذلك أشد أنواعه، وربما سمع الحاضرون صوتا عند وجه الرسول كأنه دوى النحل، لكنهم لا يدركون منه شيئا . أما هو۔ صلوات الله وسلامه عليه ۔ فإنه يسمع ما يوحى إليه، ويعلم علما ضروريا أن هذا هو وحى الله دون لبس لا خفاء، ومن غير شك ولا ارتياب، فإذا انجلى عنه الوحى وجد ما أوحى إليه حاضرًا فى ذاكرته، منتقشا فى حافظته، كأنما كتب فى قلبه كتابة، والأدلة الشرعية على ما ذكرناه كثيرة [٩] .

وهذا الذى ذهب إليه الزرقانى مستمد من الآية الكريمة التى فى أواخر سورة الشورى فى قول الحق سبحانه : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴾ (الشورى : ٥١) وفى صحيح الإمام البخارى وغيره من كتب السنة أن الحارث بن هشام سأل رسول الله ﷺ " أحيانا يأتينى مثل صاصلة الجرس ۔ وهو أشد ه علىّ ۔ فيفْصِم عنى وقد وعيت عنه بما قال .وأحيانا يتمثل لى الملك رجلا فيكلمنى فأعى ما أقول " قالت عائشة : ولقد رأيته ينزل عليه الوحى فى اليوم الشديد البرد . فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقا"[١٠] .

يقول ابن خلدون : وهو يقرر ويفسر حقيقة الوحى " اعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصا فضلهم بخطابه، وفطرهم على معرفته وجعلهم وسائل بينه وبين عباده، يعرفونهم بمصالحهم ويحرضونهم على هدايتهم ... وكان فيما يلقيه إليهم من المعارف ويظهره على ألسنتهم من الخوارق والأخبار الكائنات المغيبة عن البشر التى لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله بواسطتهم، ولا يعلمونها إلا بتعليم الله إياها، قال ﷺ " ألا وإنى لا أعلم إلا ما علمنى الله "[١١] .

وعلامة هذا الصنف من البشر أن توجد لهم فى حال الوحى غيبة عن الحاضرين معهم مع غطيط كأنها غشى أو إغماء فى رأى العين وليست منها فى شئ، وإنما هى فى الحقيقة استغراق فى لقاء الملك الروحانى بإمكانهم المناسب لهم، الخارج عن مدارك البشر بالكلية، ثم يتنزل إلى

المدارك البشرية إما بسماع دوى من الكلام فيفهمه، أو يتمثل له صورة شخص يخاطبه بما جاء من عند الله، ثم يتخلى عنه تلك الحال، وقد وعى ما ألقى إليه، قال ﷺ - وقد سئل عن الوحى فقال: " أحيانا يأتينى مثل صلصلة الجرس وهو أشده على فيفصم عنى وقد وعيت ما قال وأحيانا يتمثل لى الملك رجلا فيكلمنى فأعى مما يقول"

ويدركه أثناء ذلك من الشدة والغط ما لا يعبر عنه ففى الحديث " كان بما يعالج من التنزيل شدة " وقالت عائشة رضي الله عنها: كان ينزل عليه الوحى فى اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقًا قال تعالى: ﴿ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً ﴾ (المزمل: ٥)

ولأجل هذه الحالة فى تنزل الوحى كان المشركون يرمون الأنبياء بالجنون " يقولون: له رئىُ أو تابع من الجن، وإنما لبس عليهم بما شاهدوه من ظاهر تلك الأحوال "[١٢] وعن كيفية التلقى من الملك ورد قول ابن خلدون "وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة، جسمانيتها وروحانيتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى، ليصير فى لمحة من اللمحات ملكا بالفعل، يحصل له شهود الملأ الأعلى فى أفقهم وسماع الكلام النفسانى والخطاب الإلهى فى تلك اللمحة، وهؤلاء هم الأنبياء - عليهم السلام - جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية فى تلك اللمحة، وهى حالة الوحى، فطرة فطرهم الله عليها وجبلة صورهم فيها، ونزههم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملا بسين لها بالبشرية من فهم يتوجهون إلى ذلك الأفق بهذا النوع من الانسلاخ متى شاء وبتلك القدرة التى فطروا عليها لا باكتساب ولا صناعة، فلذلك توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم، وتلقوا فى ذلك الملأ الأعلى ما يتلقونه، ..... - ثم يكون - الرجوع إلى المدارك البشرية، وفهمه ما ألقى عليه كله. كأنه فى لحظة واحدة بل قرب من لمح البصر، لأنه ليس فى زمان، بل كلها تقع جميعا، فيظهر كأنها سريعة، ولذلك سميت وحيا، لأن الوحى فى اللغة الإسراع "[١٣].

الفرق بين وحى النبوة ووحى الرسالة عند ابن خلدون.

"اعلم أن حالة الدوىّ هى رتبة الأنبياء غير المرسلين على ما حققوه.

والثانية وهى حالة تمثل الملك رجلا يخاطب، هى رتبة الأنبياء المرسلين، ولذلك كانت أكمل من الأولى "[١٤]

وهذا مبنى على القول بالتفرقة بين النبى والرسول.

الوحى كيفيته وصورة فى حياة الرسول - ﷺ.

قال ابن القيم وهو يذكر مراتب الوحى الثمانية:

إحداها : الرؤيا الصادقة وكانت مبدأ وحيه عليه السلام، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ولم يُبْنَ حكم شرعى على شئ من الرؤيا المنامية فى الإسلام .

الثانية : ما كان يلقيه الملك فى روعه وقلبه من غير أن يراه، كما قال النبى ﷺ : " إن روح القدس نفث فى روعى أن نفساً لن تموت حتى تستوفى كل رزقها، فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب، ولا يحملنكم استبطاط الرزق على أن تطلبوه بمعصية الله، فإن ما عند الله لا ينال إلا بطاعتة" (١٥).

الثالثة : أنه ﷺ كان يتمثل له الملك رجلاً فيخاطبه حتى يعى عنه ما يقول له . وفى هذه المرتبة كان يراه الصحابة أحيانا .

الرابعة : أنه كان يأتيه فى مثل صلصلة الجرس وكان أشده عليه فيلتبس به الملك، حتى إن جبينه ليتفصد عرقا فى اليوم الشديد البرد، وحتى إن راحلته لتبرك به إلى الأرض إذا كان راكبها، ولقد جاء الوحى مرة كذلك وفخذه على فخذ زيد بن ثابت، فثقلت عليه حتى كادت ترضها

الخامسة : أنه يرى الملك فى صورته التى خلق عليها . فيوحى إليه ما شاء الله أن يوحيه، وهذا وقع له مرتين كما ذكر الله ذلك فى سورة النجم .

السادسة : ما أوحاه الله إليه، وهو فوق السموات ليلة المعراج من فرض الصلاة وغيرها .

السابعة : كلام الله له منه إليه بلا واسطة ملك، كما كلم الله موسى بن عمران، وهذه المرتبة ثابتة لموسى قطعا بنص القرآن، وثبوتها لنبينا هو فى حديث الإسراء .

وقد زاد بعضهم مرتبة ثامنة، وهى تكليم الله له كفاحاً من غير حجاب وهى مسألة خلاف بين السلف والخلف(١٦) .

مظاهر الوحى وآثاره فى كلام الرسول ﷺ .

الرسول ﷺ تكلم بأساليب أربعة :

الأسلوب الأول : أوحى إليه به يقظة وحيا جليا وتلقاه ووعاه وأعاد قراءته على وجه السرعة وأُمِرَ أن لا يتعجل القراءة لأن الضامن له حفظا وجمعا وبيانا هو الله، قال تعالى : ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾ (القيامة : ١٦ - ١٩)

قال تعالى : ﴿ وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ ۖ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴾ (طه: ١١٤) .

وهذا الذى أوحى إليه به يقظة وتم التحدى به والتعبد بتلاوته هو القرآن، وهو المعجزة الدائمة الباقية إلى قيام

الساعة بحق الرسول محمد - ﷺ - وما بقيت آيات التحدى تقرأ فإن التحدى لا يزال قائما .

الأسلوب الثانى : ما أوحى به إلى الرسول - ﷺ - يقظة أو مناما ، وما ألقى فى قلبه متيقنا أنه كلام من ربه ، فنطق به عليه السلام على سبيل الإخبار عن ربه ، فى غير تَحدٍ ولا تكليف شرعى ، بل أخلاق وقيم وآداب يجب التحلى بها أو مواعظ يترقق القلب بها ، وكثيرا ما ترد مفتتحة بقول الرسول عليه السلام " أوحى إلىّ " " إن روح القدس " " يا عبادى .. " وليست هذه الأحاديث مما يتعبد به فى الصلاة ولا يتحدى بمثله فى الكلام ولا تحرم روايته بالمعنى ...

الأسلوب الثالث : ما كان وحيا فى معناه ، ولفظا نبويا فى مبناه وهو ما يعرف بالحديث النبوى الشريف ، ذكره عليه السلام للبيان أو التخصيص أو الإضافة أو الإجابة على سؤال سائل - ومرادنا بهذا القسم السنة القولية وأما السنة الفعلية والخصائص والشمائل فليست مما أوحى به بل هو مما فطر عليه والتزم به باعتباره القدوة والأسوة الحسنة .

الأسلوب الرابع : ما تكلم به عليه السلام بحكم بشريته مما يتعلق بالطعام ، والشراب ، والنوم ، واليقظة ، والأمور العادية والحياة الزوجية فى غير ما يتعلق به تشريع ولا تبنى عليه أحكام شرعية .

وقد أدرك الصحابة الفرق بين النص المتعبد به ، وبين النص الذى يليه فى المنزلة والالتزام وبين النص الصادر من رسول الله والمنسوب إليه ، وبين الكلام الدنيوى الذى لا تبنى عليه أحكام ولا يتعلق به حلال ولا حرام

وجمهور المسلمين على أن السنة وحى إلهى ، قال تعالى : ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ (الجمعة:٢) فالكتاب هو القرآن الكريم ، والحكمة هى السنة النبوية المطهرة .

وفى الحديث : " ألا إنى أوتيت القرآن ومثله معه ألا يوشك رجل ينثنى شبعاناً على أريكته يقول : عليكم بالقرآن ، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه ، ألا لا يحل لكم لحم الحمار الأهلى ، ولا كل ذى ناب من السباع ألا لقطة من مال معاهد إلا أن يستغنى عنها صاحبها ، ومن نزل بقوم فعليهم أن يقروهم ، فإن لم يقروهم ، فلهم أن يعقبوهم بمثل قراهم "(١٧) .

وفى التعليق على هذا الحديث قيل : وهو حديث نبوى جامع يفيدنا ما يلى :

١- أن السنة وحى أوتيه النبى - ﷺ - مع القرآن .

٢ـ التشنيع على من يقتصر على القرآن ويرفض السنة .

٣ـ أن هناك أموراً تنفرد السنة ببيان أحكامها ومن ذلك :

أ. تحريم لحم الحمار الأهلى وكل ذى ناب من السباع

ب . تحريم لقطة المعاهد، فيجب الاحتفاظ بها لصاحبها

جـ . وجوب إكرام الضيف وإباحة مطالبته من نزل عندهم بحقه فى الكرم وكل هذه أمور لم ترد فى القرآن الكريم نصاً، بل جاءت إحالة بمثل قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ (الحشر : ٧)

ومن هنا كانت واجبة الإتباع كالقرآن لأنها وحى مثله (١٨)

وقد ذهب جمهور المسلمين إلى أن كل صور الوحى إلى الرسول - ﷺ - عدا الوحى الجلىّ فى اليقظة هى من السنة أو الحديث القدسى (١٩)

الإيمان بالوحى الإلهى من فروض العين:

النبوة والرسالة لا تثبت إلا بوحى إلهى، والنبوة والرسالة يثبت أمرهما بالدلائل المصدقة لهما الدالة على ثبوتهما، وآثار الوحى إلى المرسلين منها ما توفر العلم به ومنها ما لم يتوفر العلم به .

وما لم يتوفر العلم به تفصيلا وهو علم أمره إجمالا، فقد أشار إليه القرآن، كما فى حديث القرآن عن صحف إبراهيم وصحف موسى والإشارة إلى قليل مما ورد فيها، كما ذكر القرآن أن يوسف عليه السلام قد جاء بالبينات، وإشارات القرآن إلى قليل من معالم دعوة يوسف واضحة فى السورة المسماة باسمه، وأما هذه البينات جملة وتفصيلا فلم تجمع فى كتاب واحد، سمى باسمه .

وأما ما علم أمره تفصيلا مسماه، فما نص عليه القرآن الكريم، قال تعالى : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ ﴾ (المائدة :٤٤) وقال بحق داود عليه السلام ﴿ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴾ (النساء :١٦٣) وقال بحق المسيح عليه السلام ﴿ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ﴾ (المائدة: ٤٦) وقال بحق محمد ﷺ ﴿ وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ ۚ ﴾ (الأنعام : ١٩)

والمسلم مطالب بالإيمان بأسماء الكتب الثلاثة الأول، غير مطالب بمضمونها، وبخاصة أن نصوص القرآن

واضحة الدلالة فى النص على وقوع التصرف فى المضمون، نتيجة جهل المتلقين وخيانة الناقلين قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾﴾ (البقرة : ٧٨ -٧٩)

وكل ما بقى من هذا السابق تنزل على المرسلين قبل محمد - ﷺ - إن كان موافقا للقرآن فهو بقية من حق أغنانا عنها القرآن، وإن كان مخالفا للقرآن، فما كان لنا أن ندع القرآن إلى غيره من الكتب .

ولم يبق من كلمة لله محفوظة بحفظ منزلها إلا القرآن الكريم، الذى تعهد الله بحفظه بعهود تتعلق به تبلغ حدا فى الكثرة وبصيغ لم ترد بحق غيره .

ومن هذه العهود (الجمع - التمكين من قراءته - بيانه للناس - حفظه - عجز الإنس والجن عن الإتيان بمثله - عجز الآلهة المزعومة عن إنزال مثله - الدعوة إلى التدبر كسبيل للدلالة على ألوهية مصدره) .

وآيات القرآن فى هذا تبلغ حدًا فى الكثرة .

وأما صيغ العهد بحفظه فقد وردت بضمائر العظمة، وذلك فى قول الحق سبحانه: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ (الحجر: ٩) فاسمية الجملة، ونا الجمع، والتوكيد بنحن، وتكرار ضمير المعظم نفسه، والجمع فى قوله (لحافظون)، مع التوكيد باللام، كل هذا يبين مدى رعاية الله وعنايته بحفظ هذا القرآن الكريم .

أ.د . بكر زكى عوض

الهوامش:

(١) الحديث : لم أقف عليه فى كتب السنة، ولعله فى كتب الترجمة والسير، وكان الأولى أن يقول : والأثر . لأنه أوسع دلالة من الحديث .

(٢) لسان العرب مادة وحى ج٦/٤٧٨٧، ٤٧٨٨ مختصر .

(٣) الحديث : سند الشهاب ١١٥١، التمهيد لابن عبدالعزيز ٢٨٤/١.

(٤) المفردات فى غريب القرآن بتصرف مادة (وحى) ٥٣٨ / ٥٣٩ .

(٥) دعوة الرسل بين الكتاب المقدس والقرآن الكريم ٢٧ -٢٩.

(٦) الفصل جـ٥ـ١٢ـ١٤.

(٧) راجع تفصيل ذلك فى دعوة الرسل بين الكتاب المقدس والقرآن الكريم ٢٦ـ ٢٩.

(٨) رسالة التوحيد ٨١.

(٩) مناهل العرفان ٦٣/١، ٦٤.

(١٠) الحديث : مسلم ك الفضائل /٨٧، جم٦/١٥٨، والبخارى ٢/١، ٣.

(١١) البخارى ك بدء الوحى ٣/١.

(١٢) مقدمة ابن خلدون ٤٠٥/١، ٤٠٦.

(١٣) مقدمة ابن خلدون ٤١٥/١، ٤١٦ بتصرف يسير .

(١٤) المرجع السابق ٤١٦ .

(١٥) الحديث مسند الشهاب ١١٥١، سنة ٣٠٤/٤ التوحيد ٢٨٤/١.

(١٦) الرحيق المختوم ص ٦٤، ٦٥ نقلا عن زاد المعاد ١٨/١.

(١٧) مسند أحمد رقم ١٧١٧٤، وأبو داود فى السنن ٤٦٠٤ والبيهقى فى السنن ٣٣٢/٩ وانظر الدراسة المتصلة حول هذا الحديث فى الموسوعة الحديثية ـ مسند الإمام أحمد جـ ٢٨، ٤١ـ٤١٣ .

(١٨) شذرات من علوم السنة ٢٥، ٢٤ .

(١٩) المرجع السابق.

مراجع للاستزادة:

١- أبو هاجر. محمد السعيد زغلول آل بسيونى: موسوعة أطراف الحديث النبوى ط دار الفكر – بيروت – لبنان ط١ ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.

٢- أحمد بن حنبل (الإمام): مسند أحمد بن حنبل. الموسوعة الحديثة. مؤسسة الرسالة ط١ ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

٣- ابن العربى: أبو بكر محمد بن عبد الله أحكام القران . ط دار الفكر العربى جـ٣ . ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، أحكام القرآن – ط دار الكتب العلمية . بيروت – لبنان ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

٤- ابن حزم . أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الفصل فى الملل والأهواء والنحل. مكتبة السلام العالمية ط مطبعة صبيح، سنة ١٣٤٨هـ.

٥- ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ط مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٦م. الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر.

٦- ابن كثير: أبو الفداء عماد الدين بن كثير تفسير القرآن العظيم. ط مكتبة الإيمان. المنصورة. ط١.

٧- ابن منظور: لسان العرب ط دار المعارف.

٨- إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا ط الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٦م.

٩- البخارى: محمد بن إسماعيل التجارى صحيح الإمام البخارى ط دار الفكر.

١٠- البجـوري: إبـراهيم البيجـوري (شـيخ الإسـلام) شـرح البيجـوري علـى الجـوهر ط إدارة المعاهـد الأزهريـة ١٣٩٨هــ/١٩٧٨م.

١١- البيهقي السنن الكبرى، تصوير بيروت.

١٢- الترمذي: سنن الترمذي ط مصطفى الحلبي .

١٣- التوحيدي: أبـو حيـان محمـد بـن يوسـف الشـهير بـأبي حيـان تفسـير البحـر المحـيط ط ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م. دار الفكـر العربي. بيروت.

١٤- الرازي مفتاح الغيب ط٣ دار إحياء التراث العربي. بيروت.

١٥- الراغب الأصفهاني أبو القاسـم بـن محمـد المعروف بالراغب الأصفهاني. دار إحيـاء التـراث العربـي. ببيروت. لبنـان ط١ ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

١٦- الزرقاني: محمد عبد العظيم الزرقـاني. مناهـل العرفـان فـي علوم القـرآن نشـر مكتبة زهـران – الدراسـة ط عيسـى الحلبي ط٣.

١٧- الزمخشري أبو القاسم جاد الله محمود بن عمـر الكشـاف عن حقـائق التنزيـل وعيـون الأقاويل ط دار المعرفة بيروت.
الشهرستاني: أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهر ستاني مؤسسة الحلبي القاهرة ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م.

١٨- الطحاوي: ابن أبي العز الحنفي شرح العقيدة الطحاوية ط ٨ ١٤٠٤هـ/١٩٨٤ ط المكتب الإسلامي ببيروت.

١٩- القرطبي: أبو عبد الله أحمد الأنصاري تفسير القرطبي. ط دار الريان للتراث.

٢٠- القيس: أبو طالب المكي القيس الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحجمها . ط مؤسسة الرسالة. ببيروت. الطباعة الثانية ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٢١- سهيل زكار (دكتور) تعريب وتقديم. المعجم الموسوعي. ط دار الكتاب العربي.

٢٢- عبد العزيز سيد الأهل من الأشباه والنظائر في القرآن الكريم. ط وزارة الأوقاف. الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ/١٩٨٠م.

٢٣- د. بكر زكي عوض المدخل إلى علم مقارنة الأديان . ط وزارة الأوقاف . الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م دعوة الرسل الكتاب المقدس والقرآن الكريم . مكتبة رشوان ط١ ١٩٩٣م.

٢٤- مجمع اللغة العربية . معجم ألفاظ القرآن الكريم ط ٢ الهيئة المصرية العامة ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.

٢٥- محمد الأحمدي أبو النور (دكتور) . شذرات من علوم السنة، وزارة الأوقاف ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٢٦- محمد عبده (الأمام) رسالة التوحيد . مكتبة الأسرة ٢٠٠٥م.

٢٧- محمد علي (مولانا) دين الإسلام نظرة جديدة إلى الإسلام، ط الزهراء للإعلام العربي ط١ ١٤١٤هـ/١٩٩٥م.

٢٨- مسلم . صحيح مسلم ط عيسى الحلبي.

الوعد والوعيد

الوعد والوعيد لغةً:

جاء في المعجم الوسيط عن المعنى اللغوى للوعد والوعيد ما يلى: وعدهُ الأمر، وبه وعدهُ وعدًا، وعِدةً، ومَوعِدةً، وموعودًا: منَّاهُ به: وفلانًا الشَّرُّ وبه وعيدًا هدده به، وأوعد فلانًا: وعده، وواعده تهدده. ، وواعد فلانًا الوقت والموضع: عاهده على أن يوافيه فى وقت معين، وفى موضع معين. ووعد فلانٌ فلانًا: أوعده... توعده: تهدده. الموعدُ: الوعْد، والموعد مكانه وزمانه والموعد: العهد والجمع مواعد. أما الموعود: فهو اليوم الموعود = يوم القيامة. والميعاد: المواعدة، والميعاد وقت الوعد وموضعه، والوعيد: يوم الوعيد = يوم القيامة[1]، هذا هو المعنى اللغوى للوعد والوعيد.

الوعد والوعيد اصطلاحًا:

من حيث المعنى الاصطلاحى للفظين، نجد أن الوعد يُقصد به إيصال الخير ودفع الضرر، والوعيد الغرض منه إيصال الضرر... وقد ارتبط هذان المصطلحان بأهم قضايا العقيدة (علم الكلام) وبخاصة عند جماعة المعتزلة.

جاء فى "شرح الأصول الخمسة" ما يلى:

الوعد: كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير، أو دفع ضرر عنه فى المستقبل، ولا فرق بين أن يكون مستحقًا، وبين أن لا يكون كذلك. ألا ترى أنه كما يقال: إنه تعالى وعد المطيعين بالثواب، فقد يقال وعدهم بالتفضل، مع أنه غير مستحق.

وأما الوعيد: فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه فى المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسنًا مستحقًا وبين أن لا يكون كذلك؛ ألا ترى أنه كما يقال: إن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب، قد يقال توعد السلطان الغير باتلاف نفسه، وهتك حرمه، ونهب أمواله، مع أنه لا يستحق ولا يحسن[2].

والحديث عن الوعد والوعيد، حديث عن استحقاق الإنسان لثواب الله على طاعة العبد له سبحانه، ومعاقبة العبد على معصيته لأوامر الله ونواهيه.

وهناك من قال: إن الوعد والوعيد واجبان على الله، وأن العبد ينالهما كحق من حقوقه على خالقه.

وهناك من قال: ليس ثمة وجوب على الله فى مسألة الوعد والوعيد، وإن كان النزاع بين المدارس الكلامية قائمًا على أشده – فيما نرى– بالنسبة للوعيد لا إلى الوعد الذى اختلفت المدارس الكلامية فيه اختلافات كبرى مثل: هل الخلاف فى الوعيد

جائز أم لا؟ لكن تظل قضية عقاب العاصى (الوعيد) قضية أساسية وهامة عند المعتزلة حتى لا يطمئن العصاة إلى عفو الله فيتمادوا فى ارتكاب المعاصى وتجاوز حدود الله.

فالثواب -عندهم- حق على الله تعالى للمطيع، فلو لم يفعله تعالى، للحقه ذم لوجوبه، فلابد من أن يفعله وإلا كان فى حكم الظالم. والعقاب حق له على "العاصى"، فله أن يعفو عنه كما له أن يستوفيه. وسبيله سبيل ما لنا من الدين على الغريم: إنَّ لنا أن نُبَرِّئَهُ، وإنَّ لنا أن نستوفيه، فإذا أورد النص أنه تعالى يختار أن يُعاقب، قضينا به[٣].

لقد ورد ذكر "الوعد والوعيد" فى غير موضع من آيات الذكر الحكيم، الأمر الذى جعل المتكلمين يهتمون بفحص قضية الثواب والعقاب كأصل من أصول الدين.

إن أصل التوحيد يلزم عنه العدل الإلهى، والعدل الإلهى يعنى - بطبيعة الحال- إعطاء كل ذى حق حقه، ومن هنا كانت آيات الذكر الحكيم تنص على أن: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (فصلت:٤٦).

ومن جملة الآيات التى تدل على الوعد نجد: ﴿ جَنَّٰتِ عَدْنٍ ٱلَّتِى وَعَدَ ٱلرَّحْمَٰنُ عِبَادَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ وَعْدُهُۥ مَأْتِيًّا﴾ (مريم:٦١)، وقال تعالى: ﴿ ثُمَّ صَدَقْنَٰهُمُ ٱلْوَعْدَ فَأَنجَيْنَٰهُمْ وَمَن نَّشَآءُ﴾ (الأنبياء:٩)، وقال: ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ (الأنبياء:٣٨) كذلك: ﴿ هَٰذَا يَوْمُكُمُ ٱلَّذِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴾ (الأنبياء:١٠٣)، وكذلك: ﴿ كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ ۚ وَعْدًا عَلَيْنَآ ۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴾ (الأنبياء:١٠٤)، ﴿ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (الحديد:١٠) وجاء كذلك: ﴿ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَآ ﴾ (الكهف:٢١).

أما الآيات الدالة على الوعيد، فنجتزئ منها قول الحق: ﴿ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (المائدة:٣٣)، ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ (الزلزلة:٨) وكذلك: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا ﴾ (النساء:٩٣) وقال تعالى: ﴿ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ﴾ (الانفطار:١٤ -١٦).

على أن هذا الأصل أو المبدأ يتعلق بالمستقبل مع التأكيد على أن وعد

الله ووعيده واقعان عندهم لا محالة، لأن الله لا يخلف وعده، ولا يبدل لديه القول: ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ (ق:٢٩). ولأن الخُلْفَ لون من ألوان الكذب، ومن المحال أن يخلف الله وعده لأنه سبحانه لا يكذب، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. إن من المحال أن يقول الله سوف أفعل ثم لا يفعل؛ لأن "البَدَاءَ" على الله محال، "إن الخلف ربما يكون كذبًا بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله، وربما لا يكون كذبًا بأن يخبر عن عزمه على الفعل ثم لا يفعله، ولهذا لما استحال العزم على الله تعالى، لم يكن الخُلف فى حقه إلا كذبًا، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا"[٤].

هذا الأصل مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالعدل الإلهى الذى يتفرع عنه حرية الإنسان ومسئوليته عن أفعاله من حيث اختياره لها بمعزل عن الإرادة والقدرة الإلهيتين.. هذا هو موقف المعتزلة التى ترى أن الإنسان خالق أفعاله على الحقيقة وأنه مسئول عنها مسئولية كاملة ما دامت تدخل فى دائرة إرادته وعلمه وقدرته واستطاعته[٥]. إن حرية الإنسان ومسئوليته يتبعهما استحقاق الإنسان للثواب والعقاب إن الله لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلفهم ويعلمهم صفة ما كلفهم، ويدلهم على ذلك، ويبينه لهم ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة وأنه إذا كلف المكلف، وأتى بما كلف على الوجه الذى كلف، فإنه يثيبه لا محالة"[٦]؛ لهذا جاء مبدأ "الوعد والوعيد" الذى نادت به المعتزلة. لقد أكدت المعتزلة عدم جواز "الخلف" لها فى الوعد ولا فى الوعيد..." فلو جاز الخلف فى الوعيد لجاز فى الوعد، لأن الطريق فى الموضعين واحدة. فإن قال فرّق بينهما لأن الخلف فى الوعيد كرم وليس كذلك الوعد، قلنا: (المعتزلة) ليس كذلك، لأن الكرم من المحسنات والكذب قبيح بكل وجه، فكيف تجعله كرمًا أو يقول: إن الله تعالى وعد وتوعد، ولا يجوز عليه الخلف والكذب، ولكن يجوز أن يكون فى عمومات الوعيد شرط واستثناء لم يبينه الله تعالى، والكلام لا يبين مراده، لأن ذلك يجرى مجرى الإلغاز والتعمية وذلك لا يجوز على القديم تعالى[٧]، ويضيف القاضى عبد الجبار: إن ذلك الخلف "لو جاز فى عمومات الوعيد، لجاز فى عمومات الوعد، بل فى جميع الخطاب من الأوامر والنواهى، والمعلوم خلافه[٨]، وفى هذا نقرأ قول الحق: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ ﴾ (الرعد:٣١)، وقال تعالى: ﴿ وَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ ﴾ (الحج:٤٧).

أما بالنسبة للمرجئة فنجد أنها

جهرت بالقول: "بأنه لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة" أى أنها:

أ ـ فصلت بين الإيمان وبين العمل.

ب ـ أنها أرجأت (= أجلت) الحكم بالنسبة لمرتكب الكبيرة (أو حتى الصغيرة) إلى الله سبحانه.

هذا فحواه أنها تؤمن بأن الله إن شاء عذب المذنب، وإن شاء عفا عنه، ولا يسأل سبحانه عن ذلك. وترتب على هذا أن المرجئة توقفت عن تجويز الخلاف فى الوعيد فلم تُدْل برأى حاسم وفوّضت الحكم فى النهاية إلى الله سبحانه.

لقد آمنت بأن العذاب الذى توعد الله به العاصين يدل على العدل الألهى، ومن ثم فإن الله العادل مما يختص به سبحانه أن يتصرف فى عدله أينما شاء، وكيفما شاء. لهذا فإن الخلف فى الوعيد عند المرجئة قضية متروكة لله سبحانه[9].

ولقد اتفقت الأشاعرة، إلى حد كبير، مع المرجئة فى أصل مسألة الوعد والوعيد.. يقول الشهرستانى – حاكيًا عن الأشعرى–: إن صاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله تعالى: إما أن يغفر له برحمته، وإما أن يشفع فيه النبى ﷺ.. ولا يجوز أن يخلد فى النار مع الكفار، لما ورد به السمع بالإخراج من النار لمن كان فى قلبه مثقال ذرة من الإيمان قال: ولو تاب، فلا أقول بأنه يجب على الله تعالى قبول توبته بحكم العقل، إذ هو الموجب فلا يجب عليه شىء، بل ورد السمع بقبول توبة التائبين وإجابة دعوة المضطرين، وهو المالك فى خلقه، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد[10] ويضيف: إن الله سبحانه إذا أدخل الناس جميعا الجنة لم يكن "حيفًا"، ولو أدخلهم جميعا النار لم يكن "جورًا"!! إذ الظلم هو تصرف الإنسان فيما لا يملكه، أو وضع الشىء فى غير موضعه والله ـ سبحانه ـ هو المالك، فلا يتصور منه ظلم، ولا ينسب إليه جور.

وباختصار أجازت الأشاعرة الخُلف فى الوعيد لأن الخلف هنا فيما ترى، يدل على الكرم والفضل والتفضل..

أما موقف الروافض من "الوعيد" فمنهم من أثبت الوعيد فى حق من يخالفونهم قائلين إنهم يعذبون... أما من وافقهم الرأى فيزعمون أن الله ـ سبحانه ـ يُدخلهم الجنة، وحتى إن أدخلهم النار فإنه يخرجهم منها. ومنهم من ذهب إلى إثبات الوعيد قائلاً: "إن الله يعذب كل مرتكب الكبائر من أهل مقالتهم كان أو من غير أهل مقالتهم كان، ويخلدهم فى النار[11]".

ونذكّر هنا بأن الزيدية من الشيعة يتفقون مع المعتزلة فى أن الله لا يخلف: لا فى وعده ولا فى وعيده، لأنه لو جاز الخلف فى الوعيد لجاز فى الوعد،

وفى هذا ظلم، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

والخوارج ترى، بوجه عام، أن مرتكب الكبيرة كافر وأنه يخلد فى النار طبقًا للوعيد الإلهى، إن الله ــ سبحانه ــ يُعذب أصحاب الكبائر عذابًا دائمًا، فقد قالت "الأزارقة": إن كل كبيرة كفر، وأن الدار دار كفر، يعنون دار مخالفيهم وأن كل من ارتكب معصية كبيرة ففى النار خالدًا مخلدًا[١٢]، وقد خالف "نجدة بن عامر" (أحد زعماء الخوارج) ما ذهب إليه الرهط الأعظم منهم، من تكفير مرتكب الكبيرة، ومن ثم خلوده فى النار.

قال نجدة: "إن الدين أمران، أحدهما: معرفة الله، ومعرفة رسله عليهم السلام، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم، وتحريم الغصب، والإقرار بما جاء من عند الله جملة، وهذا واجب، ومن ثم فإن الإخلال بهذا الواجب يؤدى إلى النار والخلود فيها. أما إذا ارتكب المؤمن بعض الأخطاء نتيجة اجتهاد خاطئ، فإن نجده "يعذره" فى خطئه هذا، ومن ثم فإنه لا يدخل – فى عرفه– النار، وإن دخل فإنه لا يخلد فيها. فقد حكى عن بعض النجدات العاذرية أنهم استحلوا دماء أهل المقام وأموالهم فى دار التقية وبرئوا ممن حرمها.. وقالوا: لا ندرى لعل الله يعذب المؤمنين بذنوبهم، فإن فعل فإنما يعذبهم فى غير النار بقدر ذنوبهم، ولا يخلدهم فى العذاب ثم يدخلهم الجنة.

وزعموا أن من نظر نظرة صغيرة أو كذب كذبة صغيرة، ثم أصر عليها فهو مشرك، وأن من زنى، وسرق، وشرب الخمر، غير مصر عليه، فهو مسلم"[١٣]. على ضوء ذلك فإن النجدات، كما يقول الأشعرى – لا يكفرون أصحاب الحدود من موافقيهم، ومن ثم فإنهم لا يقولون بخلودهم فى النار.

وعندهم أيضًا (النجدات) أن من ارتكب من جماعتهم كبيرة فإنه يكون كافرًا كفر نعمة لا كفر دين أو ملة[١٤]، ومع أن ثمة قواسم مشتركة، بين الخوارج والمعتزلة، فى قضية الوعد والوعيد إلا أن هناك خلافًا دقيقًا بينهما يتمثل فى أن الخوارج تقول: إن مرتكب الكبيرة كافر، بينما نجد أن المعتزلة لا تصفه بصفة الكفر ولا تصفه بصفة الإيمان، إنه فى منزلة بين المنزلتين (فاسق).

إن الخوارج ترى أن الذنوب كبائر ولهذا نادت بخلود كل المذنبين فى النار، بينما رأت المعتزلة أن المخلدين فى النار هم أصحاب الكبائر فحسب[١٥].

الوجوب العقلى... ومبدأ العوض:

ثمة أضرار – تلحق ببعض الصالحين (المؤمنين) فى هذه الدنيا دون أن يكون لهم ذنب فيما لحق بهم من ضرر، وثمة

آخرون اقترفوا أثامًا وذنوبًا فى غفلة من القانون الوضعى دون أن يعاقبوا، لهذا ذهبت المعتزلة إلى أن "العوض" هنا واجب على الله. فالله سبحانه طبقًا لمبدأ العدل الإلهى مطالب أن يعطى المطيع حقه، وأن يعاقب المسئ على إساءته، هذا هو فحوى "الوعد والوعيد" إن الله سبحانه قد كلفنا الأفعال الشاقة – كما يرى عبد الجبار المعتزلى -فلابد من أن يكون فى مقابلها من الثواب ما يقابله، بل لا يكفى القدر حتى يبلغ فى الكثرة حدًا لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله[١٦]، إن المؤمن إذا مات طائعًا تائبًا استحق الثواب فإذا مات إنسان عن كبيرة ارتكبها، من غير أن يتوب منها استحق العقاب، خالدًا فى جهنم، لكن عذابه يكون أخف من عذاب الكفار.

وهنا نشير إلى أن بعض رجالات المعتزلة قالوا: حتى إذا جاز لله سبحانه أن يعفو عن الصغائر قبل التوبة، فإن العفو غير جائز عن الكبائر إلا بعدها " ليست التوبة لفظًا يردده اللسان، وإنما يجب أن تكون ندمًا على المعصية، مع عزم على عدم العودة إليها.

ويشترط المعتزلة - كما قال أحد الباحثين النابهين– رد المظالم والحقوق المغتصبة إلى أهلها، وأن لا يعاود التائب الذنب، وأن يستديم الندم، وأن لا تكون توبته مؤقتة أو مخصوصة، بل يجب أن تعم التوبة جميع الأوقات والذنوب، ولا تنفع توبة تائب بعد العجز عن إتيان المعصية أو قبيل أن يموت[١٧].

لقد اتفق المعتزلة على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، ومستحق على ما يفعله ثوابًا وعقابًا فى الدار الآخرة... والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالمًا كما لو خلق العدل كان عادلاً[١٨]، ويضيف الشهرستانى فى موضع لاحق: إن المعتزلة اتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض، والتفضل معنى آخر وراء الثواب. وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها، استحق الخلود فى النار، ولكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار، وسموا هذا النمط وعدًا ووعيدًا[١٩].

فى هذا الإطار ناقش المتكلمون وجوب الوعد والوعيد... هل هما واجبان على الله بالعقل أم بالسمع، أم بالعقل والسمع معًا، أم أنه لا يوجد من يوجب على الله شيئًا؟

على ضوء السمات العامة المميزة لكل مدرسة من مدارس علم الكلام نقول: ترى المعتزلة أن الوعد والوعيد واجبان بالعقل أولاً ثم بالسمع ثانيًا، لأن المعتزلة تقول: بالواجبات العقلية،

وبالحسن والقبح العقليين، بل إنها تؤكد أن معرفة الله سبحانه ذاته واجبة بالعقل قبل وجوبها بالسمع.

لذلك قررت أن الثواب والعقاب (الوعد والوعيد) واجبان بالعقل وبالسمع وهنا نجد أن الخوارج تتفق مع المعتزلة... وهذا يعنى أن العقل الحر عند الخوارج يؤيد الوجوب العقلى والسمعى للوعد والوعيد.

على أن أهل السنة والأشاعرة يختلفان مع كل من الخوارج والمعتزلة فى هذا الصدد. صحيح أن أهل السُنَّة والأشاعرة يعتدون بالعقل إلى حَدٍّ كبير، لكن من الصحيح أيضًا أن الأولوية عندهما للنص لا للعقل. فالناس عند أهل السُنَّة والأشاعرة محجوجون بالنص فى المقام الأول : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ (الإسراء:١٥) من خلال فهم الأشاعرة للنص ذهبوا إلى أن العقاب ينبغى أن يكون بقدر الخطأ. فثمة تفاوت فى نوعية "المعصية"؛ وعلى ذلك، وطبقًا للعدل الإلهى فإن العقاب يأتى متوافقًا ومنسجمًا مع الخطأ أو المعصية... فليس من يكذب كمن يقتل، وليس من ارتكب معصية عن جهل كمن أصر بعلم سابق على القيام بها... ولهذا فإن الله يعاقب مرتكب المعاصى بناءً على عدله الذى يقدر حجم الجرم الذى ارتكبه المرء.

ولذلك نجد أن الأشاعرة أجازت عفو الله، أى الخلف فى الوعيد طبقا لآى الذكر الحكيم أولاً، ولما يقول به العقل "المؤمن".

ثانيًا: إن الله سبحانه يقول: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ (النساء:٤٨) وليس بعد الكفر ذنب: ﴿ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ (لقمان:١٣).

إن ما يجمع أهل السنة والأشاعرة هنا هو إتفاقها على أن الخلف فى الوعيد، أحيانا، لون من ألوان التفضل والكرم والرحمة واللطف من جهة الله للعبد... وهذا ثابت بنص القرآن الكريم إن الشرك من الذنوب التى لا تغتفر أما ما دون الشرك فإن الأمر متروك لله سبحانه طبقًا لعدله ولطفه ورحمته.

وباختصار إن أهل السنة والأشاعرة يقولان: "إن الوعد والوعيد منصوص عليهما فى القرآن الكريم، ولا حكم للعقل فيهما بل ينبغى عليه أن يُفَوِّضَ الأمر فيهما إلى الله".

لقد ذهب المحققون من الأشعرية كالجوينى، والغزالى، والرازى، إلى أن حصول الثواب من جهة التفضل وليس على سبيل الاستحقاق على الطاعات، لأنه تعالى لا يجب عليه واجب، ومن ثم لا يجب عليه الإثابة

علـى الطاعـات... أمـا العقـاب فإنـه مستحق للعاصين"[20].

وليس ثمة واجب على الله هنا، إنه سبحانه إن أثـاب فبفضلـه وإن عاقب فبعدلـه، ولا يحق للعقل الإنسانى أن يوجب على الله شيئًا، لا يحق لـه أن يحلل ويحرم... لأن قضية الحسن والقبح والحلال والحرام... إلخ ذلك ترجع إلى إطلاق الشرع لا إلى صريح المعقول، فقد نقل الشهرستانى على لسان الأشعرى قوله: الواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئا، ولا يقتضى تحسينًا ولا تقبيحًا، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل، وبالسمع تجب، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ (الإسراء:15) وكذلك شكر المنعم، وإثابة المطيع، وعقاب العاصى، يجب بالسمع دون العقل، ولا يجب على الله تعالى شىء ما بالعقل: لا الصلاح ولا الأصلح ولا اللطف، وكل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة فيقتضى نقيضه من وجه آخر[21].

يقول الجوينى: الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم ولا جزاءً مجزومًا، وإنما هو فضل من الله تعالى. والعقاب لا يجب أيضًا والواقع منه هو عدل من الله وما وعد الله من الثواب أو توعد به من العقاب فقوله حق ووعده الصدق[22].

وإلى هذا المعنى ذهب الغزالى "إن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه، لم يجب عليه الثواب، بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم ولا يبالى لو غفر لجميع الكافرين، وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك فى نفسه، ولا يناقض صفة من صفات الإلهية وذلك لأن التكليف تصرف فى عبيده ومماليكه أما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء"[23].

الإحباط والتكفير:

لا يوجد إنسان معصوم من الخطأ، فالعصمة لله وحده، والمعصوم من عصمه الله، وهذا فحواه أنه لا يوجد إنسان لم يخطئ أو لم يعص الله، أيًا كانت نوعية هذه المعصية. ولهذا فإن كُلاً منًا يجمع فى حياته بين الطاعات وبين بعض المعاصى. والعدالة الإلهية تقتضى أن يحاسب الله الإنسان عليها جميعها.

وفى هذا الصدد ناقشت المعتزلة جملة الطاعات والمعاصى من وجهة نظر حسابية بحتة: إما أن تتكافأ المعاصى، مع الطاعات؛ أو تزيد إحداهما على الأخرى، وقد انتهى المعتزلة إلى أن: "الأقل يسقط بالأكثر.... بمعنى إذا كانت المعاصى أقل من الطاعات سقطت هذه المعاصى أما إذا كانت الطاعات أقل من المعاصى سقطت هذه الطاعات".

إنا قد ذكرنا أن المكلف إما أن تخلص طاعاته أو معاصيه أو يجمع بينهما ويخلطه، فإذا جمع بينهما فلا سبيل إلى التساوى على ما تقدم، فليس إلا أن يكون أحدهما أكثر من الآخر، والآخر أقل منه، فيسقط الأقل بالأكثر وهذا هو الذى نعنيه بالإحباط والتكفير[٢٤].

وترى المعتزلة أن المرء فى نهاية المطاف إما أن يثاب وإما أن يعاقب، لكنها ترفض أن يثاب ويعاقب فى آن واحد، إن المكلف لا يخلو إما أن يستحق الثواب، أو أن يستحق العقاب، من كل واحد منهما قدرًا واحدًا، أو يستحق من أحدهما أكثر مما يستحق من الآخر، لا يجوز أن يستحق من كل واحد منهما قدرًا واحدًا... وإذا استحق من أحدهما أكثر من الآخر، فإن الأقل لابد أن يسقط بالأكثر ويزول[٢٥].

والإحباط – كمصطلح –ورد ذكره فى القرآن الكريم ما يقرب من خمس عشرة مرة، والفاسق عند المعتزلة بإقدامه على المعاصى جنى على نفسه وأخرجها من أن تستحق الثواب. قال تعالى: ﴿ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَـٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ ﴾ (المائدة:٥)، ﴿ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ ﴾ (آل عمران:٢٢)، ﴿ وَلَا تَجْهَرُوا۟ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَـٰلُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ ﴾ (الحجرات:٢).

على كل حال فإن المعتزلة ترى أنه إذا زادت الطاعات درأت السيئات، والمهم هنا هو طبيعة المعصية وطبيعة الطاعة. فثمة طاعة واحدة تَجُبُّ عدة سوءات، وثمة كبيرة واحدة تقضى على كل الطاعات السابقة.

ومما ذهبت إليه المعتزلة هنا أيضًا أن الإحباط والتكفير ليس لهما شأن يُذكر بالنسبة للصبى والمجنون ومن فى حكمهما، لأن من هذا حاله لا يُسأل عما يؤمن به، وعما يصدر عنه، لأن "التكليف" منتفٍ عنه. إن الإحباط والتكفير واجبان فيمن يستحقهما.

ومن عظمة الإسلام هنا أنه مع أن التكليف رفع عن الأطفال وفاقدى العقل فى الدنيا، إلا أن القرآن الكريم أكد حقهم – كما يقول المعتزلة– فى أن يعوضهم الله فى الآخرة، إن المصائب والآلام التى تلحق الأطفال لابد لهم من العوض عليها، ولذا فإن الله يكمل عقولهم ويلحقهم بالصالحين فى الجنات. يستوى فى ذلك من كان ابنًا لمؤمنٍ أو ابنًا لكافرٍ لأن كل مولود يُولد على الفطرة، فضلاً عن أنهم لم يصلوا إلى سن التكليف حتى يكون لهم حساب[٢٦].

إن الله تعالى لا يُعذب إلاَّ من يستحق العذاب بتقصيره، وأن يكون مقصرًا بأن يفعل ما نهى عنه وقبح فعله من المعاصى أو بأن لا يفعل الواجب الذى

يقدر عليه، ولا عذر له فى أن لا يفعل. فأما من لا عقل له البتة أو لم يتوجه إليه خطاب، كالأطفال والبهائم، فإنه تعالى لو عذبهم لكان ظالما، وأطفال المشركين كأطفال المسلمين فى أنهم لا ذنب لهم فالله عز وجل، منزه عن تعذيبهم، تعالى الله عن ذلك[٢٧].

أما أن الشرع أجاز الإحباط والتكفير، فهذا واضح من خلال بعض الآيات قال تعالى: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ (الزلزلة:٧، ٨) وكذلك جاء فى الذكر الحكيم: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُبْطِلُوا۟ صَدَقَٰتِكُم بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ ﴾ (البقرة:٢٦٤)، أما أن القرآن الكريم تحدث عن الكبائر والصغائر فهذا واضح من قول الحق سبحانه: ﴿ مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَا ﴾ (الكهف:٤٩) وقال تعالى: ﴿ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ﴾ (الحجرات:٨) فى هذه الآية نجد أن المعاصى مرتبة من حيث الأكبر فالأصغر... ابتدأت الآية بالكفر الذى هو أعظم المعاصى، ثم تحدثت بعد ذلك عن " الفسق " ثم العصيان.

وفى هذا أيضًا قال القرآن: ﴿ ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ ﴾ (النجم:٣٢) وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ (النساء:٤٨) وفى تعقيبه على هذه الآيات السابقة قال القاضى عبد الجبار: فبهذه الوجوه، التى ذكرناها، عُلِمَ أن من المعاصى صغيرًا، كما أن فيها كبيرًا، وإلا فلو خلينا قضية العقل لكنا نقطع على أن الكل كبير[٢٨]، هذا وقد ذكر القاضى أن الله تعالى لا يجوز أن يعرفنا الصغائر بأعينها... لأن الصغائر إغراء بالقبيح، والإغراء بالقبيح مما لا يجوز على الله تعالى[٢٩].

ويؤكد القاضى عبد الجبار أن الثواب ليس مرتبطًا فحسب بالفعل بل إنه مرتبط كذلك بعدم فعل المعصية والإصرار الداخلى على فعل الخير. إن محاربة الإنسان لنفسه الأمارة بالسوء وجعل قيادة الفعل لكل من النفسين: اللوامة والمطمئنة أمر يقتضى ثواب الله.

اعلم أن الثواب يسقط بوجهين: أحدهما: بالندم على ما أمر به من الطاعات، والثانى: بمعصية هى أعظم منه... وأما العقاب المستحق، من جهة الله تعالى، فإنه يسقط بالندم على ما فعله (المرء) من المعصية، أو بطاعة هى أعظم منه[٣٠].

وقد اعترض الماتريدية على هذا الرأى فالاجتناب للكبائر ليس حسنة لأن الحسنة هى العبادة، فإنه جاء فى

التفسير إن الحسنات هى الصلوات الخمس، والاجتناب للكبائر لا يكون عبادة... والسيئات لا تسقط إلا بالعبادة ثم تساءل الماتريدية: ما الصغيرة التى تصير مغفورة بالاجتناب للكبائر؟ وما الكبيرة التى لا تصير مغفورة؟[٣١].

أما عن الآيات التى تدل على أن مرتكب الكبيرة يستحق العقاب فمنها قول الحق: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة:٣٨) ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ﴾ (النور:٢)

وقال تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ (النساء:١٤) وكذلك: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ (النساء:٩٣).

ولقد نقدت الأشاعرة موقف المعتزلة من " الإحباط " لأن قول المعتزلة بأن الذنب الواحد يمكن أن يكون محبطًا جميع الطاعات مخالف لقول الله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ (هود:١١٤).

وقالوا فيمن يكفر بالإيمان: "فقد حبط عمله": ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ﴾ (البقرة:٢١٧).

موقف الأشاعرة هنا هو أن إحباط الحسنات إنما يكون بالموت على الكفر، ووجب من هذا أن ما سواه من السيئات تذهبه الحسنات. ومن لم يقل بهذا فلا غفران لسيئاته وكفاه بذلك خزيًا على حد تعبير عبد القاهر البغدادى[٣٢].

ويضيف أبو اليسر البزدوى هنا: إن مسألة الإحباط والتكفير متروكة وموكولة إلى الله تعالى. إنه لا يستحيل عند أهل السنة والجماعة أن يغفر الله تعالى لواحد ذنبًا لا يُغفر لغيره ذلك الذنب لأن هذا تفضل وتكرم منه، كما أن إعطاء النعم منه فى الدنيا تفضل وتكرم وقد يعطى البعض وقد لا يعطى البعض ولا يستحيل ذلك[٣٣].

ويقول الجوينى: إن كل ما ذكره المعتزلة (فى الإحباط) خبط لا تحصيل له إذ ليس بإزاء معرفة الله تعالى كبيرة يربو وزرها على أجرها، والأشياء تعرف بأضدادها فيعلم أجر المعرفة بوزر ضدها، فكان من حقهم أن يدرءوا الزلات بالمعرفة، فإذا لم يفعلوا ذلك بطل هذيانهم بتغالب الأعمال وسقوط أقلها بأكثرها. ثم لا يبعد فى العقل أن تكثر طاعات عبد وتصدر منه زلات ويعاقبه سيده عليها زمنًا، ثم يرده إلى كرامته، وإن كانت زلاته أقل، وكل ماذكروه تحكم لا محصول له[٣٤].

لماذا لم يبتدئ الله الخلق فى الجنة:

لقد أثار المعتزلة سؤالا له دلالته هو: لماذا لم يبتدئ الله الخلق فى الجنة، وفى هذه الحالة لم تكن هناك معاناة وعصيان وخطايا... إلخ.

انقسمت المعتزلة إلى فريقين فى الإجابة عن هذا السؤال فريق تزعمه الجبائى الكبير الذى قال: كان من الجائز أن يبتدئ الله الخلق فى الجنة، ومن ثم يبتدئ عباده بالتفضل عليهم بحيث لا يعرضهم لمنزلة الثواب، لأنه أنذالك لن يكلفهم شيئًا من المعرفة ولن يضطرهم إلى معرفته سبحانه آنذاك.

على أن هناك وجهة نظر أخرى تزعمها الرهط الأكبر من المعتزلة فحواها أن الله قد كرَّم الإنسان وجعل الكائنات الأخرى مسخرة لخدمته، وهذا يقابله استحقاق من جهة الإنسان بحيث يبرهن على جدارته بهذه المنزلة، وأنه نال ما ناله عن استحقاق وجدارة لهذا لم يكن من الجائز أن يبتدئ الله الخلق فى الجنة، لأن الضرورة الوجودية والأخلاقية اقتضت أن يكلف الله الإنسان المعرفة وأن يُحَمِلَه أمانة التكليف، تاركًا له الحرية كل الحرية، فى أن يفعل أولا يفعل، وأن يكون قادرًا على فعل الخير وفعل الشر أو تجنبه... حتى إذا جاءت الساعة، نال الإنسان ما ناله من نعيم بناء على استحقاق. وهذا أبلغ فى السعادة مما لو حصلت لكل الناس، يستوى فى ذلك المُجِدُون والكَسَالى، العاملون والخاملون. إن اللذة التى يحصل عليها المرء نتيجة جهده ومثابرته وإصراره، تتجاوز أية سعادة أو لذة يتفضل بها الآخرون على كل الناس، إن أعلى المنازل عند الله منزلة الثواب، وهذه هى التى عَرَّضَ الله الإنسان لها حتى يكافئه على عمله (الوعد)[٣٥].

إن الله سبحانه قد خلق عباده لينفعهم لا ليضرهم، وإن ما كان من الخلق غير مكلف فإنما خلقه لينتفع به المكلف ممن خلق وليكون عبرة لمن يخلقه ودليلاً[٣٦].

الوعد والوعيد... واللطف الإلهى:

فى كتابه. المغنى فى أبواب التوحيد والعدل خصص القاضى عبد الجبار الجزء الثالث عشر، وهو من أكبر أجزاء كتاب المغنى، للحديث عن اللطف الإلهى.

عرَّف القاضى اللطف بأنه كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك قبيح[٣٧] إن اللطف هو فى النهاية توفيق الله العبد فى فعل الطاعة واجتناب المعصية... ولهذا ربط القاضى بينه أيضًا وبين العصمة... من حيث أن هذه تعنى أيضًا مساعدة الله العبد (يعصمه) فى البعد عن الشر والتوجه نحو عمل الخير. بهذا المعنى يكون اللطف هو التوفيق الإلهى

وهو العصمة التى يتفضل بها الله على وجه يقع اختياره عندها، أو يكون أولى أن يقع عنده[٣٨] فعلى هذين الوجهين يوصف الأمر الحادث بأنه لطف، وكلاهما يرجع إلى معنى واحد، وهو ما يدعو إلى الفعل. وقد أشار القاضى إلى أن "اللطف" قد يستعمل فى فعل القبح، أو فيما يدعو إلى فعله... لكن هذا الاستخدام غير شائع ومن ثم فإن الأكثر فى التعارف أن اللطف يستعمل فيما نختاره عند الطاعة ويدعو إليها. لهذا فإن اللطف، بالمعنى الاصطلاحى، هو كل حادث جنس يختار عنده ما تناوله التكليف من واجب أو ندب، أو يكون المكلف عنده إلى اختياره أقرب، والامتناع من القبيح فى هذا الباب بمنزلة الواجب[٣٩].

والمعتزلة بوجه عام يسوون بين اللطف، كما أشرنا، وبين التوفيق "استعمل شيوخنا - رحمهم الله - التوفيق فيما نختار عنده الطاعة".

كذلك سوى المعتزلة بين اللطف وبين العصمة. اعلم أن ذلك يفيد فى أنه إذا لم يختر المكلف القبيح أو امتنع عنه وصف بأنه عصمة[٤٠]، ويرتبط بما سبق أن اللطف الإلهى يعنى، من جملة ما يعنى، إزاحة العلل لكى يتمكن المكلّف من القيام بما كلف به، لأن دوافع الفعل وصوارفه كثيرة والإنسان فى النهاية، عُرضةُ للخطأ، ومن ثم فإنه فى حاجة إلى المساعدة وإلى التمكين من فعل الخير (الوعد)، وتجنب عمل الشر (الوعيد).

بهذا المعنى يكون اللطف لونًا من ألوان العون والمساعدة من جهة المُكلِّف للمُكلَّف، حتى يتمكن من أداء ما كُلف به، ولهذا أيضًا قيل إن لفظة "اللطف" تستعمل فى وجوه المعونة، وتستعمل فى الهداية والدلالة، سواء اعتقد فيهما أن الفعل لا يتم إلا بهما أو قد يتم دونهما[٤١].

أما عن مجالات اللطف فإن المعتزلة ترى أنه جائز فى كل النافلات كما فى كل الواجبات.

وقد أكد المعتزلة على وجود اللطف الإلهى من خلال نصوص القرآن الكريم، فذكروا قوله سبحانه: ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (النساء:٨٣) وكذلك قوله سبحانه: ﴿ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ﴾ (الشورى:٢٧)، وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى ﴾ (محمد:١٧).

إن الإنسان مُكَوَّن من عقل وجسم، ومن ثم يوجد صراع بين مطالب الجسد ومطالب الروح والعقل. ثمة جانب حيوانى فى الإنسان ينبغى عدم تجاهله بل العمل على إشباعه، وثمة جانب آخر روحى ينبغى التأكيد عليه والرفع من شأنه لأنه يؤكد إنسانية الإنسان. الإنسان ليس

ملاكًا وليس حيوانًا. هنا يكمن الصراع بين مطالب الجسد ومطالب الروح... وهنا أيضًا تكون الحاجة ماسة إلى اللطف الإلهى لترجيح دواعى فعل الخير على دواعى فعل الشر. واحسب أن هذا يؤكد العناية الإلهية بالإنسان، التى تتمثل فى أنه سبحانه خلق الإنسان فى أحسن تقويم، وجعله قادرًا على القيام بما كلِّف به وساعده على ذلك من خلال منحه "العقل"، وبعثه الرسل والشرائع، ومده بالتوفيق والهداية، وتنبيهه على الآجال والأرزاق... إلخ كل ذلك يمثل فى النهاية، مجموعة من العوامل الفاعلة فى ترغيب الإنسان فى عمل الخير وتجنب عمل الشر. إن من شأن هذه العوامل أن تؤدى إلى تيسير حياة الناس، وتهيئة سبل الخير لهم، لأن الإنسان – بلا شك –فى حاجة إلى العون الإلهى، وإلى توفيق الله وسداده بإزاحة عوامل الشر والحث على فعل الخير بتمكين الإنسان من أسبابه.

إن العقل، كما قال أحد الباحثين، أول مقتضيات التكليف وأهم مظاهر اللطف. وإنه إذا فقد الإنسان العقل فقد زال عنه التكليف، كما هو حال المجنون وإذ أودع الله فى الإنسان الشهوة فقد أكمله بالعقل، ولذا فإنه يجب على الإنسان النظر العقلى المؤدى إلى معرفة تُجَنِّبَه الشرور والمعاصى. والمعرفة هى الشرط الأول لإتيان العمل الصالح، لأن الإنسان إذا علم بعقله أن له فى الفعل منفعةً كان ذلك داعيًا له إلى فعله. كما أنه إذا علم أن فى العمل ضررًا كان ذلك صارفًا له عن فعله(٤٢).

أما عن موقف بعض المتكلمين من اللطف الإلهى فنجد أن الجبائيَّيْن قد اتفقا، كما يقول الشهرستانى، على أن الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئًا مما علم أنه إن فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف، لأنه قادر، عالم، جواد حكيم، لايضره الإعطاء ولا ينقص من خزائنه المدح ولا يزيد فى ملكه الادخار: وليس الأصلح هو الألذ، بل هو الأعود فى العاقبة والأصوب فى العاجلة، وإن كان ذلك مؤلمًا مكروهًا. وذلك كالحجامة والفصد، وشرب الأدوية، ولا يقال: إنه تعالى يقدر على كل شىء هو أصلح مما فعله بعبده. والتكاليف كلها ألطاف، وبعثة الأنبياء، وشرع الشرائع، وتمهيد الأحكام والتنبيه على الطريق الأصوب كلها ألطاف(٤٣).

أما بشر بن المعتمر، وبعض البغداديين، فقالوا: إن اللطف ليس واجبًا على الله، لأنه لو وجب عليه سبحانه لكان لا يوجد فى العالم عاصٍ لأنه ما من مكلَّف إلا وفى مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح(٤٤).

أما جماعة "المجبرة" فإنهم لا يقولون باللطف، وهذا مفهوم من حيث أن الإنسان عندهم مُجْبَرُ وليس حرًا فى

اختيار أفعاله.. بينما اللطف الإلهى يقتضى أن يكون الإنسان حرًا مختارًا حتى يأتى اللطف لترجيح عمل الخير واجتناب عمل الشر.

أما أهل السُنَّة والجماعة ومعهم الأشاعرة فإنهم يؤكدون اللطف الإلهى لكنهم لا يقولون بوجوبه على الله كما زعمت المعتزلة: إن العقل عند أهل السُنَّة والأشاعرة ليس مشرعًا فى مملكة الله، لكنه منفذ لما يملى عليه من أوامر ونواهى.

لكن يبقى أن اللطف الإلهى موجود وقائم وأنه، وإن كان لازمًا عن الذات الإلهية إلا أنه – فيما نرى - ليس واجبًا على الله وفى المقابل إن وجود اللطف الإلهى لا يعنى البتة أن يلجئ الله الإنسان على فعل الخير وتجنب عمل الشر، وإلا لارتفع التكليف الذى يقوم فى الأساس على التسليم بأن الإنسان كائن حُرّ مُريد، إنْ عمل صالحًا فلنفسه وإن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد... قال تعالى:﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ﴾(الشمس:٩ -١٠)

إن الله سبحانه بعث رسوله لُطفًا بنا ليذكّرنا بما ينبغى علينا أن نعمله وما لا ينبغى علينا أن نعمله بل نتجنبه وصدق الله العظيم إذ يقول:﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾(الغاشية:٢١ -٢٢).

أ.د. فيصل عون

الهوامش:

(١) المعجم الوسيط ج٢، مجمع اللغة العربية، دار المعارف، القاهرة ط ١ ١٩٧٣م ص ١٠٤٢ – ١٠٤٣ وراجع: الزبيدى (محمد مرتضى)، تاج العروس ج١، مكتبة الحياة، بيروت ط١ ١٣٠٣هـ ص ٥٣٦-٥٣٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار بن أحمد: شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٤ -١٣٥، مكتبة وهبه، ط١، القاهرة ١٣٨٤هـ – ١٩٦٥م .

(٣) القاضى عبد الجبار بن أحمد: المختصر فى أصول الدين ص ٢٣٤، راجع: رسائل فى العدل والتوحيد، نشرة محمد عمارة، ج١ دار الهلال سنة ١٩٧١ م .

(٤) القاضى عبد الجبار– شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥

(٥) الشهرستانى: الملل والنحل ص ٥١ نشرة د. عبد اللطيف العبد، الأنجلو المصرية ط١، ١٩٧٧م .

(٦) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٣ .

(٧) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٦

(٨) المرجع السابق ص ١٣٦

(٩) راجع الشهرستانى: الملل والنحل ص ١٤٢ وما بعدها .

(١٠) الشهرستانى: الملل والنحل ص ١٠٣

(١١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج١ ص ١٢٠، نشرة محمد محى الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية ط١، ١٣٦٩ هـ – ١٩٥٠م .

(١٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج١ ص ١٥٧-١٥٩ .

(١٣) الأشعرى: مقالات الاسلاميين ج١ ص ١٦٣، وراجع: عبد القاهر البغدادى: الفرق بين الفرق ص ٧٣ وما بعدها، نشرة محمد محى الدين عبد الحميد، مكتبة محمد على صبيح (د.ت) .

(١٤) راجع الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٧٣ .

(١٥) راجع: الجوينى: الإرشاد إلى قواطع الأدلة وأصول الاعتقاد ص ٣٨١، تحقيق د. محمد يوسف، على عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجى، القاهرة ١٣٦٩هـ – ١٩٥٠ م .

(١٦) شرح الأصول الخمسة ص ٦١٤، وراجع فيصل عون: علم الكلام ومدارسه ص ٢٦١-٢٦٢، مكتبة الأنجلو ط٥ القاهرة سنة ٢٠٠٨م .

(١٧) أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام ص ١٦٧، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية سنة ١٩٧٨م

(١٨) الملل والنحل للشهرستانى ص٤٩

(١٩) المرجع السابق ص ٤٩ .

(٢٠) أحمد محمود صبحى: الزيدية ص ٢٧١، الزهراء للإعلام العربى، ط٢ ١٤٠٤هـ -١٩٨٤ .

(٢١) الشهرستانى: الملل والنحل ص ١٠٣

(٢٢) الجوينى: الإرشاد ص ٣٨١

(٢٣) الغزالى ◦ أبو حامد): الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٩١، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة سنة ١٩٦٦م، وراجع: أبو منصور عبد الظاهر البغدادى: أصول الدين ص ٢٤٢ وما بعدها ط١، استانبول ١٣٤٦هـ -١٩٢٨م .

(٢٤) شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٥

(٢٥) شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٤

(٢٦) وراجع: أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام ص ١٦٨

(٢٧) القاضى عبد الجبار: المختصر فى أصول الدين ص ٢٢٢، من جملة رسائل فى العدل والتوحيد نشرة محمد عمارة ج١، دار الهلال، القاهرة سنة ١٩٧١م .

(٢٨) المرجع السابق ص ٦٤٣ وروجع أحمد صبحى الزيدية ص ٣٧٧: ٣٧٨

(٢٩) شرح الأصول ص ٦٣٤.

(٣٠) المرجع السابق ص ٦٣٥.
(٣١) أبو اليسر محمد البزدوى: أصول الدين ص ١٤٦ تحقيق د. هانز بينزلنس، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٤٢٤هـ -٢٠٠٣ م .
(٣٢) عبد القاهر البغدادى: أصول الدين ص ٢٤٤ .
(٣٣) أبو اليسر البزدوى: أصول الدين ص ١٤٧ .
(٣٤) الجوينى " الإرشاد ص ٣٩٠ تحقيق د محمد يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجى بالقاهرة ١٣٦٩م – ١٩٥٠ م.
(٣٥) راجع الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج٢ ص ٢٨٩.
(٣٦) المرجع السابق ج١ ص٢٩١.
(٣٧) القاضى عبد الجبار: ج١٣، اللطف ص ٩ وزارة الثقافة والإرشاد القاهرة ١٣٨٢هـ – ١٩٦٢م .
(٣٨) المغنى فى أبواب التوحيد: اللطف ص ١١.
(٣٩) المرجع السابق ص ١٢.
(٤٠) المرجع السابق ص ١٥.
(٤١) المرجع السابق ص ١٩.
(٤٢) أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام ص ١٥٤
(٤٣) الشهرستانى: الملل والنحل ص٨٠.
(٤٤) شرح الأصول الخمسة ص٥٢٠ وراجع مقالات الإسلاميين ج١ ص ٢٨٧، ٢٨٨، وكذلك الملل والنحل للشهرستانى ص٦٨ وراجع كذلك د. سميرة فرحات معجم الباقلانى ص٤٠٣ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ط١ بيروت ١٤١١هـ/١٩٩١م .

اليقين

اليقين هو العلم المؤسس على البرهان دون شك يقال: يقنت الأمر بالكسر يَقِنًا، وأيقنت واستيقنت وتيقنت كلها بمعنى وأنا على يقين منه وربما عبروا باليقين عن الظن ومنه قول العلماء فى اليمين اللغو: هو أن يحلف بالله على أمر يوقنه ثم يتبين له أنه خلاف ذلك فلا شئ عليه.

فأما الظن بمعنى اليقين فقد ورد فى التنزيل فى مثل قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن ظَنَنتُمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (فصلت:٢٢)، وقوله: ﴿وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ﴾ (يونس:٢٤) وهو فى الشعر كثير[1]. وعكس اليقين "الظن" قال تعالى: ﴿إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ ۗ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ (البقرة:٢٣٠) وحدود الله فرائضه. وقد ورد الفعل "ظن" فى القرآن الكريم سبع مرات منها قوله تعالى: ﴿وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا﴾ (يونس:٢٤).

وأما مادة (ظن) فقد وردت كثيرا فى القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ (يونس:٣٦).

وقال فى الظن: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُوا۟ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ (البقرة:٤٦). كما قال: ﴿لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (البقرة:٧٨). وقال فى اليقين: ﴿وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (البقرة:٤). وقال: ﴿تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ ۗ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (البقرة:١١٨). وقال فى سورة الحجر: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾ (الحجر: ٩٩).

كما قال: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ ۘ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ ۗ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (البقرة:١١٨)، أى فى اتفاقهم على الكفر.

وكل علم من العلوم قد يتأتى حفظه ونشره لمنافق أو مبتدع أو مشرك إذا رغب فيه وحرص عليه لأنه نتيجة الذهن و العقل إلا علم الإيمان واليقين فإنه لا يتأتى ظهور مشاهدته والكلام فى حقائقه إلا لمؤمن موقن من قبل أن ذلك تقرير مزيد الإيمان وحقيقة العلم والإيقان فهو آيات الله تعالى وعهده عن مكاشفة قدرته وعظمته وآيات الله تعالى لا تكون للفاسقين وعهده لا ينال

الظالمين، وعظمته وقدرته لا تكون شهادة للزائفين ولا وجدا للمبطلين . اذ فى ذلك تهوين لآيات الله وحججه وانتقاص لبراهينه وقدرته ودخول الشك فى اليقين الذى هو محجة المخلصين والذين هم بقية الله تعالى من عباده واشتباه الباطل وداره بالحق الذى هو وصف أهل الصدق الذين هم ادلة عليه من أهله وداره وهذا من أدل دليل على فضل علم المعرفة على غيره قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ (الشعراء:١٩٧) وقال: ﴿ بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ﴾ (العنكبوت:٤٩).

فهؤلاء العلماء الناطقون عن الله عز وجل جعل لهم مكانة عنده ولا يكون ذلك لمن ليس أهلا له ولا جديرًا به لأنهم أيات الله تعالى وبيناته وشهوده وبصائره كاشفو طريقته ومظهرو بيانه فنصروه بما نصرهم به وتحققوا إيمانه؛ بما حققهم منه وشهدوا له بما شهد لهم به فكانوا للمتقين إمامًا وإلى الهداية أعلامًا. وقال بعض أهل المعرفة: من لم يكن له مشاهدة من هذا العلم لم يعر من شرك أو نفاق لأنه عار من علم اليقين ومن عرا من اليقين وجد فيه دقائق الشرك. وقالوا أيضًا من لم يكن له نصيب من هذا العلم أخاف عليه سوء الخاتمة.

وأدنى النصيب منه التصديق به وتسليمه لأهله وقال آخرون من كان فيه خصلتان لم يفتح له من هذا العلم شىء: بدعة أو كبر، وقالت طائفة من أهل المعرفة من كان محبا للدنيا أو مصرًا على هوى لم يتحقق باليقين وقال أبو محمد سهل: أقل عقوبة من أنكر هذا العلم ألا يرزق منه شيئ أبدًا واتفقوا على أنه علم الصديقين، ومن كان له منه نصيب فهو من المقربين وينال درجة أصحاب اليمين.

ومما جاء عن اليقين ما قاله بعض العلماء من أن علم التوحيد ومعرفة الصفات، مباين لسائر العلوم، فالاختلاف فى سائر العلوم الظاهرة رحمة والاختلاف فى علم التوحيد ضلالة وبدعة والخطأ فى علم الظاهر مغفور وربما كان حسنة إذا اجتهد صاحبه والخطأ فى علم التوحيد وشهادة اليقين كفر من قبل أن العباد لم يكلفوا حقيقة العلم بالله تعالى فى طلب العلم الظاهر وعليهم واجب طلب موافقة الحقيقة عند الله فى التوحيد ومن ابتدع شيئا ردت عليه بدعته وكان مسؤلا عنه ولم يكن حجة لله تعالى على عباده ولا غيثًا نافعًا فى بلاده بل كان موصوفًا بالدنيا وفيها من الراغبين ولم يكن دليلاً على الله عز وجل ولا من دعاة الدين ولا إماما للمتقين وقد جاء فى الخبر: العلماء أمناء الرسل ما لم يدخلوا فى الدنيا

فإذا دخلوا فى الدنيا فاحذروهم على دينكم"[٢].

فالعلماء الذين هم ورثة الأنبياء هم الورعون فى دين الله عز وجل الزاهدون فى فضول الدنيا الناطقون بعلم اليقين والقدرة لا علم الرأى والهوى الصامتون عن الشبهات والآراء . لا يختلف هذا إلى يوم القيامة عند العلماء الشهداء على الله تعالى برأى قائل ولا يقول مبطل جاهل كما روى عن عبد الله بن عمر عن النبى ﷺ " **صلح أول هذه الأمة بالزهد واليقين ويهلك آخرها بالبخل والأمل**" . وقال يوسف بن أسباط كتب إلى حذيفة المرعشى ما ظنك بمن قد بقى لا يجد أحدًا يذكر الله تعالى معه إلا كان آثما وكانت مذكراته معصية وذلك أنه لا يجد أهله قلت ليوسف يا أبا محمد وتعرفهم، قال: لا يخفون علينا . ويقال إن الأبدال إنما انقطعوا فى أطراف الأرض واستتروا عن أعين الجمهور لأنهم لا يطيقون النظر إلى علماء هذا الوقت ولا يصبرون على الاستماع لكلامهم لأنهم عندهم من أهل الجهل وأهل الجهل بالجهل على الوصف الذى وصفهم به سهل التسترى: إن من أعظم المعاصى الجهل بالجهل"[٣].

اليقين فى مسائل العقيدة

مما يندرج تحت "اليقين" العقيدة ومعرفة أصولها فيجب أن تكون معرفة يقينية وقد استوفى الحق سبحانه وتعالى أصول العقيدة فى القرآن الكريم وأوضحتها أقوال الرسول ﷺ وأفعاله، ولذلك كانت النزعة الغالبة على أكثر العلماء التوقف فى مسائل العقيدة، والاقتصاد فى الجدل الدينى وعدم الولوج فيه لأنها أمور يقينية لا تحتاج إلى جدل ومناظرة وكتب الأحاديث والفقه والمقالات مملوءة بأحاديث وأخبار عن النبى ﷺوالصحابة والتابعين تنهى أشد النهى عن الجدل فى مسائل العقيدة. – كما يقول التفتازانى– بسبب من صفاء عقائدهم ببركة صحبة النبى ﷺ وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلاف وتمكنهم من الرجوع الثقات[٤].

واستشهدوا على صحة هذا الموقف بآيات من القرآن الكريم تلك الآيات التى تلوم أهل الأديان الأخرى لاختلافهم على أنبيائهم وتفرقهم شيعًا وأحزابًا وقد فسر كثيرون قوله تعالى: ﴿ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾ (المائدة:١٤) بالخصومات والجدل فى الدين[٥].

وبالجملة فقد كانوا يرون أن "اليقين" وترك المراء والجدل والخصومات فى الدين أصل من أصول العقيدة ويصور لنا الأشعرى موقفهم فيقول : وينكرون الجدل ويأخذون بالروايات الصحيحة ولا يقولون كيف، ولا لم لأن ذلك بدعة. ولكن

بعد أن تبلورت المسائل واتسعت الموضوعات اتفق علماء الكلام أو كادوا يتفقون أن ثمة أموراً فى العقيدة تدرك بالسمع فقط وأموراً تدرك بالعقل والسمع والكل دينى[6].

ومن الأمور اليقينية التى لا تعلم الا بالسمع أمور الآخرة مثل الحساب لقوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ﴾ (الانشقاق ٧-٩)

ومن اليقين أيضاً السؤال عن الأعمال: ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (الحجر:٩٢). ونشر الصحف لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ ﴾ (التكوير: ١٠).

فمسائل العقيدة منها: ما هو مدركات عقلية مثل معرفة الله وصفاته ومنها: ما هو مدركات سمعية مثل أحوال الآخرة ومنها: ما هو سمعى وعقلى مثل التحسين والتقبيح. والكل يقينى.

فأصول العقيدة ومعرفتها يقينية مثل الإيمان بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر والقضاء والقدر ولكن تفصيلات هذه الأصول ليست يقينية كلها[7].

الشك:

وضد اليقين الشك وإذا كانت بضدها تتميز الأشياء فبتوضيح الشك يتضح اليقين وقد وردت كلمة "شك" فى القرآن الكريم خمس عشرة مرة منها قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ﴾ (النساء:١٥٧). والآية تتحدث عن عيسى عليه السلام وعقيدة النصارى فيه. قيل: أنه عن جميعهم وقيل: أنه لم تختلف فيه إلا عوامهم ومعنى اختلافهم قول بعضهم أنه إله وبعضهم يقول أنه ابن الله، وقال الحسن قيل: أن اختلافهم أن عوامهم قالوا: قتلنا عيسى، وقال: من عاين رفعه إلى السماء ما قتلناه، وقيل: اختلافهم أن النسطورية من النصارى قالوا صلب عيسى من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته، وقالت الملكانية وقع الصلب والقتل على عيسى من جهة ناسوته ولاهوته وقيل: اختلافهم هو أنهم قالوا: إن كان هذا صاحبنا فأين عيسى وإن كان هذا عيسى فأين صاحبنا؟ وقيل: اختلافهم هو أن اليهود قالوا: نحن قتلناه لأن يهوذا رأس اليهود وهو الذى سعى فى قتله، وقالت طائفة من النصارى: بل قتلناه نحن وقالت طائفة منهم: بل رفعه الله إلى السماء ونحن ننظر إليه. وكل هذا داخل تحت مفهوم الشك الذى يعنى عدم اليقين أو ضد اليقين قال تعالى: ﴿ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ﴾ (النساء:١٥٧). والظن يعنى الشك وقال: ﴿ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ﴾ (النساء:١٥٧) أى وما قتلوا عيسى يقيناً.

ومقابل اليقين "الظن" وقد وردت مادة "ظن" فى القرآن الكريم زهاء مائة مرة، وقد يقع الظن بمعنى الكذب، وأصل الظن وقاعدته الشك مع ميل إلى أحد معتقديه، وقد يقع موقع اليقين كما فى قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ (البقرة:٤٦).

والصوفية يرون أن حقيقة اليقين هو رؤية القلوب لله أو رؤية الله بالقلوب[٨].

واستدلوا على ذلك بحديث رسول الله ﷺ: «**اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك**».

اليقين عند الصوفية:

للصوفية حديث ثرى عن " اليقين" فهم أكثر من تحدثوا فيه واهتموا به ومما قالوه فيه : إن أصول مقامات اليقين التى ترد إليها فروع أحوال المتقين تسعة : أولها التوبة، والصبر ويأتى بعدهما الشكر، والرجاء، والخوف، والزهد، والتوكل، والرضا، والمحبة، وهذه محبة الخصوص وهى محبة المحبوب ومن حديثهم عن اليقين حديثهم عن "الفناء" والفناء عندهم أقسام : أعلاها الفناء عن وجود السوى ودونه الفناء عن شهود السوى ودون هذين الفناء عن عبادة السوى(٩).

فاليقين مقام من مقامات الصوفية والمقام عندهم هو استمرار الحال واستقراره ودوامه بحيث يصبح صفة دائمة لصاحبه فالمقامات هى المنازل المروحية التى يمر بها السالك إلى الله تعالى فيقف فيها تارة من الزمن مجاهدًا فى إطارها حتى يهيئ الله سبحانه وتعالى له سلوك الطريق إلى المنزل الثانى[١٠].

وفى حديث الصوفية عن اليقين يرون أن التوبة مقام من مقامات "اليقين" يستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (النور:٣١).

أى ارجعوا من هوى أنفسكم ومن وقوفكم مع شهواتكم عسى أن تظفروا بدينكم فى الميعاد وكى تبقوا ببقاء الله عز وجل فى نعيم لا زوال له ولا نفاد ولكى تفوزوا وتسعدوا بدخول الجنة وتنجوا من النار فهذا هو الفلاح[١١].

وهكذا نجد أن "اليقين" مقام من مقامات الصوفية والمقام عندهم هو استمرارالحال واستقراره ودوامه بحيث يصبح صفة دائمة لصاحبه[١٢].

وبعض الصوفية يعتبرون اليقين حالاً من أحوالهم ويجعلونه على ثلاث مراتب هى: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين. فعلم اليقين ما كان عن طريق النظر والاستدلال، وعين اليقين ما كان عن طريق الكشف والنوال، وحق اليقين ما كان بتحقيق الانفصال

عن لون الصلصال بورود زائد الوصال[١٣].

هذا ويزعم بعض الصوفية فى شطحاتهم أنهم، وصلوا من المعرفة إلى درجة اليقين ولكنه سر وغيب يجب على الصوفية أن يحفظوه من الأغيار كما يقول الجنيد حتى لا يعترض عليهم أو يتهموا فيذهب بهم لقصور فهم الأغيار عن إدراكه، ويقسم الحلاج العلم إلى علم برانى وعلم غير برانى. والعلم غير البرانى "وهو اليقين" خاص بالصوفية وهو اليقين الذى ينشأ عند بعضهم من وحدة الوجود كما قال الحلاج وقد سئل عن الطريق إلى الله فقال : الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد فقال سائله: بين قال: من لم يقف على إشارتنا لم ترشده عبارتنا[١٤].

فاليقين مقام من مقامات الصوفية التى أول مقام فيها هو التوحيد كما أنه أول دعوة الرسل إذ قال ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله وهو أول فرض فرضه الله على العباد[١٥].

وعددها غير متفق عليه عندهم إذ يجعلها بعضهم سبع مقامات ويصل بها آخرون إلى ثمانية عشر مقاما ومنهم الغزالى الذى أسماها بالمنجيات فى كتابه الإحياء أما ابن سبعين فيقفز بعدد المقامات إلى مائة وخمسين مقامًا[١٦].

وأيًا ما يكن فاليقين هو العلم المؤكد قال تعالى: ﴿وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾ (النمل:٢٢). أى يخبر أكيد وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ (الواقعة: ٩٥). أى هذا الذى قصصناه هو محض اليقين وخالصه وجاز إضافة الحق إلى اليقين وهما واحد لا ختلاف لفظهما وهو كقولك عين اليقين فهو من باب إضافة الشئ إلى نفسه واليقين مقام يحصل ببذل المجهود . وضد اليقين الجحود قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (النمل١٤)

أى تيقنوا من عصى موسى أنها من عند الله وأنها ليست سحرا ولكنهم كفروا بها وتكبروا أن يؤمنوا بموسى[١٧].

واليقين أعلى درجات العلم وقد استغله الصوفية فى شطحهم إذ معظم شطحهم كان فى باب العقيدة : عقيدتهم فى الله وفى أنفسهم فالإثنينية عندهم وهى الفرق بين الله والغير لا إثنينية فى الظاهر فقط وفرق فى اللسان فحسب أما الحقيقة ففى الجمع المشهود فى الجنان يقول أبو الحسن الشاذلى ليكن الفرق فى

لسانك موجود فى جنانك.

وإذا كان اليقين أعلى درجات العلم فإن الشك أول درجات العلم .

ويرى بعض الصوفية أن الصلاة سقطت عنهم لوصولهم إلى مقام اليقين لأن المقصود بالصلاة – عندهم – المعرفة فإذا حصلت المعرفة لم يحتج إلى الصلاة[18] . أو أن لله رجالاً لا يحتاجون إلى متابعة محمد ﷺ بل استغنوا عنه كما استغنى الخضر عن موسى عليه السلام أو أن كل من كاشف وطار فى الهواء أو مشى على الماء فهو ولى سواء صلى أم لم يصل[19]. وهذه كلها دعاوى باطلة ساقطة لا تحتاج إلى رد وقوله تعالى: ﴿ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ﴾ (التكاثر:٥).

وأضاف العلم إلى اليقين كما أضافه فى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَـٰذَا لَهُوَ حَقُّ ٱلْيَقِينِ ﴾ (الواقعة ٩٥) وقيل اليقين هنا هو الموت وقيل البعث لأنه إذا جاء زال الشك . أى لو تعلمون علم البعث لشغلكم ذلك عن التكاثر بالدنيا[20].

كما يرى الصوفية أيضا أن الرضا عن الله سبحانه وتعالى من أعلى مقامات اليقين. قال تعالى: ﴿هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَـٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَـٰنُ ﴾ (الرحمن:٦٠). فمن أحسن الرضا عن الله جازاه الله بالرضا وهو قوله: ﴿ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ﴾ (المائدة:١١٩).

وكان عمر بن عبد العزيز وبعده الصوفية من رجالهم يقول : أصبحت ومالى سرور الا فى مواقع القضاء . وما ذلك إلا لشدة يقينه . ومما يروى فى مجال اليقين عن الصحابة رضوان الله عليهم أن النبى ﷺ قال لطائفة منهم: من أنتم؟ قالوا: نحن المؤمنون . فقال: ما علامة إيمانكم؟ قالوا: نصبر على البلاء، ونشكر عند الرخا، ونرضى بمواقع القضاء، فقال: مؤمنون ورب الكعبة . وكل هذا يدور حول اليقين .

أ.د. عبد الفتاح أحمد الفاوى

الهوامش:

(١) السابق ص١٧٢.
(٢) السابق ص١٧٢.
(٣) السابق ص١٧٢.
(٤)السابق والصفحه
(٥) قوت القلوب : لأبى طالب المكى ٢ -٥٧
(٦) التفتازانى :شرح العقائد النفسيه ١١ .
(٧)أنظر الزمخشرى : الكشاف ١ - ٢٥٠ .
(٨)الملطى : الرد والتنبيه على أهل الأهواء والبدع ١٢٠.
(٩) السابق ص١٧٢.
(١٠) السابق ص١٧٢.
(١١) السابق ص١٧٢. ،
(١٢) السابق ص١٧٢.
(١٣) السابق ص١٧٢.
(١٤)عوارف المعارف ٣٣١ وانظر التصوف عقيدة وسلوك ٨٦.
(١٥) ٠ أخبار الحلاج ٥٧ .
(١٦) ٠ مدارك السالكين ١ -١٥١
(١٧) ٠ بالمعارف ١٢٨ -تحقيق د - جورج كنوره : الطبعة الأولى ١٩٨٧
(٢١)التصوف عرض ونقد ١٦٣
(٢١)التصوف عرض ونقد ١٦٣
(٢١)التصوف عرض ونقد ١٦٣

اليوم الآخر

اسم جامع لما بعد الموت، شامل لكل ما ورد به القرآن الكريم والسنة الصحيحة من أمور البعث، والحساب، والجنة، والنار. فيجب الإيمان به وبكل ما ذكره القرآن الكريم عنه، ووردت به السنة الصحيحة قال تعالى:

﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾ (البقرة: ١٧٧)

وقد ورد الأمر بذلك في القرآن كثيرًا، قال تعالى: ﴿ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَنفَقُوا۟ مِمَّا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا ﴾ (النساء: ٣٩) ﴿ إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾ (التوبة: ١٨) كما أمر بذلك جميع الأنبياء والمرسلين، قال الله تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱرْجُوا۟ ٱلْيَوْمَ ٱلْءَاخِرَ ﴾ (العنكبوت: ٣٦).

أ.د. محمد السيد الجليند

الملحق الأول

طرق الاستدلال على وجود الله

يمكن تصنيف أنواع الأدلة على هذه المسألة - لدى المفكرين المسلمين - إلى: عقلية، ونقلية، وصوفية، وفطرية.

أولاً - فأما الاتجاه العقلى فيتمثل بوضوح لدى الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين الذين ارتضوا العقل سبيلاً إلى معرفته تعالى، وإن أضاف بعضهم إلى ذلك الدليل النقلى أيضًا.

فأما المتكلمون فتقوم أدلتهم على فكرة الحدوث[1]، حدوث هذا العالم بكل ما فيه واحتياجه إلى محدث هو الله تعالى. وهى تظهر فى صور عدة، أبرزها صورتان، عرفت إحداهما بطريقة الأكوان، والأخرى بطريقة الجوهر والعرض. وقد يلجأون أحيانًا إلى فكرة الإمكان، وقد نالت الصورتان المشار إليهما من المتكلمين، على اختلاف مدارسهم[2]، اهتمامًا كبيرًا، ولكن بعض المتكلمين يعرض عنهما تمامًا فيما يتعلق بإثبات وجود الله وينتقدهما من وجوه عدة، ويختار دليلاً آخر يقوم على فكرة التناهى، وإن كان يعتمد على ظاهرة الحدوث كنقطة بداية فى استدلاله، ويستعين -مع ذلك -بفكرة كلامية وفلسفية أخرى هى فكرة الإمكان.

وأما الفلاسفة المسلمون فمن أبرز ما نسب إليهم (دليل التناهى) الذى أثبت به الكندى - أول فلاسفة المسلمين - حدوث العالم أى تناهيه زمانًا وحركة، كما أنه متناه بالمكان والجرم، وأكمل ذلك بأنه لايمكن أن يكون علة نفسه فلابد له من علة خارجة عنه واجبة الوجود[3]. وقد أرجع بعض الباحثين فكرة التناهى هذه إلى المعتزلة وإلى يحيى النحوى من قبلهم[4].

ومن أدلتهم أيضًا دليل الوجود الذى يفخر به ابن سينا، ويرى أنه قد أثبت به (الواجب) دون نظر إلى المحسوسات بل عن طريق تأمل فكرة الوجود نفسها، وتحليلها إلى الوجود الممكن والوجود الواجب، والأول لا يوجد ولا يتحقق إلا لسبب خارج عن حقيقته؛ إذ حقيقته ما يقبل الوجود والعدم، وإذن فلا بد أن يستند إلى موجود واجب الوجود، وذلك بعد بطلان الدور والتسلسل[5]. وقد قال به الفارابى قبله[6]. بل إن بعض الباحثين يرجع به إلى أفلوطين وإلى بارمنيدس أيضًا[7].

ومنها أيضًا دليل الحركة الذى أخذه ابن رشد عن أرسطو وعرضه فى صورة لدى أرسطو[8]. ولعل خير ما قدمته المدرسة الفلسفية من أدلة العناية والاختراع، اللذان استنبطهما ابن رشد من آيات القرآن الكريم وعنى بعرضهما فى صورة واضحة قريبة إلى العقول والقلوب؛ إذ يقول: " فأما الطريقة الأولى فتتبنى على أصلين:

أحدهما: أن جميع الموجودات التى ههنا موافقة لوجود الانسان.

والأصل الثانى: أن هذه الموافقة هى ضرورة، من قبل فاعل قاصد لذلك مريد؛ إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق. فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان... وكذلك أيضًا تظهر العناية فى أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان وكونها موافقة لحياته ووجوده".

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات. وهذه الطريقة تتبنى على أصلين موجودين بالقوة فى جميع فطر الناس:

أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه فى الحيوان والنبات؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ﴾ (الحج:٧٣)؛ فإنا نرى أجسامًا جمادية ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعًا أن ههنا موجدًا للحياة ومنعمًا بها، وهو الله تبارك وتعالى. وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التى لاتفتر أنها مأمورة بالعناية بما ههنا، ومسخرة لنا، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة، وأما الأصل الثانى فهو أن كل مخترع فله مخترع. فيصبح من هذين الأصلين أن للوجود فاعلاً مخترعا له"[9].

ثانيًا - وأما الاتجاه النقلى فيشمل موقف (الحشوية) الذين يكتفون بمجرد إخبار القرآن الكريم والنبى ﷺ بوجوده تعالى، ويؤمنون بذلك دون طلب لدليل أو برهان، كما يشمل موقف الذين ينظرون إلى آيات القرآن، لا من جهة إخبارها بالعقائد أو تقريرها لها فقط، وإنما من جهة ما تقيمه من أدلة عقلية لإثبات تلك العقائد أيضًا، وأضيف أن الأخذ بهذه الأدلة القرآنية - على درجات متفاوتة - ينظم سائر المدارس الإسلامية، فكما نجد دليلى الاختراع والعناية عند ابن رشد نجدهما كذلك عند الكندى من قبل[10]، وربما عند ابن سينا أيضًا[11].

وكما نجد عند المتكلمين طريقة حدوث الأعراض أو الصفات نجدها أيضًا عند ابن تيمية الذى يثنى عليها

ويعتبرها جزءًا من طريقة القرآن الكريم[١٢]. وهى إحدى طرق ست عند المتكلمين هى: حدوث الذوات، وإمكانها ومجموعهما، وحدوث الصفات وإمكانها ومجموعهما. وقد كان الظن أن حصرها على هذا النحو من صنيع الرازى[١٣]، ولكن ابن الوزير فى كتابه "ترجيح أساليب القرآن" ينسبها إلى أبى الحسين البصرى وأصحابه من المعتزلة[١٤]. وقد استدل بهذه الطريقة -طريقة تجدد الصفات وحدوثها -أبو الحسن الأشعرى فى اللمع، وإن كان قد حصرها فى أحوال خلق الإنسان وأطوار نشأته[١٥]. ودافع عنها الجوينى فى الشامل[١٦]. كما استدل الغزالى بطريقة الإحكام والإتقان فى الكون[١٧]، كما نجدها أيضًا عند ابن تومرت مع دليل الاختراع والسببية[١٨]، وقد اعتمد أبو المعين النسفى الماتريدى فى إثبات وجود الله تعالى على هاتين الطريقتين، الإتقان والاختراع واستنبطهما من الآية الكريمة: ﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ ﴾ (الرعد:٤)[١٩]. وهو فى هذا يتابع شيخه أبا منصور الماتريدى الذى مال -بعد أن جرب أدلة الكلام التقليدية -إلى طريقتى العناية والاختراع[٢٠]. كما ذكر ابن الوزير أن طريقة الإحكام والإتقان هى عمدة أئمة آل البيت منذ على -كرم الله وجهه -فى الاستدلال على وجوده تعالى، ويذكر من نصوص علماء الزيدية ما يؤيد هذا[٢١]. كما يذكر أن القاضى عبد الجبار المعتزلى نوه بها فى كتابه (المحيط) عند حديثه عن إعجاز القرآن الكريم[٢٢].

وهكذا نجد أن المتكلمين من أشاعرة ومعتزلة وماتريدية، يشاركون غيرهم من العلماء المسلمين فى الاعتماد على هذه الأدلة القرآنية، وإن كانوا -والحق يقال -لم يتوفروا على دراستها وتفصيلها، إلى دليلى الجوهر والعرض، والممكن الواجب وهما دون مستوى هذه الأدلة القرآنية.

والآمدى الأشعرى يعرض عن هذين الدليلين، ويختار دليلاً مركبًا من فكرتى الحدوث والإمكان وفكرة التناهى، ولا يحاول اللجوء نهائيًا إلى أدلة القرآن الكريم، لما غلب عليه من فكرة (الدور) الاعتزالية، وإن كان ينوه بما يسود العالم من إحكام وإتقان يدل على وجود فاعله بالضرورة[٢٣]. بل يشارك الإمام الرازى فى تفضيله لأدلة القرآن على سائر الأدلة الكلامية التقليدية؛ إذ يقول فى المآخذ: "**وهذه الدلائل أوقع فى القلوب وأدفع للشبهات، ولمشاهدة الإنسان فى كل حال شيئًا منها، وكثرة الممارسة تفيد الملكة ورسوخ الاعتقاد المانع من**

الإنكار. ولما فيها، مع الدلالة، من المنفعة الحاملة للإنسان على الانقياد، وأكثر هذا النوع فى الكتب الإلهية خصوصًا القرآن المجيد"[٢٤].

ثالثًا - وأما الاتجاه الصوفى فإن أصحابه قد يستندون أحيانًا إلى الشواهد العقلية، وربما استعاروا فى ذلك بعض الأفكار الكلامية أو الفلسفية[٢٥]، إلا أن عمدتهم فى هذه المسألة هو القلب المؤمن لا العقل المفكر، هو الكشف الذى يخترق حجب الغيب لا البرهنة العقلية القاصرة، يقول الكلاباذى: "وأجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل فى حاجته إلى الدليل؛ لأنه محدث"[٢٦]، وقد أكد ابن عربى -فى هذا الصدد -عجز العقل ومناهجه عن الوصول إلى أية معرفة حقيقية؛ لأنه لايزيد على أن يقلد نفسه، ومن ثم أعلن عدم ثقته بأدلة المتكلمين ومناهجهم[٢٧]. ولا تزال المدرسة الصوفية المعاصرة تتبنى هذا الرأى وتدافع عنه[٢٨].

رابعا. وأما الاتجاه الفطرى، فيراد به أن الإحساس بوجود الخالق أمر مغروز فى فطرة البشر وأعماق ضمائرهم، يشعر به كل عاقل ولو لم يستخدم طرق البرهنة المختلفة، وإن كان يحتاج إلى أن يلتفت إلى نفسه ويجردها من الغفلة ليحس به قويًا واضحًا، ويعتمد أنصار هذه الفكرة على قول الله سبحانه: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴾ (الأعراف:١٧٢)، وعلى جملة من الأحاديث النبوية فى معناها، وينتصر لهذه الفكرة طوائف من المحدثين والمفسرين[٢٩]، وبعض المتكلمين أيضًا كالماتريدى أبى منصور[٣٠]، والنسفى أبى المعين[٣١]، والشهرستانى الذى يفضل شاهد الفطرة الذى يتمثل فى إحساس كل عبد بالافتقار إلى خالقه على سائر أدلة المتكلمين[٣٢]، والإمام الغزالى فى بعض كتبه[٣٣]. والكرامية[٣٤]. وابن تيمية[٣٥]، وكثير من الصوفية. بينما يعارضه آخرون منهم: البلاقلانى والبغدادى وغيرهما من أهل النظر الذين يرون أن معرفة الله لاتقع اضطرارًا ولا تتم إلا عن طريق النظر العقلى[٣٦].

ونعود الآن إلى الاتجاه العقلى لنقدم نموذجًا لاستدلال المتكلمين على وجود الله تعالى؛ وهو دليل يجمع بين فكرتى الإمكان والحدوث معًا، ويقدمه أحد متأخرى المتكلمين من رجال المدرسة الأشعرية هو سيف الدين الآمدى.

يعتمد الآمدى على دليل عقلى يقوم

علـى الأفكـار التاليـة :الحـدوث، والإمكان، والتناهى.

ويعـرض الرجـل تمامًـا عـن الأدلـة الكلاميـة التقليديـة : الجـوهر، والعرض، والممكن، والواجب، ويقدم دليله المشار إليه فى كل من كتابيه الأبكار[٣٧]، وغاية المرام[٣٨].

وقد عَـدَّ الآمـدى فـى (المآخـذ)[٣٩]، الأدلـة الأربعـة التـى اعتمـد عليهـا الفلاسفة والمتكلمون فى إثبات (العلم بالصانع): وأولهما دليل الوجود الذى استند إليـه ابـن سـينا، وثانيهـا دليـل الممكـن والواجـب المنسـوب إلى الجـوينى، وثالثهـا دليـل الجـواهر والأعـراض المشـهور لـدى سـائر المـتكلمين، ثـم دليـل الإحكـام أو العنايـة المعـروف لـدى ابـن رشـد. وبعد أن أفاض فى شرحها متابعًا الإمام الـرازى فـى (مطالبـه العاليـة) عقـب بما يفيد أن أقوى هذه الأدلة فى نظره، من الوجهة العقلية، هو الأول[٤٠]. أما الدليل الثـانى فيصـفه بالضـعف لقيامـه علـى فكرة تماثل الأجسام وهـى فى نظره مشكوك فيها[٤١]. وأما الثالث فإنه يثير مشـكلات عـدة يصـعب حلـها، فضـلاً عـن أنـه كسـابقه لا يغنـى عـن الـدليل الأول[٤٢].

ثم يقرر أن أفضل هذه الأدلة جميعًا إنما هو الرابع؛ وذلك لسبب نفسـى ألمح إليه وهو تأثر الإنسان بما يتكرر تحت نظره وتتعلق به فائدته، ولسبب شرعى وهـو أن هـذا الـدليل قـد تكـرر فـى القـرآن الـكـريم فـى أكـثـر مـن ثمـانين موضعًا[٤٣].

وليت الآمدى قنع بهذا الـدليل الأخير ولكنـه فيمـا يبـدو كـان عندئـذ يـدور فـى فلك الإمـام الـرازى الـذى اتجـه فـى أخريات أيامه إلى الاعتماد على القرآن الكريم فى العقائد وأدلتها، والمطالب العالية هـو آخـر مؤلفاته جميعًا[٤٤]. أما الآمدى فى كتبه الخاصة "كالأبكار وغايـة المـرام" فإنـه لا يعتمـد إلا علـى الـدليل الـذى يمـر بـالخطوات الـثلاث الآتية:

(١) البـدء بملاحظـة الحـوادث المشـاهدة الموجـودة فعـلاً بعـد العـدم، وتلك بداهة حسية لا تحتاج إلى دليل.

(٢) اسـتخلاص فكـرة (الإمكـان) من تجدد هذه الحوادث بعد أن كانت معدومـة، وهـى خطـوة عقليـة تحتاج إلى بيان.

(٣) إبطـال فكرتـى الـدور والتسلسـل حتى تنتهـى هـذه الحوادث الممكنة إلى موجـود أول هـو واجـب بذاتـه لا بغـيره.

أولاً: يبـدأ الآمـدى اسـتدلاله بدايـة موفقـة، أى بملاحظـة مـا نشـاهده فـى الواقع من الأمـور التـى توجـد بعـد أن لم تكـن موجـودة، يقـول فـى الأبكـار: ومنشأ الاحتجاج على ذلك ما نشاهده مـن الموجـودات العينيـة، ونحققـه مـن

الأمور الحسية[٤٥]، وهو نفس كلامه فى غاية المرام[٤٦]. وهكذا يبنى الآمدى استدلاله على قاعدة راسخة من المشاهدات الواقعية والبداهات الحسية، وإلا فهل ينكر أحد منا أنه وُجد - أو بعبارة أخرى وُلد - بعد أن لم يكن شيئًا مذكورًا؟ وهو بذلك يجنب نفسه -منذ البداية -خطر الاعتماد على مقدمات يصعب إثباتها كحدود العالم كله، أو إمكانه كله، أو تركبه من الجواهر والأعراض، التى يبدأ أكثر المتكلمين والفلاسفة أدلتهم بها، ومما يؤكد ذلك أنه يلجأ إليها فى كتابه "أبكار الأفكار" مع أنه كان لا يزال مقتنعًا بإمكان الاستدلال على حدوث العالم بفكرة الجواهر والأعراض، ولاشك أن حدوث العالم بكل ما فيه دعوى عريضة يصعب إثباتها ويسهل الشك فيها، فضلاً عن أن إثبات وجود الله ممكن، ولو صرفنا النظر عنها تمامًا، كما فعل الآمدى وكما نجده عند ابن رشد من قبل[٤٧].

أما فكرة ابن سينا الخاصة بتأمل معنى الوجود نفسه وتحليله إلى الوجود الممكن و الوجود الواجب، والأول منهما لا يتحقق إلا بالاستناد إلى الثانى، تلك التى يراها أشرف من البدء بالمحسوسات أو المخلوقات وأجدر بالصديقين من العلماء[٤٨]، فإنها فى نظر بعض العلماء ليست إلا بداية بالمخلوقات والأفعال كالطريقة الأخرى و إلا فكيف استطاع ابن سينا تصور الوجود الممكن[٤٩]؟.

والآمدى رغم عنايته بفلسفة ابن سينا، وشرحه لكتاب الإشارات، يعرض عن هذه البداية أيضًا، ولعله قد اطلع على نقد الرازى والغزالى لها[٥٠]، ذلك النقد الذى نجد قريبًا منه عند ابن رشد[٥١] وابن تيمية[٥٢] وغيرهما[٥٣].

ولعلنا نجد فى هذا دليلاً على روح الواقعية الحسية، كما يدلنا على تأثره بطريقة القرآن الكريم التى تبدأ عادة مثل هذه البداية[٥٤]، خاصة والآمدى نفسه يصورها على النحو التالى: إنا نشاهد أفعالا وصفات لا لبس عليها كطلوع الكواكب و غروبها وحصول الليل و النهار و الفصول الأربعة، والأصوات والظلال وما فيها من المصالح العظيمة... ثم الإنسان وما فى تركيب جسمه وتعقلاته من قوة نفسه. وكل ذلك دليل وجود الإله القادر)[٥٥] وبعد أن يمتدح هذه الدلائل و يشير إلى ورودها فى القرآن أكثر من ثمانين مرة، يقول: "إن حدوث التأليفات العجيبة فى بدن الإنسان المعلومة بالتشريح من غير فاعل حكيم قادر عليم مستحيل بالضرورة"[٥٦]. مما يذكرنا بقول الغزالى (فى المنقذ): "ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الأعضاء مطالع، إلا ويحصل له هذا العلم الضرورى بكمال تدبير البانى لبنية

الحيوان ولا سيما بنية الإنسان" [٥٧].

ومن الواضح أن بداية النظر و منشأ التفكر الذى يوصى به القرآن هو دائمًا بداهات حسية ووقائع مشاهدة.

ثانيًا: ينتقل الآمدى إلى ملاحظة عقلية هذه المرة، فينجلى على هذه (الحوادث) صفة الإمكان، وذلك بأن يستخلص من (واقعة) حدوثها (فكرة) إمكانها؟ إذ أن المستحيل لايدخل فى الوجود قط، والواجب الذى يستمد وجوده من ذاته لا ينعدم أبدًا، فلم يبق إلا أن تكون هذه الحوادث ممكنة، أى قابلة - كما هو مشاهد -للعدم أحيانًا وللوجود أحيانًا أخرى، وهذا هو الإمكان الحقيقى كما يرى ابن رشد[٥٨].

وإذن: فالعقل يقضى بأن هذه الحادثات الممكنة تستند إلى سبب آخر تستمد منه وجودها؛ "إذ الممكن لا يترجح جانب وجوده من عدمه إلا بمرجح، فإن وجودها إما أن يكون لذاتها أو لغيرها: لاجائز أن يكون لذاتها، وإلا لما كانت معدومة، وإن كان لغيرها فالكلام فى ذلك الغير كالكلام فيها..."[٥٩]،

ثالثًا: أما الخطوة الأخيرة فى استدلال الآمدى فهى إبطال الدور والتسلسل؛ إذ قد يقول البعض بأن هذه الممكنات الحادثة لها سبب مماثل لها وللسبب سبب إلى مالا نهاية له فى الماضى.

ونلاحظ أن الآمدى لا يهتم كثيرًا بإبطال الدور لظهوره وعدم اختلاف العلماء فى بطلانه؛ إذ أنه يفضى إلى كون الشىء الممكن مستندًا لنفسه وهو باطل[٦٠].

أما التسلسل فهو يرى بطلانه أيضًا، ويقول بتناهى الموجودات الممكنة فى جانب الماضى، ويقدم على ذلك دليلين:

(١) عرض أولهما (فى غاية المرام) وهو يقوم على أن تسلسل العلل والمعلومات إلى غير نهاية يفضى إلى عدم وجود شىء أصلا، مع أن الوجود -كما سبق بيانه -بداهة حسية.

(٢) والثانى فى (الأبكار) وبناه على أن التسلسل يفضى إلى كون الحادث أزليًا والأزلى حادثًا، وهو تناقض صريح، أى أنا لو افترضنا سلسلة من العلل والمعلومات المتعاقبة مع كون كل منها حادثًا فإما نتصور أنه قد وجد شىء منها فى الأزل أو لا: والأول محال؛ لأن الشىء الأزلى هو غير المسبوق بالعدم والحادث هو المسبوق به فاجتماع هذين الوصفين فى شىء واحد تناقض صريح.

أما الاحتمال الثانى وهو عدم حصول شىء من تلك الحادثات المتعاقبة فى الأزل فمعناه أن جملتها أيضًا مسبوقة بالعدم كأفرادها، وأن لها مبدأ وبداية وهو المطلوب[٦١]، على أنه لابأس

بالآمدى لو استعان بأفكار سابقيه، وقد أشرت إلى أنه فى الخطوتين الأخيرتين يستعين بأفكار كلامية وفلسفية[٦٢]، ولكن استدلاله هذا قد حظى بالقبول حتى عند بعض العلماء المحافظين المتأثرين بابن تيمية، يقول ابن أبى العز الحنفى فى مواجهة خصم معطل: "فإن قال: أنا لا أثبت شيئًا بل أنكر وجود " واجب" . قيل له: معلوم بصريح العقل أن الموجود إما واجب بنفسه وإما ممكن، إما قديم أزلى وإما حادث كائن بعد أن لم يكن، إما مخلوق مفتقر إلى خالق، وإما غير مخلوق.. وقد علم بالحس والضرورة وجود موجود حادث بعد أن لم يكن، والحادث لا يكون واجبًا بنفسه ولا قديمًا ولا أزليًا ولا خالقًا لما سواه؛ فثبت بالضرورة وجود موجودين أحدهما غنى والآخر فقير أحدهما خالق والآخر مخلوق..."[٦٣].

وفى هذا نجد ملامح استدلال الآمدى كلها، وإن كانت الخطوة الأخيرة هنا مجملة، غير أن ابن العز يوافق على بطلان تسلسل العلل والمعلومات فى نفس كتابه هذا، وهى الخطوة الأخيرة عند الآمدى[٦٤]، ويصرح بذلك فى موضع آخر: "قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ ﴾ (الحديد:٣)، والعلم بثبوت هذين الوصفين مستقر فى الفطرة، فإن الموجودات لابد أن تنتهى إلى واجب الوجود لذاته قطعًا للتسلسل، فأنت تشاهد حدوث الحيوان والنبات والمعادن وحوادث الجو كالسحاب والمطر وغير ذلك، وهذه الحوادث وغيرها ليست ممتنعة، فإن الممتنع لا يوجد، ولا واجبة بنفسها؛ فإن واجب الوجود بنفسه لا يقبل العدم وهذه كانت معدومة ثم وجدت.. وما كان قابل الوجود والعدم لم يكن بنفسه موجودًا: ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾ (الطور:٣٥)، وإذا تأمل الفاضل غاية ما يذكر، المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية وجد الصواب منها ما يعود إلى بعض ما ذكر فى القرآن"[٦٥].

هذه هى طريقة الآمدى فى إثبات وجود الله، يحاول هذا العالم أن يربطها بالقرآن الكريم، وهو يعترف بأنها توجد لدى المتكلمين والفلاسفة كما يظهر من كلامه، بل يدافع عن طريقة هؤلاء فى الاستدلال قائلاً: "فالمقدمات وإن كانت خفية فقد يسلمها بعض الناس وينازع فيما هو أجلى منها.. ولا شك أن العلم بالصانع ضرورى فطرى وإن كان يحصل لبعض الناس من الشبه ما يخرجه إلى الطرق النظرية"[٦٦].

على أن ابن تيمية يرى صحة الاستدلال على وجود الله المبنى على فكرتى الإمكان وبطلان التسلسل ويقرر أنها "صحيحة ومقتضية لوجود

واجب، غير أنهم لإثبات تعينه يحتاجون إلى دليل آخر"[٦٧].

والآمدى لا يبغى من دليله أكثر من إثبات موجود واجب الوجود، أما كمالاته وصفاته المختلفة فتثبت بأدلة أخرى؛ ولذا يحق له أن يختم كلامه فى إثبات واجب الوجود بقوله: " فقد تقرر - كما أشرنا إليه - أنه لابد من القول بوجوب وجوب موجود، وجوده لذاته لا لغيره. وهو حسبى ونعم الوكيل "[٦٨].

أ.د. حسن الشافعى

الهوامش:

١) انظر: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١٠٧ وما بعدها وشرح الطوسى على الإشارات ٤٨٢/٣.
(٢) انظر: المراجع السابقة ومقدمة مناهج الأدلة ص ١٢ وما بعدها.
(٣) انظر: كتاب الكندى إلى المعتصم بالله ص٩٢ وما بعدها، والكندى وفلسفته ص٧٠. ٨٤ ومناهج الأدلة ص٢١.
(٤) انظر: فخر الدين الرازى وآراؤه ص٣٦٧ ومعالم أصول الدين للرازى ص٢٦.
(٥) انظر: الإشارات والتنبيهات المجلد الثالث ٤٣٥ ـ ٤٨٣.
(٦) انظر: عيون المسائل للفارابى ص٤.
(٧) وهوالمرحوم الزركان فى بحثه عن: فخر الدين الرازى وآراؤه ص١٧٦ وانظر: أيضا: ديكارت د. عثمان أمين ١٦٦ ـ ١٩١.
(٨) انظر: ابن رشد وفلسفته الدينية ص١٠٠ ـ ١٠١.
(٩) انظر: مناهج الأدلة ١٥٠. ١٥٤ ومقدمته ٢٥ ـ ٢٨، والآية ٧٣ من سورة الحج.
(١٠) انظر: الكندى وفلسفته ٧٨. ٨٤.
(١١) انظر: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص٥٠.
(١٢) انظر: الموافقة ٢/ ٢٥٤.٢٦٠.
(١٣) انظر: فخر الدين الرازى وآراؤه ١٨٥، ١٨٦.
(١٤) انظر: ترجيح أساليب القرآن ص٧٩، ٨٠.
(١٥) اللمح ١٧ ـ ١٩.
(١٦) انظر: الشامل ١/ ١٦٦ وما بعدها.
(١٧) انظر: رسالته: الحكمة فى مخلوقات الله ـ ص١٥ وما بعدها والإحياء ١/ ٧٢.
(١٨) انظر: تاريخ فلسفة الإسلام د/ هويدى ١/ ٢٦٥ ـ ٢٦٧.
(١٩) انظر: بحر الكلام ص١٤، ١٥.
(٢٠) انظر: مقدمة مناهج الأدلة ص٢١ ـ ٢٣.
(٢١) ترجيح أساليب القرآن ص١٩ ـ٢٢، ٨٥ وما بعدها.
(٢٢) ترجيح أساليب ص٢١.
(٢٣) الأبكار: ٢/ ٢٦٢ب.
(٢٤) المآخذ: ل ١٦ ب.
(٢٥) انظر: الرسالة القشيرية ص٣، ٤ والدرة الفاخرة للجامى ٢٧٦، ٢٧٧ وفصوص الحكم ١/ ٨١.
(٢٦) التعرف للكلاباذى ص ٩٣ وما بعدها.
(٢٧) عن بحث: (موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية) ألقاه أستاذنا الدكتور قاسم بجامعة أم درمان الإسلامية سنة ١٩٦٩ ـ ص ٦ـ ١١، ١٣، ١٥.
(٢٨) انظر: المنقذ من الضلال تحقيق د/ عبد الحليم محمود ص ٨ ـ ٢٤ وكتابه (أبو الحسن الشاذلى) ص ٩٣ ـ ١٠٢، وكتابه (الإسلام والعقل).
(٢٩) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص١٨٠ ـ ١٨٧ وتفسير النفسى ٢/ ٨٥ وابن كثير ٢/ ١٥٠.
(٣٠) انظر: شرح الطحاوية ص ١٨٦.
(٣١) انظر: بحر الكلام ١٠. ١٢.
(٣٢) انظر: نياية الإقدام ١٨٠ ـ ١٨٧.
(٣٣) انظر: الإحياء ط / الحلبى ٤/ ٢١٢.
(٣٤) انظر: نشأة الفكر ١/ ٦٣٣، ٦٤٤.
(٣٥) انظر: موافقة صحيح المنقول ١/ ٥١.
(٣٦) انظر: أصول الدين للبغدادى ص١١ والتمهيد للباقلانى ص١٨.
(٣٧) انظر: الأبكار ل ١/ ٤١ وما بعدهما.
(٣٨) انظر غاية المرام ٣أ ـ ص، وما بعدهما.
(٣٩) انظر: المآخذ ٤ وما بعدهما.
(٤٠) انظر: المآخذ ل ١٢ ب

(٤١) انظر: المآخذ ل ١٢ أ ، ب والموافقة لابن تيمية ٢/ ٢٥٦ ـ ٢٦٠ وما سيأتى فى مبحث حدوث العالم.
(٤٢) انظر: المآخذ ل ١٢ ، ١٣أ ، ١٥أ.
(٤٣) راجع ما سبق عن موقفة من الاتجاه النقلى، انظر: المآخذ ل ١٥ ب.
(٤٤) انظر: فخر الدين الرازى وآراؤه ص٦٢١.
(٤٥) الأبكار ١/ ٤١أ ، ب.
(٤٦) انظر: غاية المرام ل ٣أ ، ب.
(٤٧) انظر: مناهج الأدلة ص٢٥ ـ ٢٨.
(٤٨) انظر: الإرشادات والتنبيهات مجلد ٣/ ٤٨٣٥٤٨٢.
(٤٩) انظر: ملخص المطالب العالية للخونجى ل ٣أ ـ الرازى وآراؤه ص١٨٨.
(٥٠) انظر: الرازى وآراؤه ص١٨٨ ، وموافقة صحيح المنقول لابن تيمية ـ النسخة المصورة ـ ل ٢٣٧أ.
(٥١) انظر: مناهج الأدلة ٢١٠.
(٥٢) انظر: ابن تيمية السلفى ص٧٤ـ ٧٨ وتجريد النصيحة للسيوطى ص٣٢٠.
(٥٣) انظر: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ٢/ ٢٢١ ـ ٢٢٥ ، وديكارت لعثمان أمين ١٨١ ـ ١٩١.
(٥٤) انظر: مناهج الأدلة ص١٥٠ والجانب الإلهى ٢/٢١٣
(٥٥) المآخذ ل ١٥أ.
(٥٦) المآخذ ١٦ ب
(٥٧) انظر: المنقذ من الضلال ١٤٥.
(٥٨) انظر: مناهج الأدلة ص٢١٠
(٥٩) غاية المرام ل ٣أ ـ ص٥ قسم ثان وانظر: الأبكار ٤١/١.
(٦٠) الأبكار ٤١/١ب وانظر : الماخذل ٩أ.
(٦١)الابكار ٤٤/١ اوقد نقله ابن تيمية فى الموافقة ٢/ ٢٤٥،٢٤٦.
(٦٢) انظر : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص٢٢ -٢٥.
(٦٣) شرح الطحاوية ٤٢.
(٦٤) السابق : ص ٦٧ وما بعدها .
(٦٥) السابق: ص٥١.
(٦٦) السابق: ص٥٢.
(٦٧) انظر: ابن تيمية السفلى ص٧٦.
(٦٨) غاية المرام ل ١٩.

الملحق الثانى

التجديد فى علم الكلام

لم ينشأ علم الكلام - عند المسلمين - دفعة واحدة، ولم تكن نشأته ثمرة أو نتيجة لعامل أو سبب واحد، بل كان نتيجة لعوامل متعددة دينية وسياسية واجتماعية وثقافية، وقد كان لفرقة المعتزلة أثر كبير فى هذه النشأة، وفى ذلك يقول طاش كبرى زادة: "فاعلم أن مبدأ شيوع الكلام كان بأيدى المعتزلة والقدرية، فى حدود المائة من الهجرة"[1]

وكان للاتصال بالفلسفة اليونانية - بعد ترجمة كتبها إلى اللغة العربية - أثر غير قليل فى هذه النشأة، وفى تطور منهج هذا العلم، وفى ذلك يقول الشهرستانى "ثم طالع - بعد ذلك - شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة، حين فسرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنًا من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام"[2].

واضطلع علم الكلام - عند نشأته وفى كثير من عصوره - بمهمتين أساسيتين:

أولاهما: بيان العقائد الإسلامية، والبرهنة على صدقها بالأدلة العقلية، والرد على الشبهات والشكوك التى توجه إليها من خصومها على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، وبيان مواقفهم من العقائد بصفة عامة.

وأخراهما: مناقشة عقائد المخالفين، وتقديم البراهين والحجج على بطلانها وبيان زيفها، وهى مهمة مكملة للأولى، ولعل المتكملين فيها كانوا يطبقون الفكرة القائلة بأن الهجوم هو خير وسائل الدفاع.

وتظهر هاتان الوظيفتان فى كثير من التعريفات التى قدمت لهذا العلم، ومنها تعريف أبى نصر الفارابى (ت ٣٣٩ هـ) الذى يقول فيه "وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة" وتزييف كل ماخالفها بالأقاويل"[3].

كما يظهر ذلك فى تعريف ابن خلدون (٨٠٨ هـ) الذى يقول فيه: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين، فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"[4] ويتفق كلام ابن خلدون مع ما سبق أن قرره الإمام أبو حامد الغزالى (٥٠٥ هـ) الذى بين أن مقصد علم الكلام ه و "حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن

تشويش أهل البدعة" الذين ألقى الشيطان فى وساوسهم أمورًا مخالفة للسنة، فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله - تعالى - طائفة المتكلمين، وحرَّك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله.(٥)

وقد بذل علماء الكلام - على اختلاف مدارسهم -جهودًا كبيرة فى مواجهة خصومهم من أهل الأديان الأخرى، ومن الثنوية والدهرية والملاحدة وأمثالهم، وألفوا فى ذلك الكتب والرسائل، وخاضوا المناظرات، وسافروا للقاء أهل الشبهات فى مواطنهم، ونجحوا فى إقناع كثير من هؤلاء الخصوم ببطلان عقائدهم، وكان ذلك موضع فخرهم واعتزازهم، ونظروا إلى علمهم على أنه أرفع العلوم وأعلاها، وأنفعها وأجداها، وأحراها بعقد الهمة بها، وصرف الزمان إليها، لأنه كما يقول المتكفل بإثبات الصانع وتوحيده وتنزيهه عن مشابهة الأجسام، ... وإثبات النبوة التى هى أساس الإسلام، وعليه مبنى الشرائع والأحكام، وبه يترقى فى الإيمان باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الإيقان وأن به حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين، وأن يبنى عليه العلوم الشرعية، فإنه أساسها، وإليه يؤول أخذها واقتباسها" ولذلك وصف بأنه "العلم الأعلى، وأنه الذى تستمد منه العلوم، وهو لا يستمد من غيره، فهو رئيس العلوم على الاطلاق"(٦).

أولاً: بواعث التجديد:

تعرض هذا العلم لكثير من أوجه النقد لدى كثير من علماء المسلمين، على الرغم من الغاية الجليلة التى نشأ من أجلها، وشارك فى هذا النقد فقهاء ومحدثون وصوفية ومؤرخون وفلاسفة ومفكرون سلفيون، وكتبت بعض الكتب فى صون المنطق والكلام عن علمى المنطق والكلام، وتعددت أسباب النقد، واختلفت منطلقاته. وقد اتجه بعضها إلى المنهج والطريقة، وبعضها إلى المسائل والقضايا، أو إلى الوجهة التى اتجه العلم إليها، أو إلى التقليد والجمود الذى ألم به، كشأن علوم إسلامية أخرى، وهذه كلها عوامل وبواعث تدعو إلى تجديد العلم فى منهجه وفى وسائله وفى موضوعاته.

ويمكن الإشارة إلى شئ من ذلك - بإيجاز - فيما يلى:

١- كان المتكلمون - فى أول أمرهم - يدافعون عن العقيدة الإسلامية ضد خصومها من خارج الدائرة الإسلامية، وقد كان هؤلاء الخصوم يكتبون الكتب فى الطعن على عقائد

الإسلام، والتشكيك فى أصوله الكبرى كوجود الله وتوحيده، ونبوَّة الرسول ﷺ، وعالمية رسالته، وختم النبوَّة به، وكان بعض هذه الكتابات يتجه إلى التشكيك فى القرآن الكريم، ووصفه بالتناقض، ويدعو إلى تأويل نصوصه تأويلاً باطنياً، يجردها من مضمونها، ويحولها إلى رموز لا صلة لها بنصوصه ولا بأسباب نزولها، بل ربما رسم هؤلاء منهجًا متدرجًا ينتهى بمن يطبقه إلى الخروج عن دينه (٧).

وكانت هذه الكتابات، والترجمات بما تضمنته من مطاعن وشبهات جديرة بأن تحدث بلبلة فى عقائد المسلمين لو أنها تركت هكذا دون ردٍّ عليها، وبيان لبطلانها، وقد كان علماء الكلام فى طليعة علماء المسلمين الذين تصدَّوا لهذه الكتابات والمترجَمات، تثبيتًا لأصول الدين، وحفظًا لعقائد المسلمين، وفى هذا يقول الجاحظ "... لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام، واختُطِفت واستُرِقَّت ..." (٨) وقد قام بهذه الجهود عشرات من علماء الكلام، من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم ممن يصدق عليهم هذا الوصف، حتى ولو لم ينتسبوا إلى فرقة بعينها كالمسعودى والبيرونى وابن حزم وأمثالهم.

وقد كانت هذه الجهود موضع تقدير المسلمين وثنائهم، حتى لقد وجدنا من الفلاسفة الإسلاميين من يشيد بهذه الجهود إشادة كبرى، ويصفها بأنها لا تقل فى أهميتها وحاجة المسلمين إليها عن الجهود التى يقوم بها الجنود فى ميادين الجهاد الحربى، لأن غاية الفريقين واحدة، وهى صيانة الدين والدفاع عنه"(٩).

لكن هذا الاتجاه إلى مواجهة الخصوم الخارجين ما لبث أن زاحمه، بل ربما غلبه، اتجاه آخر ساق المتكلمين إلى مواجهة خصومهم من الإسلاميين، فتحولت الجهود إلى داخل الساحة الإسلامية بدلاً من الخصوم الحقيقيين الذين يبتغون القضاء على الإسلام ذاته. وشهد علم الكلام انقسام المنتسبين إليه إلى فرق وطوائف متناحرة متحاربة، ووصل الأمر إلى حد التكفير الذى حذرمنه الرسول ﷺ، وتكررت الكلمة كثيرًا فى حديث كل فرقة عن آراء خصومها المخالفة لأصولها، وربما جرى اطلاق هذه الكلمة على صاحب رأى فى مسألة تحتمل الخلاف فى الرأى، وتعدد وجهات النظر، دون أن يستلزم الأمر تكفيرًا، بل ربما كان الخوف لفظيًا أحيانًا، ولكن المخالف لا يسلم من إلصاق التهمة به(١٠). وقد لاحظ الإمام الغزالى - من قديم - أن كل فرقة تكفر مخالفها، وتنسبه إلى تكذيب الرسول، عليه الصلاة والسلام.

فالحنبلى يكفر الأشعرى، زاعمًا أنه كذب الرسول فى إثبات الفوق لله تعالى، وفى الإستواء على العرش. والأشعرى يكذبه، زاعما أنه مشبه، وكذب الرسول فى أنه (الله) ليس كمثله شىء. والأشعرى يكفر المعتزلى زاعما أنه كذب الرسول فى جواز رؤية الله تعالى، وفى إثبات العلم والقدرة والصفات له، والمعتزلى يكفر الأشاعرة زاعمًا أن إثبات الصفة تكثير للقدماء، وتكذيب للرسول فى التوحيد"[١١].

ولم يقتصر الأمر على تكفير المخالفين من أصحاب الفرق الأخرى فى بعض ما قالوه، بل وقع ذلك - أحيانا - بين المنتسبين إلى مذهب واحد أو فرقة واحدة، من بعضهم لبعض كالذى حدث بين فرق الخوارج والمعتزلة، وأدت -هذه الحدة فى الخصومة، والتساهل فى تكفير الخصوم من المخالفين فى المذهب إلى إثارة غبار من الشك على علم الكلام - فى جملته - وعلى مدى استمساكه بالغايات والمقاصد التى نشأ من أجلها، وكان هذا من بواعث الدعوة إلى تجديد علم الكلام.

٢ - ويتصل بهذه المسألة اتصالاً وثيقًا أن تسلط الخلاف على الفكر الكلامى، وما صاحبه من إعجاب كل ذى رأى برأيه، أدى إلى أن وصفت المناهج الكلامية على لسان منتقديها بالتناقض والتعارض، وأن الغاية التى تغلبت على أصحابها لم تقتصر على طلب الحق وإقامة الحجة، بل تعددت ذلك الأمر إلى إفحام الخصم وبيان تهافت آرائه، ومن ثم وصفت بأنها ذات طابع جدلى، وأن الحجج التى تداولها المتكلمون فى خصوماتهم لم تعد من القوة بحيث تحسم الخلاف، وتحقق اليقين، بل إنها أصبحت كما يقول الشاعر:

حجج تهافت كالزجاج تخالها
حقًا وكل كاسر مكسور[١٢]

وترتب على هذا الأمر القول بأن المنهج الكلامى فى الاستدلال أصبح لا يؤدى إلى طمأنينة القلب وبرد اليقين فى مسائل العقيدة. وهذا ما يقرره الغزالى، وهو خبير بعلم الكلام ودقائقه كما تشهد بذلك مؤلفاته، وقد ذكر فى سياق نقده لعلم الكلام أن الإيمان المستفاد من الدليل الكلامى ضعيف جدًا، وأنه مشرف على الزوال بكل شبهة"[١٣].

ويتفق الغزالى فى هذا النقد مع من سبقه أو لحقه من الفلاسفة كالفارابى فى إحصاء العلوم، وابن باجة فى تدبير المتوحد، وابن رشد فى مناهج الأدلة، ثم هو يتفق مع آراء الصوفية الذين يعتمدون فى تحصيل اليقين على التوجه إلى الله بالعبادة والذكر، وتفريغ

القلب من الشواغل، وانتظار ما يرد عليهم من الفيوضات والإلهام والعلم اللدنى الذى يتصف فى رأيهم بالوثاقة واليقين"[١٤].

٣ - ثم إن هذا المنهج فى العرض والرد على الخصوم قد صار - فى كثير من الأحيان - أشبه بالقضايا الرياضية[١٥]، التى قد تبهر العقل بما فيها من اتساق وانسجام بين المقدمات والنتائج، وبما فيها من مهارة عقلية فى استخلاص الأدلة، وملاحظة مواطن الضعف فى كلام الخصوم، والتنبه إلى دقائق التعبير فى النصوص الشرعية عند الاحتجاج بها، ولكن هذا يمضى فى طريقه دون أن يعنى كثيرًا بجانب مهم من مقومات الإقناع التى تحدث تأثيرها فى الإنسان، وهو جانب الشعور والوجدان، فالإيمان ليس نتاج العقل وحده، بل إنه نتاج طاقات الإنسان كلها. والعقائد الدينية لا تعتمد على جانب واحد من جوانب الحياة النفسية للإنسان: الوجدانية والإرادية والعقلية، ولكنها تتصل بها اتصالاً وثيقًا، ولا ترضى نفس المرء ولا تكمل شخصيته إلا إذا تضامنت، شخصيته ونواحيه النفسية كلها، وعملت معًا على تقبل كل عقيدة من عقائده... فيوجد قبول عقلى واطمئنان قلبى، والتقاء مع الإرادة، وذلك هو كمال الشخصية. وهو كمال الاعتقاد، وهو كمال العقيدة كذلك[١٦].

ولم تكن المناهج الكلامية - فى مجملها - معنية بهذه الجوانب كلها؛ بل إنها عنيت بجانب واحد منها، وهو الجانب العقلى الذى انساق إلى الجدل فى مواطن كثيرة، ومن ثم افتقدت هذه الأدلة ما تقتضيه العقيدة من تكامل فى خطابها لجوانب الشخصية الإنسانية.

ويكفى أن نسوق هنا مثالاً واحدًا، نقتبسه من كلام المتكلمين حول الصفات الإلهية، وهى من أهم القضايا التى تتضمنها البحوث الكلامية، وقد وقع بينهم فيها كثير من الخلافات والمجادلات والأخذ والرد، وقد قسموها إلى صفات سلبية وصفات ثبوتبة أو نفسية، كما قسموها إلى صفات ذات وصفات أفعال، ثم تعرضوا إلى ما أسموه الصفات الخبرية، وهى التى تثبت له تعالى ما يوهم المشابهة للخلق، كوصفه بأن له وجهًا أو يدًا أو عينًا، أو نزولاً أو استواء، ثم اختلفوا فى تحديد علاقة الصفات بالذات، وهل هى عين الذات أو غيرها، أولاً هى هو ولا هى غيره، ثم اختلفوا فى إثباتها له تعالى، أو نفيها عنه، وفى كونها قديمة أو حادثة، وكونها عامة شاملة أو مقيدة ببعض أقسام الوجود دون بعض، وهكذا هكذا.

وانطلق كل فريق من المتكلمين يسوق الحجج على صحة رأيه، وبطلان رأى المخالف له، وانشغلوا بذلك الأمر عرضًا ونقدًا، وإصدارًا، وإيرادًا، واستقراء للإحتمالات، واستقصاء للشبهات، وردًا على الاعتراضات، وتأويلاً للنصوص إذا ما خالفت ما انتهى إليه كل منهم من رأى، وبذلوا فى هذا كله جهدًا مضنيًا، وملأوا كثيرًا من الصفحات، واستغرقوا كثيرًا من الأوقات، لكنهم - فى حومة هذا الخوف - لم ينشغلوا ببيان ما يجب على المسلم تجاه هذه الصفات الإلهية وتحديد حظ المؤمن منها: تخلقًا وتعلقًا وتحققًا، حيث يتحقق فيها غاية الكمال، وقمة الجلال، ونهاية الجمال، وأن على المسلم أن يتخذها مثالاً للكمال الذى ينبغى التأسى به على قدر الطاقة البشرية، كما ينبغى استحضار إحاطتها بكل شىء فى الوجود، واليقين التام بقيومية الله تعالى على كل شىء وإحاطة علمه وحكمته وإرادته بكل شىء وقدرته على كل شىء، وهذا ما يورث المؤمن حظًا موفورًا من الحياء والخشية والمراقبة وصدق التوكل والإنابة، والتخلق بالخوف والرجاء والشكر والصبر والعبودية الخالصة، إلى غير ذلك من الصفات الخلقية العليا التى يقتبسها المؤمن من معانى الأسماء والصفات الإلهية. ولو اهتم علماء الكلام بهذا الجانب أيضًا لأضافوا إلى علمهم عاملاً مهمًا من عوامل القوة والتأثير، ولدفعوا عن أنفسهم أبوابًا من النقد والمؤاخذة. وقديمًا مرَّ الجنيد بن محمد (٢٩٧ هـ) وهو من أئمة الصوفية، على جماعة من علماء الكلام، فسأل عما يفعلونه؟ فقيل له: إنهم ينفون العيب عن الله تعالى فقال: "نفى العيب - حيث يستحيل العيب - عيب"[(١٧)].

٤ - ثم كان مما وقع فيه كثير من الكلاميين أنه قل -لديهم أو لدى كثير منهم الاعتماد على الأدلة القرآنية الشرعية فى إثباتهم للعقائد الدينية، وربما كان هناك ما يسوغ لهم ذلك فى جدالهم مع غير المسلمين؛ لأن هؤلاء لا يؤمنون بالإسلام الذى تستقى من مصادره تلك الأدلة الشرعية لكن الأمر سار على النهج نفسه فى جدالهم بعضهم مع بعض، ومن ثم وجدناهم يعتمدون فى إثباتهم لأصول العقيدة على أدلة ذات أصول فلسفية كدليل الجوهر الفرد، ودليل الممكن والواجب، ودليل التناهى، وغيرها من الأدلة، بل إن بعض الفرق الكلامية، كالمعتزلة، مثلاً، عزلت الدليل الشرعى عن أن يكون دليلاً معتمدًا فى أصول العقائد كالإيمان بالله تعالى وإثبات النبوة" [(١٨)] وتابعهم على ذلك

بعض الأشاعرة، وعلى رأسهم فخر الدين الرازى (٦٠٦ هـ) الذى أبرز مسألة "الدور" الكلامية التى انتهت إلى أن إبطال دليل العقل -إذا ما تعارض مع الدليل الشرعى -يؤدى إلى إبطال دليل الشرع والعقل معًا"[١٩].

وقد كان لعلاقة علم الكلام بالفلسفة اليونانية أثر مهم فى هذا الموقف وفى بنية الأدلة الكلامية نفسها، حيث تظهر فيها كثير من الاصطلاحات المستقاة من هذه الفلسفة، كما تظهر فيها بعض الموضوعات الطبيعية كدراساتهم للجواهر والأعراض والأجسام والزمان والمكان والحركة والسكون والخلاء والملاء والطفرة، وغيرها من الموضوعات التى استعانوا بها فى مقدمات براهينهم، وكان للمعتزلة الأثر الأكبر فى استحضار هذه الموضوعات والمصطلحات الفلسفية، مصحوبة بطريقة الفلسفة فى الصياغة المنطقية، وها هو الجاحظ الذى هو من أعلامهم، ومؤسس فرقة من فرقهم يقول: "وليس يكون المتكلم جامعًا لأنظار الكلام، متمكنًا فى الصناعة، يصلح للرئاسة حتى يكون الذى يحسن من كلام الدين فى وزن الذى يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذى يجمعهما"[٢٠].

وسرى هذا التأثير إلى الفرق الأخرى، وخصوصًا فى عصورها المتأخرة، حتى أصبح الناظر فى بعضى كتبها يلتقى بجو فلسفى غلاب كما لاحظ ابن خلدون"[٢١].

وقد كان التأثر بالفلسفة -حتى فى بواكيره الأولى -من أسباب توجيه النقد إلى علم الكلام، وجاء هذا النقد على لسان كثير من أئمة الفقه كأبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد، وأمثالهم من الأئمة"[٢٢].

٥ - يضاف إلى ما سبق أن الحركة العقلية المزدهرة التى حفل بها علم الكلام فى أثناء انشغاله بالرد على أصحاب العقائد الأخرى، قد ضعفت وحل محلها -وخصوصًا بعد التحول إلى نقد الفرق الكلامية الاسلامية - نوع من الركود الفكرى، واتجه كثير من العاملين فى حقل هذ العلم إلى تقليد العلماء القدامى، من أئمة المذاهب وشيوخها، بل آل الأمر إلى ضعف بعض الفرق أو إلى انقراضها، وأدى التقليد إلى تعصب المتأخرين لآراء المتقدمين، والتقوقع داخل المذاهب، بحيث يعتقد أتباع كل مذهب أن الحق منحصر فيه، وكان ذلالة فى بعض الأحيان أو فى كثير منها سببًا فى إنكار آراء مخالفيهم حتى لو كانت فى ذاتها حقًا، وقيل فى تصوير ذلك إن أحدًا من المتكلمين لو اطلع على رأى من الآراء فاقتنع

بصحته وصوابه، ثم علم -بعد ذلك -أنه رأى واحد من علماء فرقة أخرى مخالفة لرجع عن هذا الرأى الذى كان قد اقتنع به"[٢٣].

وأدى هذا كله إلى ضعف الإبداع، وندرة الجدة؛ وغلبة الفتور والتقليد واجترار الماضى على المؤلفات الكلامية، وساد أسلوب الحواشى والتقارير التى كتبت على المتون القديمة وشروحها دون إضافات علمية حقيقية أو مهمة، وران هذا الجمود والتقوقع على الفكر الكلامى، بل على الفكر الإسلامى، بوجه عام. خلال القرنين العاشر والحادى عشر الهجريين وأكثر القرن الثانى عشر[٢٤].

وقد كشفت هذه العوامل مجتمعة عما أصاب علم الكلام من ضعف، وأبرزت الحاجة إلى ضرورة تجديده بما يعينه على تحقيق الغايات النبيلة التى أدت إلى نشأته قديمًا، وبما يسمح - كذلك -بأن يستأنف مسيرته العلمية التى ينبغى أن تكون مواكبة لما أصاب الحياة من حوله من تطور وتجديد.

ثانيًا صور من التجديد:

شهد العالم الإسلامى فى القرنين الأخيرين[٢٥] تحديات خارجية تمثلت فى المحاولات الغربية لغزو العالم الإسلامى واحتلال أرضه واحتوائه على المستوى الثقافى والفكرى، بل والدينى، وبدأ ذلك على نحو بارز بالحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون بونابرت (١٧٩٨م) وتمثل كذلك فى الكشوف العلمية الجديدة التى كانت تمثل تفسيرًا للحياة، ونشأتها، يختلف عما يمكن استخلاصه من النصوص الدينية عمومًا، وبلغ الاختلاف أشده فيما يتعلق بالإنسان وخلقه على نحو ما ظهر فى نظرية دارون (١٨٨٢م) للنشوء والارتقاء، وما أدت إليه هى وغيرها من النظريات فى علوم مختلفة من تفسيرات ميكانيكية للحياة ونشأتها بعيدًا عن الاعتقاد بوجود إله؛ لأن كل شىء فى الوجود يمكن - فى رأيهم – تفسيره تفسيرًا ماديًا يقوم على الربط بين الظواهر وأسبابها القريبة، ووصل الأمل بأحد ممثلى هذا الاتجاه قبل دارون، وهو عالم الفلك الفرنسى، لابلاس ١٨٢٧م إلى أن يقول: يجب علينا أن نعتبر الحالة الراهنة للكون نتيجة لحالته السابقة، وسببًا فى حالته التى تأتى بعد ذلك مباشرة، ولو استطاع ذكاء ما أن يعلم فى لحظة معينة جميع القوى التى تحرت الطبيعة، وموضع كل كائن من الكائنات التى تتكون منها لاستطاع أن يعبر -بصيغة واحدة - عن حركات أكبر الأجسام فى الكون، وعن حركات أخف الذرات وزنًا، ولكان علمه بكل شىء!! علمًا أكيدًا، ولأصبح المستقبل والماضى ماثلين أمام ناظريه كالحاضر

تمامًا."[٢٦] وقد كتب لابلاس تصوره لبناء العالم فى كتاب سماه نظام العالم، وقدمه إلى نابليون، الذى سأله قائلا: وأين موضع الله فى هذا النظام؟ فأجاب بكل غرور وصلافة: سيدى! لست فى حاجة إلى هذا الفرض"[٢٧]، وجاءت نظرية دارون فزادت النار ضرامًا، وسرى هذا الموقف الإلحادى الرافض للدين والألوهية والنبوة والوحى فى فروع العلوم المختلفة خلال القرن التاسع عشر فى أوروبا، وروج كثير من الباحثين فى هذه العلوم لمقولة أن حقائق الدين غير قابلة لإثبات بوسائل العلم المحسوسة من ملاحظة وتجربة ونحوهما[٢٨]، وكان هذا الاتجاه المادى، المستند إلى التجارب العلمية يلقى بأثقاله على أتباع العقائد الدينية فى العالم كله، وكان على علماء العقيدة الإسلامية أن يواجهوا هذا التحدى الذى يتصادم مع الدين بطريقة مباشرة لا يمكن تجاهلها أو الفرار منها، وكان هذا التحدى يفرض نفسه على العالم الإسلامى بسبب العلاقة الاستعمارية والثقافية التى طبعت علاقة أوروبا بهذا العالم الإسلامى. وكان ذلك - زيادة على ما سبقت الإشارة إليه من أوجه النقد المختلفة - من أهم عوامل التفكير فى تجديد علم الكلام كى يقوم بدوره فى مواجهة هذه الظروف الجديدة التى لا يستطيع أن يواجهها بوسائله القديمة.

وقد تعددت صور التجديد التى شهدها العالم الاسلامى، وكثرت كثرة ظاهرة لا يسمح المجال بتتبعها، وإن كان يمكن الإشارة إلى بعضها.

ويلاحظ أن بعض دعاة التجديد قد اتجهوا إلى تفسير المعتقدات الإسلامية على ضوء الكشوف العلمية الحديثة، ومن هؤلاء: السيد أحمد خان (١٨٩٨م) الذى كان يرى أن علم الكلام القديم نشأ لمجابهة العلم والفلسفة اليونانيين، وإذا كان هذان قد انقرض عصرهما فإن ذلك يعنى انقراض علم الكلام القديم أيضا، ولهذا ينبغى تطوير علم جديد للكلام للتوفيق بين الدين والنظريات المتجددة الوافدة من الغرب فى ساحة العلم والفلسفة، وأن عليه أن يواجه الشبهات والتحديات الجديدة النابعة من اليقينيات والحقائق التجريبية التى لا يمكن مواجهتها ومجابهتها على أرضية الفروض والاحتمالات الفكرية القديمة كما كان الشأن فى مواجهة الفلسفة اليونانية القديمة"[٢٩]، ومن هنا جاءت دعوته لتطوير علم الكلام على الأسس والدعائم الحديثة حتى يمكن له مجابهة تحديات الفلسفة والعلوم التطبيقية الحديثة السائدة فى عصرنا اليوم"[٣٠].

وعلى العكس من ذلك نرى صورة

أخرى من التجديد لدى معاصره: شبلى النعمانى، الذى كتب كتابه "فى علم الكلام" متبنيًا الدعوة إلى تطوير علم الكلام، غير أنه يرى أن هذا العلم نوعان، نوع منها يمثله علم الكلام القديم، وهو قديم فى بنيته وكيانه، وهو يعالج القضايا القديمة التى يصفها بأنها بالية متآكلة، وأنها مضنية عسيرة، بسبب ما فيها من البراهين والأدلة التى طورها الأشاعرة المتأخرون. أما النوع الثانى فهو الذى يعالج القضايا والمشكلات الجديدة التى أظهرتها المعتقدات الغربية والفلسفات الجديدة والعلوم التطبيقية الحديثة، وهو يصف هذا النوع الثانى بأنه يمثل اجتهادًا ومبادرات للتفكير الجديد".[٣١]

ولقد نرى صورة من التجديد لدى الدكتور محمد إقبال (١٩٣٨) الذى اتجه إلى بعث الروح فى بعض الآراء التى قال بها علماء الكلامى القدامى، ومنها القول بفكرة الجزء الذى لا يتجزأ، التى ظهرت عند المعتزلة، ثم تبناها الأشاعرة، وهى الفكرة التى يرى إقبال انها تمثل أول دليل على التمرد العقلى على مذهب أرسطو القائل بعالم ثابت ساكن، وأن هذه النظرية يمكن النظر فيها من جديد لتكييفها مع الطبيعيات الحديثة، وأن من الواجب على علماء الإسلام فيما يقبل من الأيام أن يعيدوا بناء هذه النظرية العقلية البحتة، وأن يحكموا الصلات بينها وبين العلم الحديث الذى يظهر لنا أنه متجه فى الاتجاه نفسه".[٣٢]، وإذا كانت هذه الصور الثلاث تنظر إلى التجديد من زاوية علاقة الدين بالعلم الحديث فإن هناك صورًا أخرى قد تنظر إلى التجديد انطلاقًا من علم الكلام القديم، وقد جاءت بعض هذه الصور التجديدية دالة على انتماء مذهبى لفرقة أو لأخرى من فرق علم الكلام.

فمنها ما ينطلق من فكر المعتزلة، كهذا الذى نجده لدى الدكتور أحمد صبحى الذى يقول:"إنه مع التسليم بكل ما أخذ على المعتزلة من إسراف، سواء فى الفكر أو فى العمل فإن تجديد الفكر الإسلامى لا يكون إلا ببعث تلك الروح الوثابة التى تميز فكر المعتزلة، حتى ندفع عن الإسلام عادية مذاهب معادية، كما دفع الاعتزال عن الإسلام عادية أديان مخالفة"ثم يخلص إلى القول بأن" أية دعوة لتجديد الفكر الإسلامى لابد أن تتجاوز فكر الأشاعرة حتى لا يكون مصيرها التعثر، كما هو حال بعض الدعوات المعاصرة، وكيف يتسنى لها النجاح فى ظل الاعتقاد بنظرية الكسب، وتكليف ما لايطاق، وأن أفعال الله ليست معللة بأغراض لمصالح العباد"[٣٣].

ومن القائلين بالتجديد والداعين له

من يراه فى صورة أشعرية، لأن الأشعرية هى التى تملك مذهب أهل السنة والجماعة، ولأنها عقيدة الجمهرة الكبرى من المسلمين. وهذا يستوجب مناصرتها ورفض الآراء التى تنال منها، أو من شيخها الإمام أبى الحسن الأشعرى".[٣٤]

ولن نعدم أن نجد محاولات للتجديد تنطلق من الفكر السلفى الذى يرتبط بأئمة السلف، وبخاصة الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١ هـ) ثم ابن تيمية (٧٢٨ هـ) ومدرسته، كما ترتبط -حديثًا- بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦هـ = ١٧٩٢م).

ولعلنا ونحن نشير هذه الإشارة الموجزة إلى هذه الاتجاهات التى ظهرت فى نطاق مواجهة التحديات العلمية أو فى نطاق علم الكلام لا نغفل محاولات أخرى للتجديد ظهرت على يد السيد جمال الدين الأفغانى (١٨٩٨م) الذى كتب كتابه: الرد على الدهرين وكأنه يقدم صورة عملية للتجديد تختلف عن تلك الصورة التى يقدمها أحمد خان، وكذلك الشيخ محمد عبده (١٩٠٥م) الذى يعد كتابه: رسالة التوحيد صورة أخرى من صور عرض العقيدة الإسلامية، دون التزام بآراء فرقة كلامية بعينها، كما أن ردوده على المستشرقين كهانوتو ورينان وكتاباته عن أن الإسلام دين العلم والمدنية تمثل جانبًا مهمًا من جوانب القضايا التى ينبغى على علم الكلام الجديد أن يواجهها مواجهة علمية منهجية بعد المعرفة الدقيقة بها.

ثالثًا: ضوابط ومعايير:

ويطول بنا الحديث لو أردنا تتبع محاولات تجديد علم الكلام، وهى محاولات كثيرة تتفق -فى مجملها- على ضرورة تجديد هذا العلم لينهض بمهمته الجليلة التى نشأ من أجلها، وقد عقدت لهذه الغاية ندوات ومؤتمرات علمية فى مواطن عديدة من البلاد الإسلامية، ويدل هذا على أهمية هذا العلم، وخطورة المهمة التى عليه أن ينهض بها وهى مهمة لا ينفرد المسلمون بإدراكها، بل إن من المستشرقين من يرى ضرورتها أيضًا، ومن هؤلاء البروفيسور هنرى لاووست، المستشرق الفرنسى الذى ذكر فى كتابه الذى خصصه للحديث عن الفرق الإسلامية قوله: "إن الإسلام فى حاجة اليوم إلى علماء توحيد ومؤرخين بقدر ما هو بحاجة إلى الفنيين والمهندسين، إذا كان يريد أن يظل إحدى القوى الروحية فى المستقبل"[٣٥].

لكن علم الكلام أو علم العقيدة الإسلامية مطالب -فى عصرنا الحاضر- بأن يتخطى أوجه القصور التى وقع فيها فى عصره القديم.

ولعل مما يساعد على حسن قيامه

بما هو مأمول منه أن يراعى الأمور التالية، التى يمكن النظر إليها بوصفها ضوابط أو معايير للتجديد والتطوير، حتى لا يبتعد العلم عن مقاصده وغاياته بدعوى التجديد، إذا لم تراع أمثال هذه المعايير.

-ينبغى -قبل الدخول فى التفاصيل -التذكير بأن الهدف المرجو لدى الحريصين على هذا العلم هو بعث الروح فيه، وتزويده بالوسائل التى تعينه على الاستمرار فى أداء وظيفته، وتخليصه من العوائق التى تجعله عاجزًا عن المواجهة. وإذا كان علم الكلام القديم قد تسلح بالفلسفة والمنطق كى يتمكن من مواجهة خصومه الذين كانوا مسلحين بهما، وإذا كان قد قام بدراسة أفكار المخالفين وعقائدهم كى يطلع على مواطن ضعفها، وليأتى الرد عليها قائمًا على العلم والبيئة.

أقول: إذا كان الأمر كذلك فإن علم الكلام - إذا أراد أن يستمر فى القيام بمهمته - مكلف - من الناحية الدينية والمنهجية -بأن يتصل اتصالاً وثيقًا بالواقع الفكرى والعلمى الذى سيشتبك معه ويحاوره، ويرد على مقولاته ونظرياته التى تختلف عن المسلمات المقررة فى هذا العلم اختلافًا بينًا، ولعل بعضها يهدم أو يسعى إلى هدم هذه المسلمات من أساسها ومن ثم كان على علم الكلام -مع احتفاظه بثوابته ومقاصده -أن يسعى إلى تطوير أدواته وآلياته، بحسب التعبير الحديث، وكما يقال: "فإن المحارب يضطر إلى استخدام طريقة تلائم طريقة عدوه، وهو مقيد بأسلحته، متعرف لخططه، دارس لأهدافه، وليس ذلك فى معارك السلاح فحسب، بل إن ذلك ينطبق على مجال الفكر أيضًا"[٣٦].

وبعبارة موجزة يمكن القول بأن هذه الضوابط لا يراد بها هدم هذا العلم العريق العتيد، ولا التقليل من شأنه، أو الإزدراء بالجهد الذى قام به على امتداد تاريخه الطويل، بل إن المراد هو معاونة هذا العلم على القيام بدوره فى مواجهة واقع جديد، يختلف - فى جوانب كثيرة منه - ما سبق له مواجهته، وبهذا التجدد تتحقق له المعاصرة المرجوة التى يؤكد بها أصالته، ويثبت بها مكانته التى اكتسبها قديمًا بجهود علمائه الأعلام هذا، ومن الضوابط والمعايير التى يمكن استحضارها فى هذا المقام ما يلى:

١. أن يتم التعريف بالعقائد الإسلامية والبرهنة على صحتها، والرد على المخالفين لها -من القدامى والمعاصرين -بلغة ميسرة تتسم بالوضوح والسهولة، والبعد عن

المصطلحات الصعبة المعقدة وبخاصة تلك المجلوبة من فلسفات وثقافات أجنبية، والاستعانة بدلاً من ذلك - ببراهين واضحة مقنعة تستند إلى الأدلة الشرعية والبراهين العقلية الصحيحة، ولا مانع عند الحاجة، ودون تكلف أو مغالاة -من الاعتماد -فى الإثبات والرد - على منجزات العلم الحديث وحقائقه التى تكشف عن كمال علم الله تعالى وسمو حكمته، وإعجاز قدرته، وتقدم لنا معلومات يمكن - إذا أحسنا استثمارها -أن تكون من الوسائل الموصلة إلى اليقين، ودفع دعاوى الصدفة والعبثية فى الوجود، كما ينبغى الاستعانة بحقائق التاريخ الدالة على فطرية الإيمان وتغلغل الإيمان فى النفس البشرية، وبدراسات تاريخ الأديان التى تكشف عن كمال عقيدة الإسلام وحفظ مصادره وبعدها عن التغيير والتبديل والتحريف الذى تعرض له غيرها، على أن يأتى هذا كله -عرضًا واستدلالاً - بعيدًا عن الغموض والتعقيد الذى تصعب معه المتابعة، ويتعذر معه الاقتناع والتسليم.

ويقتضى تحقيق ذلك -على نحو فعال - تطويرًا فى الأدلة والوسائل جميعًا، فلا يمكن مواجهة مقولات الماديين والملاحدة المعاصرين ودعاوى المستشرقين، وآراء الماركسيين والوجوديين والعلمانيين والعولميين ومقالات الحداثيين، وما بعد الحداثيين وأمثالهم بنظريات الجوهر الفرد، ودليل الممكن والواجب، والطبيعيات القديمة الموروثة عن اليونان؛ بل لابد من مواجهة الآراء والمذاهب المعاصرة بلغة معاصرة، وطرق متطورة تلائم هذه الأفكار وتناسبها، وهذا ما يقوله وحيد خان "فكلما أردنا مواجهة الأسئلة التى تثار ضد الدين كان لابد من تغيير لهجتنا ولغتنا... حتى نستطيع أن نقف أمام العواصف، وعلينا ألا ننسى أن طريقة الكلام وأسلوبه قد تغيرا، لمواجهة تحدى العصر الحديث"[٢٧].

على أن مثل هذا الجهد لن يكتب له النجاح إلا بعد الدراسة العميقة لآراء المخالفين، والإحاطة بدقائقها، حتى لا يتحول الأمر إلى ادعاء يسهل كشفه، أو تعالم هزيل يمكن رده ونقضه، ويترتب عليه تأكيد الشبهات، بدلاً من نقضها، وترسيخها بدلاً من إضعافها أو القضاء عليها.

وقديمًا نبه الإمام الغزالى إلى قاعدة منهجية شديدة الأهمية، عندما قال عند توجهه لنقد آراء الفلاسفة"وعلمت يقينًا أنه لا يقع على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوى أعلمهم فى أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على مالم يطلع عليه صاحب العلم من غوره وغائلته، وإذ

ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقًا" ثم يردف ذلك بنقده لردود المتكلمين على الفلاسفة فيقول: "ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم – حيث اشتغلوا بالرد عليهم - إلا كلمات معقدة، مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بعاقل علمي"[٣٨]، فضلاً عمن يدعى دقائق العلوم. فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى فى عماية"[٣٩].

وتدلنا هذه القاعدة المنهجية الذهبية على أهمية التكوين العلمى للعاملين فى حقل هذا العلم، ممن يرغبون فى تحقيق حكاياته، وضرورة اطلاعهم الواسع على آراء المخالفين، والبصر بمواطن القوة والضعف فيها، قبل القيام بمناقشتها، حتى لا تأتى الردود عليها ضعيفة متهافتة، وحتى لا يتصدى للقيام بهذا الأمر إلا من استكمل عدته، وتزود بما يعينه على التوفيق فى مهمته.

ولقد تتأكد هذه الأهمية إذا علمنا أن أصحاب الآراء والفلسفات والمذاهب الدينية الأخرى موجودون وجودًا كبيرًا على الساحة الثقافية. وأنهم -وفى كثير من الأحيان - أعلى صوتًا، وأقدر على نشر افكارهم، وتوسيع نطاق تأثيرها، وأن العاملين فى حقل الكلام فى عصورنا الحاضرة لا يناقشون أفكارًا قديمة مضى أهلها، وأصبحت "تاريخًا ماضيًا". بل إنهم يواجهون أفكارًا حية يحملها مفكرون يعملون على نشرها وتطويرها، ويقومون بالرد على من يخالفهم فيها، لذلك كان على من يتصدى لهم ان يكون قادرًا على الحوار والمناقشة، بما اجتمع له من دراية عميقة بهذه المذاهب، ومهارة بأساليب النزال والنقد والتمحيص العلمى.

٢. أن يتخلص الباحثون من العلم، أو أن يتخففوا - على الأقل - من التعصب المذهبى الذى يقع فيه كثير من العاملين فى حقل هذا العلم، ولعل القارئ لبعض ما يصدر من الكتابات الحديثة فيه يلحظ هذا الأمر، حتى لكأنه يقرأ فى كتاب قديم من كتبه، ومن ثم ينقسم الباحثون فيه إلى مثل ما انقسم إليه علماء الكلام القدامى، فهناك أشاعرة جدد، وماتريدية جدد، ومعتزلة جدد وهكذا، وهناك منتمون إلى أفكار ومذاهب سلفية، لا ترتضى شيئًا من آراء هذه الفرق الكلامية كلها، وكأننا مازلنا فى إطار علم الكلام القديم، وكأن المعارك - بين أصحاب الغاية الواحدة – ما تزال تثار، وما تزال تثير غبارًا يغطى على الهدف الذى قام العلم من أجله، وربما انصرفوا بهذه المعارك ـ التى ليس فيها منتصر ومهزوم ـ

بل الكل فيها مهزوم، عن المعارك الأخرى التى لابد من خوضها، دفاعًا عن العقيدة، وحرصًا عليها وعلى المسلمين، وهى المعارك القادمة من خارج الساحة الإسلامية أو من بعض أهلها أحيانًا، وهى جميعا، وبطرق مختلفة - تهاجم الإسلام فى عقيدته وشريعته وأخلاقه وأعلامه وتاريخه، وهى تسعى إلى إزاحة الإسلام نفسه أو طمس هويته، ودمغه بالجمود والظلامية والإزدراء بالعقل، واتهامه باتهامات جائرة تجعله مسئولاً عن تخلف المسلمين، وإنه يقف عقبة فى وجه تقدمهم.

ثم أضيف إلى ذلك فى العقود الأخيرة وصفه بالإرهاب والعنف ومعاداة الحضارات الأخرى، وعجزه عن التعايش والعيش معها فى سلام، كما أضيف إلى لوائح الاتهام المتجددة أنه يظلم المرأة، ولا يهتم بحقوق مخالفيه فى الدين، ولا يعنى بحقوق الإنسان، ولا يتأخر دعاة الحداثة عن الترويج لتاريخية نصوصه، والمناداة بتفكيكها، وتأويلها دون التزام بقواعد التأويل المتعارف عليها، وتطبيق مناهج اللسانيات والاتجاهات النقدية الحديثة عليها، وهكذا. ويتردد هذا وينتشر دون أن يجد من ينهض لمناقشته وبيان ما فيه من خطأ ومخاطر، ولعل من المستغرب أننا قد نهتم بمسألة تاريخية ظهرت لأسباب خاصة فيما مضى، وهى المتعلقة بمشكلة خلق القرآن ونعنى بعرض الآراء ومناقشة المواقف التى دارت حولها، وننتصر لبعضها ونرد على بعضها، دون أن نهتم بعرض ما يسمى"القراءات" الحديثة التى يراد فرضها على القرآن الكريم، وكأنه نص بشرى ينطبق عليه ما ينطبق على النصوص البشرية تفكيكًا وتأويلاً ونقدًا.

ولن يتمكن علماء الكلام والعقيدة من تحقيق مواجهة ناجحة لكل هذه القضايا والمخاطر المترتبة عليها وهم ينتسبون إلى عصبيات قديمة: اعتزالية وأشعرية وماتريدية وسلفية إلخ، بل لابد أن يعملوا على تكوين جبهة واحدة، تعمل على تحقيق غاية كبرى هى الدفاع عن الإسلام وعقيدته، وهى غاية ينبغى أن تكون سابقة ومقدمة على نصرة الانتماءات الضيقة والعصبيات القديمة، حتى وإن تمسك أصحابها بها.

ويمكن التذكير هنا بموقف سابق وقفه الإمام الغزالى عندما قام بدراسته النقدية الهامة للفلسفة المشائية التى حمل لواءها الفلسفة من أمثال الفارابى وابن سينا وإخوان الصفا، وقد بين فى مقدمة كتابه: تهافت الفلاسفة أنه ظهر بين المسلمين طائفة استهانت بشعائر الدين، وانتقصت تعبدات

الشرع ولم تقف عند حدوده، وكان من أسباب ذلك انهم سمعوا أسماء بعض الفلاسفة اليونانيين كسقراط وأفلاطون وأرسطو. وقد ظنوا أن أولئك الفلاسفة منكرون للشرائع جاحدون للأديان، ولهذا أخذ الغزالى العهد على نفسه أن يفحص هذه الفلسفة، وان يدرس اقسامها ليرى مواقع الصواب والخطأ فيها، وأيها يمكن الإفادة منها، وأيها يجب نقده وعدم الأخذ به. وذكر الغزالى إنه استعان فى دراسته ونقده لتلك الآراء بكل ما وصل إليه من أقوال السابقين من قبله، دون التفات إلى انتماءاتهم المذهبية الاعتقادية؛ نظرًا لجسامة المهمة التى تطلع للقيام بها، مضيفًا جهده إلى جهود سابقيه، وهو يكشف عن خطته التى اتبعها قائلاً "فلذلك أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب مذكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه... بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطورًا مذهب الواقفية؟ ولا انتهض ذابًا عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلبًا واحدًا عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا فى التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد"[٤٠] وواضح من كلام الغزالى أنه يقسم الاختلاف إلى نوعين: اختلاف فى مسائل الأصول، وهو المتعلق بأصول الدين وعقائده، وهذا هو الذى تتضمنه أقوال الفلاسفة، واختلاف فى بعض الفروع والتفصيلات، وهذا هو الخلاف الواقع بين الفرق الكلامية، ولا ينبغى التسوية بين هذين النوعين؛ إذ لا تستوى الفروع والأصول، ولذا يجب التغاضى عن الخلافات الجزئية أو الثانوية، نصرة للإسلام وعقيدته، وإن على أصحاب الفرق، مهما كانت الخلافات بينهم، أن يتعاونوا على تحقيق هذه الغاية، وهذا يوجب اجتماع الكلمة وتكامل الجهود، وتناسى الخلافات.

وما أحكم هذه النصيحة، وما أحوجنا إليها، وهى نفسها التى يستوجبها ما يتعرض له من هجوم الإسلام فى هذه الأيام.

ويمكن القول بأنه إذا تم ذلك على أى وجه، وبأية وسيلة فإنه سيؤدى - صورة تلقائية - إلى انزواء نزعة التكفير التى قد تسلل إلى كلام المحدثين وهم يعرضون الآراء الكلامية انطلاقًا من مذهب بعينه، وقد يقع ذلك استنادًا إلى نصوص القدماء فى حديثهم عن مخالفيهم، وسواء أجاء ذلك تعبيرًا عن موقفهم، أم ترديدًا لأقوال سابقيهم فإنه وقوع فى التكفير الذى حذر منه الشرع فى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ثم هو

تأريث للخلاف والخصومة، وتفريق لكلمة العلماء وللمسلمين من بعدهم، وستكون النتيجة - في النهاية - عجزًا عن مواجهة المخالفين الذين يسددون سهام نقدهم إلى الإسلام الذي يجب أن تلتف حوله كلمة الجميع.

٣. ينبغي أن تكون محاولات التجديد - في المنهج أو في القضايا أو في الوسائل - مشروطة بالحفاظ على ثوابت العقيدة، التي لا يصح التفريط فيها تحت أي مسمى، ولا حرج - عندئذ - من التجديد في وسائل الإقناع، وطرق العرض، وصور الاستدال.

ويتصل بذلك اتصالاً وثيقًا - ولا سيما إذا كان علم الكلام يقدم للمسلمين - أن تعود للدليل الشرعي المستقى من الكتاب والسنة مكانته اللائقة به، لما للدليل الشرعي من خصائص، ولما يتحقق له من المزايا، فهو يتسم بالسهولة واليسر، ويبعد عن التعقيد والصعوبة، ويتحقق له القدرة على مخاطبة المستويات العقلية المتفاوتة، وربما أتى الدليل الشرعي، الذي هو عقلي أيضًا، في آية واحدة أو جزء - من آية. وهو يختلف في هذا الجانب عن الأدلة الفلسفية والكلامية التي تتبنى على مقدمات طويلة، ومصطلحات دقيقة وقضايا تحتاج إلى البرهنة عليها أو دفع الاعتراض عنها، قبل بناء الأدلة عليها، وهذا كله يجعل متابعتها عسيرة على كثير من العقول.

ولا ينبغي أن تكون الأدلة على صحة أصول العقيدة: محصورة في طائفة محدودة أو قليلة من الناس، بل ينبغي أن تكون في متناول الكافة، لأن العقيدة موجهة إليهم جميعًا، وأن تكون صالحة لينتفع بها الناس، كل على حسب فهمه وفكره فالعامة يفهمونها إجمالاً، والخاصة يعرفون من دقائقها وأسرارها ما يتناسب مع عقولهم. وقد جمعت الأدلة الشرعية هذه المزايا كلها، على نحو جعلها موضع الإشادة من كثير من الفلاسفة والمتكلمين.

وقد سبق إلى ذلك أبو يوسف بن يعقوب بن إسحاق الكندي اول فلاسفة المسلمين، عندما تحدث عما تضمنته الآيات الأخيرة من سورة يس من أدلة على البعث بعد الموت في الآخرة، ثم قال: فأي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله إلى رسول الله ﷺ فيها كلت عن مثل ذلك الألسن المنطقية، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية"[٤١]، وها هو الإمام الغزالي يقول: إن أدلة القرآن الكريم مثل الغذاء الذي ينتفع به كل الناس، بل إنها كالماء في انتفاع الخلق

جميعًا بـه: صـغارًا وكبـارًا، ضـعفاء وأقويـاء"[42] وعلـى النسـق نفسـه يـأتى كلام ابن رشد وغيره[43].

وينبغـــى أن يكــــون واضــــحًا أن الاعتماد على الأدلة الشرعية - التى لم تأخذ حقها فى كثير من قضايا ومسائل علم الكلام - لا يعنى حرمان العقل من الاجتهاد فى أصول العقيدة، بل إن العقل المسلم مدعو - من منطلق الإيمان - إلى بذل أقصى الجهد فى تأييد أصول الدين، وهو مكلف بأن يبتكر من الأفكار والأدلة ما يصلح أن يدفع الشبهات عنها، مستعينًا فى ذلك بتراث علم الكلام، وثمرات العقول المؤمنة، ودراسات مقارنة الأديان، وحقائق العلم التجريبى، وتجارب المهتدين إلى الدين، ولا سيما المهتدون إلى الإسلام من أصحاب العقائد الأخرى، كما يمكن الاستفادة بما يقدمه المفكرون من نقد للمذاهب الإلحادية فى أصولها الفكرية، أو فى النتائج التى تترتب عليها؛ لأن كل هدم للإلحاد يمكن أن يكون لبنة فى بناء الإيمان، والكلمة المحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها.

٤. ولعله قد اتضح - مما سبق - أن تجديد علم الكلام لا يعنى هدمه والقضاء عليه وإغلاق صفحته، بل إنه يعنى تطويره، من حيث القضايا وطرق الاستدلال، ليكون علمًا معاصرًا، قادرًا على مواجهة الشبهات العصرية كما واجه علماؤه القدامى مشكلات عصورهم، وهذا مطلب موجه إلى علم الكلام كما هو موجه إلى غيره من العلوم الشرعية كالفقه والأصول والتفسير وغيرها من العلوم.

ومن الحق الاعتراف بأن العقلية التى تشربت علم الكلام، وتمرست على قراءة نصوصه الصعبة، واستخلص دلالاتها، وأدركت دقيق الكلام وجليله، وأجادت فهم مصطلحاته، واتقنت الصياغة المحكمة لأفكاره - هذه العقلية تعد ثروة غالية، ولئن اتيحت لها فرص التكوين العلمى الكفء الملائم لظروف العصر ومشكلته فستكون هى نفسها عاملا مهمًا من عوامل تطوير العلم، والابداع، فيه والسير به قدمًا إلى المعاصرة المرجوة التى تتحقق بها غايات العلم كما كانت له من قديم.

على أنه ينبغى الإشارة إلى أن الساحة الفكرية لا تخلو من بعض المحاولات التى تسعى تحت شعار تجديد علم الكلام إلى قلب هذا العلم رأسًا على عقب، وتحويله إلى علم آخر لا صلة له بعلم الكلام القديم.

ويرى أصحاب هذا الرأى أن علم الكلام الجديد ينبغى له أن يتحول من دراسته للعقائد التقليدية المتمثلة فى

الإلهيات والنبوات والسمعيات إلى دراسة الإنسان، الذى أنشىء هذا العلم من أجل العناية به، ولذلك يكشف علم أصول الدين وبنيته "عن علم الإنسان ووجود الإنسان وصفات الإنسان، وعقل الإنسان، وماضى الإنسان، ومستقبل الإنسان ومجتمع الإنسانية" [٤٤] لكن علم الكلام قديمًا قد أغفل جانب الإنسان واهتم بالإلهيات وأسند كل شىء إليها، وأهدر مبحث الإنسان ووظيفته فى الكون والحياة، ومع ذلك ظل مبحث الإنسان مختفيًا وراء موضوعاته، وإن كان مغلفًا بمئات من الأغلفة اللغوية والعقائدية والتشريعية، التى إن أمكن إزاحتها ظهر الإنسان جليًا واضحًا على أنه محور كل دين وشريعة. وينبغى إذن أن يعود العلم إلى ما كان عليه من عناية بمبحث الإنسان، دون الدخول فى قضايا اعتقادية فرضت على هذا العلم بتأثيرات سياسية حولت مساره، ولابد إذن من تغيير موضوعاته وأهدافه ليكون علمًا بالواقع والإنسان، وليقرأ المسلمون فيه واقعهم المتردى فى مهاوى الاحتلال والتخلف والقهر والتغريب والفقر والتجزئة، وليروا فيه مقومات التحرر وعناصر التقدم وشروط النهضة[٤٥].

ويمكن القول بأن هذا الرأى الذى يوصف بأنه تجديد لعلم الكلام هو رأى يقلب علم الكلام رأسًا على عقب[٤٦]، ويخرجه عن إطاره المعهود، وعن الغاية التى نشأ العلم – تاريخيًا – للقيام بها وتحقيقها، بل إنه يحول العلم المقترح إلى علم آخر بعيد عن علم الكلام، ومن الممكن أن يكون علمًا ذا طابع سياسى أو اجتماعى، لكنه لن يكون هو علم الكلام الذى عرفه المسلمون على امتداد تاريخهم وعلى أصحاب هذا الرأى أن يسموا الأشياء بأسمائها، وليحتفظوا لعلم الكلام باسمه وموضوعه وغايته، وليبحث أصحاب هذا العلم عن تطويره وتجديده وإضافة موضوعات جديدة إليه، مع الاحتفاظ بثوابت العلم ومقاصده كما سبق القول.

﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمۡرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ (يوسف ٢١)

والحمد لله أولاً وآخرًا

أ.د. عبد الحميد عبد المنعم مدكور

الهوامش:

(١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم، دار المعرفة/ بيروت ط ١/ ١٩٨٥، ص ١٤٨/٢.

(٢) الملل والنحل، بهامش الفصل، طبع المطبعة الأدبية ١٣١٧هـ، ٣٢/١، ٣٢ ولم يؤد هذا التأثر إلى تبعية مطلقة للفلسفة، بل إن علم الكلام قد اختلف مع الفلسفة من حيث المقاصد والغايات، ووصل الأمر - فى العلاقة بالفلسفة - إلى حد ان ينظر كثير من علماء الكلام إلى الفلاسفة بوصفهم خصوصًا فى العقائد كما يقول ابن خلدون فى المقدمة، طبعة الشعب ص ٤٣٠ .

(٣) الفارابى: إحصاء العلوم، تحقيق د/ عثمان أمين، دار الفكر العربى ط ٢/ ١٩٤٩ ص ١٠٧، ١٠٨.

(٤) ابن خلدون، المقدمة ص ٤٢٤.

(٥) الغزالى: المنقذ من الضلال، تحقيق د/ عبد الحليم محمود، مع ابحاث فى التصوف، طبع دار الكتاب الحديثة ط ١٩٧٢/٧، ص١١٨ -١٢١.

(٦) عضد الدين الإيجى (٧٥٦ هـ): المواقف فى علم الكلام، علم الكتب، بيروت ص ٤، ٨.

(٧) انظر مثلاً: الفرق بين الفرق للبغدادى طبعة الشيخ محمد محى الدين عبدالحميد ٢٨١-٣١٢ وفضائح الباطنية للإمام الغزالى تحقيق د/عبدالرحمن بدوى فى مواطن كثيرة ومذاهب الإسلاميين للدكتور / عبدالرحمن بدوى ١٢٣/١، ١٢٤ والملل والنحل للشهر ستانى ٥٥/٢، ٥٦، والفصل لابن حزم ١٠٣/١ وما بعدها، ٢٠٣، وانظر ليوحنا الدمشقى، الهرطقة المائة، المكتبة الشرقية بيروت ١٩٩٧ ص ٧٠، ٧١ إلى كتب كثيرة أخرى .

(٨) الجاحظ: الحيوان، تحقيق الأستاذ عبدالسلام هارون طبعة الذخائر ٢٠٠٢ - ٢٩٨/٤ .

(٩) أبو الحسن العامرى (٣٨١هـ): الإعلام بمناقل الإسلام، تحقيق أستاذنا د/ أحمد عبدالحميد غراب، دار الكتاب العربى ط١٩٦٧/١ ص ١١٥، ١١٦، ١٣٠، ١٣١ وانظر كذلك : الموافقالت لأبى اسحاق الشاطبى، طبعة الشيخ عبدالله دراز، المكتبة التجارية الكبرى ٦٠/٢.

(١٠) انظر مثلاً: الفرق بين الفرق للبغدادى وشرح الأصول الخمسة، "وهو من تعليق أحمد بن الحسين بن هاشم الزيدى على كتاب الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار المعتزلى، والفصل لابن حزم فى القسم الخاص بالفرق الإسلامية.

(١١) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ضمن القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى، مكتبة الجندى ص ١٥٠، وانظر ١٤٤، ١٤٧.

(١٢) السيوطى: صون المنطق والكلام عن فنى المنطق والكلام، تحقيق د/ على سامى النشار، د/ سعاد عبد الرازق، طبع مجمع البحوث الإسلامية ط ١٩٧٠/١ ١٤٥/١، ١٤٦.

(١٣) انظر: المنقذ من الضلال، مرجع سابق ١٢٤، ١٢٥ وإحياء علوم الدين، طبعة الحلبى، ٣٥/١ -٣٧.

(١٤) انظر: المنقذ من الضلال والإحياء فى المواضع السابقة.

(١٥) أنظر عقيدة المسلم للشيخ محمد الغزالى، طبع دار الدعوة، ط ٥ /٢٠٠٨ ص ٧، ٨ ورجال الفكر. والدعوة فى الإسلامية للعلامة أبى الحسن الندوى، طبع دار الفكر بالكويت ١٩٧٧ ص ٣٢٢، ٣٢٣.

(١٦) د/ محمود حب الله: الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية ٢٦٨، ٢٦٩ وانظر: الأسس المنهجية لبناء العقيدة، د/ يحيى هاشم فرغل ص ٣٧٢ (دون بيانات).

(١٧) مقدمة ابن خلدون ص ٤٣١.

(١٨) انظر مثلاً: متشابه القرآن للقاضى عبد الجبار، تحقيق د/ عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة ط ١٩٦٩/١ ص ١ - ٤١، ٣٧، ٣٦، ١٢، ٥.

(١٩) انظر مثلاً: معالم اصول الدين للرازى، نشرة الأستاذ طه سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ٢٣، ٢٤، ٤٣ وأساس التقديس له، فى مواطن عديدة. وانظر دراسة مفصلة لهذه المسألة لدى د/ حسن الشافعى فى المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة ط ١٩٩١/٢ ص ١٥١ وما بعدها.

(٢٠) الحيوان ١٣٤/٢. وواضح من كلامه ان جانب الفلسفة هو الميزان الأرجح الذى ينبغى أن يلحق به جانب الكلام فى الدين.

(٢١) انظر مقدمة ابن خلدون ٤٣٠ وانظر كذلك كتاب المواقف لعضو الدين الإيجى وشروحه.

(٢٢) انظر: صون المنطق والكلام ١/ ٩٦ وما بعدها.

(٢٣) انظر: فيصل التفرقة للغزالى ص ١٧١، ١٧٢.

(٢٤) انظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٢٤ وما بعدها وارجع إلى الكتابات الكلامية والشروح والتقارير التى كتبت على السنوسية والجوهرة والخريدة وأمثالها.

(٢٥) الثالث عشر والرابع عشر الهجرين، التاسع عشر والعشرين الميلادين وما يسبقهما بقليل.

(٢٦) انظر: فلسفة العلم لفيليب فرانك، ترجمة د/ على على ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط١٩٨٣/١ ص ٢٢٢، ٢٢٣، وحكمة الغرب لرسل ترجمة د/ فؤاد زكريا عالم المعرفة الكويت ١٩٨٣ ص ١٥٠، ١٥١.

(٢٧) انظر فلسفة العلم ٣١٧ .

(٢٨) انظر: إميل بوترو، العلم والدين فى الفلسفة الحديثة، ترجمة د/ احمد فؤاد الاهواني، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣ ص ١٠٥ وما بعدها.

(٢٩) انظر: السيد وحيد اختر، الأستاذ بجامعة عليكرة الإسلامية بالهند فى بحث بعنوان السيد احمد خان ورؤيته للدين، نشر ضمن: ثقافة الهند المجلد ٤١، العدد ١٩٩٠/٣ ص ١٦٥ - ١٦٧.

(٣٠) السيد وحيد أختر: مرجع سابق ١٦٧، ١٦٨.

(٣١) السابق ١٦٩، ١٧٠ ويذكر الباحث أن هذه النزعة القائمة على الارتماء فى أحضان ما الغرب، وما أدت إليه من تأويل للنصوص الدينية بهدف تقريبها إلى الفكر الغربى قد أدت إلى مقت المسلمين له انظر: ١٦٦، ١٦٨، ١٧١، ١٧٠ الخ... وانظر: الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى للدكتور محمد البهى، مكتبة وهبة ط٨ /١٩٧٥ ص ٣٧ -٤٣، ١٦٣ -١٦٦.

(٣٢) انظر: محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ١٩٦٨/١ ص ٨١، ٨٤.

(٣٣) انظر لهذا النص وسابقه: د/ أحمد صحبى: فى علم الكلام: الأشاعرة مؤسسة الثقافة الجامعية -الإسكندرية ط ١٩٨٢/٤ ص ٣١٠. ونحن فى عرضنا لهذا الرأى وغيره نكتفى بالتعريف بالاتجاهات دون دخول فى مناقشتها، لأن ذلك أمر لا يتسع له المقام.

(٣٤) انظر بحثا للدكتور/ عيسى بن عبد الله بن مانع الحميرى بعنوان: التجديد فى عرض علوم العقيدة، نشر ضمن اعمال المؤتمر الثالث عشر من مؤتمرات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة، ١٤٢٣هـ =٢٠٠٢ صفحات ٩١٢ -٩١٤ وتأتى الاشارة فى البحث إلى الإمام أبى منصور الماتريدى، لكن الحديث يتجه - فى معظمه - إلى الإمام الأشعرى.

(35) Voir: Laoust, henri: Les Schismes dans L'islam, Payot, Paris1977. p460

(٣٦) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة ص ١٣٤ دار الفكر العربى فى سياق الكلام عن المعتزلة، د. ت.

(٣٧) الإسلام يتحدى، لوحيد خان، طبع المختار الإسلامي، ط ٧/ ١٩٧٧ ص ٣٠.

(٣٨) كذا، ولعلها: عامي.

(٣٩) الغزالي: المنقذ من الضلال، مرجع سابق ص ١٢٦.

(٤٠) تهافت الفلاسفة، تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ط١٩٥٥/٢ انظرص ٥٩، ٦٠ ثم٦٩، ٦٨.

(٤١) رسائل الكندى، تحقيق د/ محمد عبد الهادى ابو ريدة، دار الفكر العربى. ط ١٩٥٠/١ هـ ٣٧٦/١.

(٤٢) انظر: إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة القصور العوالى ص ٢٦٦.

(٤٣) انظر: مناهج الأولة فى عقائد الملة، تحقيق أستاذنا د/ محمود قاسم ١٥٢، ١٥٣، ودرء تعارض العقل والنقل تحقيق د/ محمد رشاد سالم ٢٨/١ وما بعدها، ومجموع الفتاوى ٢٦٦/٩، ٢٢٧. والموافقات للشاطبى ٥١/١ - ٦٠، الخ.

(٤٤) انظرعرض هذا الرأى لدى د/ حسن حنفى فى كتابه دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية ١١،٨ – ٢١، ١٠ ومواطن أخرى، ودراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٨ ص ٢١، ٢٨، ١٦٢ ومواطن أخرى، والتراث والتجديد، القاهرة ١٩٨٠ ص ١٢٨، ١٣٠، ١٣٤، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٢ - ١٤٦ الخ الخ.

(٤٥) انظر لدراسات إسلامية ١٢، ١٤، ٣٥، ودراسات فلسفية ٢١، ٢٨، ١٦٢ الخ.

(٤٦) يحتاج هذا الرأى إلى مناقشة طويلة تتكافأ مع جرأته وخطورته، لكن تلك أمر يضيق عنه المقام.

الفهرس



رقم الإيداع
٢٠١٠ / ١٦٠٤٩

مطابع الأهرام التجارية - قليوب - مصر